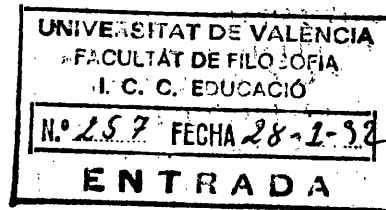


**UNIVERSITAT DE VALÈNCIA**

**FACULTAT DE FILOSOFIA I  
CIÈNCIES DE L'EDUCACIÓ**



**EL SER INTERPRETADO:**

**UN ESTUDIO SOBRE LA EPISTEMOLOGÍA Y LA ONTOLOGIA DE  
GEORGE SANTAYANA**

**TESIS PRESENTADA PARA OPTAR  
AL GRADO DE DOCTOR**

Realizada por:

*JOSÉ BELTRÁN LLAVADOR*

Dirigida por:

*Dr. D. JOSEP LLUÍS BLASCO ESTELLÉS*



UMI Number: U602884

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI U602884

Published by ProQuest LLC 2014. Copyright in the Dissertation held by the Author.  
Microform Edition © ProQuest LLC.

All rights reserved. This work is protected against  
unauthorized copying under Title 17, United States Code.



ProQuest LLC  
789 East Eisenhower Parkway  
P.O. Box 1346  
Ann Arbor, MI 48106-1346

UNIVERSIDAD DE VALENCIA  
FACULTAD DE FILOSOFIA  
Y C. C. EDUCACION  
**BIBLIOTECA**  
Reg. de Entrada n° 26.493  
Fecha 4-6-1992  
Signatura FE-7/316

BID. T 1177

26147/26162



*A Pepa, la palomica que me ha  
acompañado por estas insulas extrañas.*

## AGRADECIMIENTOS

No puedo ocultar que este apartado supone una elipsis inevitable al no poder hacer entera justicia a quienes concurrieron con su ayuda y colaboración desinteresada para hacer posible estas páginas. Asumiendo esta insuficiencia quiero, sin embargo, hacer explícito mi reconocimiento a algunas personas por sus valiosas contribuciones. En primer lugar, a mi familia y amigos, cuya sola presencia resultó alentadora a lo largo de esta tarea. Espero que este trabajo me haya hecho merecedor de las pesquisas laboriosas de todos mis hermanos en la búsqueda de algunas fuentes especialmente difultosas. Dentro de mi familia, he de destacar muy especialmente a mi mujer, que me ha regalado con uno de los más preciosos dones, sin el cual este trabajo no hubiera visto luz: el tiempo. En un plano estrictamente académico, he de mencionar a Ceferino Santos Escudero, a quien debemos la primera y más amplia bibliografía sobre Santayana en España, y con quien mantuve una relación epistolar inicial que resultó decisiva para continuar investigando acerca de la obra de George Santayana. El actual editor de las obras completas de Santayana, Hermann J. Saatkamp, Jr. desde el principio se ha mostrado solícito y atento a algunas consultas formales que le he realizado, y también se ha mostrado receptivo a las aportaciones que he formulado sobre la más reciente bibliografía española para la actualización anual de su "Bibliographic Checklist" a través del Bulletin of the Santayana Society. Desde una óptica que conjuga lo académico con lo personal, quiero agradecer expresamente al profesor Pedro García su colaboración inestimable a partir del momento en que me acogió con toda amabilidad en Avila y me mostró el *locus standi* de Santayana, además de prestarme su magnífica investigación doctoral cuando aún no había sido publicada, y de abrirse conmigo a un diálogo sobre el pensador español que todavía continúa. A los esfuerzos del profesor García debemos en buena medida, junto con otros también notables, el restablecimiento de la figura de Santayana en España a partir de la celebración en Mayo de este año de un Congreso Internacional sobre su obra en Avila. Finalmente, he de resaltar la pericia de mi director, D. Josep Lluís Blasco Estellés, que no solo consintió, sino que alentó y acompañó atentamente al autor de este trabajo en el curso de su realización.

***"El ser se dice de muchas maneras"***  
Aristóteles

***"No existen hechos, sólo interpretaciones"***  
Nietzsche

***"The age of controversy is past;  
that of interpretation has succeeded"***  
Santayana

# INDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>I</b>
<b>ABREVIATURAS UTILIZADAS</b>	<b>XIV</b>
<b>CUADRO CRONOLÓGICO</b>	<b>XVI</b>
<b>CAPITULO I.</b>	
<b>GEORGE SANTAYANA: SEMBLANZA DE SU VIDA Y DE SU OBRA</b>	<b>1</b>
<b>1. BREVE HISTORIA DE UNA VIDA</b>	<b>1</b>
1.1. Santayana en la encrucijada.	2
1.2. Un cambio de corazón.	8
<b>2. TRAYECTORIA FILOSÓFICA</b>	<b>11</b>
2.1. Años de aprendizaje.	12
2.2. La obra de madurez.	17
<b>3. UNA CONFESIÓN GENERAL</b>	<b>23</b>
3.1. Breve historia de mis opiniones.	24
3.2. La celebración de un mundo.	30
<b>4. FILOSOFÍA DEL VIAJE</b>	<b>35</b>
4.1. El periplo transoceánico.	36
4.2. Geografías físicas y morales.	39
<b>5. SANTAYANA Y SUS CONTEMPORÁNEOS</b>	<b>48</b>
5.1. Las influencias cercanas.	49
5.2. Algunas ausencias notables.	55
<b>6. SANTAYANA Y SUS EXTEMPORÁNEOS</b>	<b>59</b>
6.1. El legado filosófico.	60
6.2. La tradición gentil.	63
<b>7. LA CRÍTICA ANTE SANTAYANA</b>	<b>69</b>
7.1. La crítica americana.	70
7.2. La crítica europea.	75
<b>8. SANTAYANA ANTE LA CRÍTICA</b>	<b>77</b>
8.1. La crítica amistosa.	78
8.2. Apología Pro Mente Sua.	84
<b>9. LA OBRA DE SANTAYANA EN ESPAÑA</b>	<b>88</b>
9.1. Los olvidos.	89
9.2. Los reconocimientos.	93
<b>CAPITULO II.</b>	
<b>TENTATIVAS RACIONALES: LOS AVATARES DE LA RAZON</b>	<b>102</b>
<b>1. LA VIDA DE LA RAZÓN</b>	<b>102</b>
1.1. Sentido común.	105
1.2. La razón social.	115
1.3. Religión y razón.	120
1.4. El valor del arte.	129

1.5. El ideal de la ciencia.	134
1.6. De rerum natura.	140
<b>2. LA POLÉMICA DEL REALISMO</b>	<b>146</b>
2.1. El nuevo realismo.	147
2.2. Realismo crítico.	152
<b>3. TRES PRUEBAS DEL REALISMO</b>	<b>156</b>
3.1. Prueba biológica.	163
3.2. Prueba psicológica.	166
3.3. Prueba lógica.	168
<b>CAPITULO III.</b>	
<b>INCURSIONES EPISTEMOLOGICAS: LA CRITICA DEL CONOCIMIENTO</b>	<b>174</b>
<b>1. FIGURAS DEL CONOCIMIENTO</b>	<b>174</b>
1.1. Escepticismo.	177
1.1.1. Epoché.	179
1.1.2. In media res.	182
1.1.3. Solipsismo del momento presente.	185
1.1.4. Nada dado existe.	192
1.1.5. El temor de la ilusión.	201
1.2. Fe animal.	206
1.2.1. El arte de la intuición.	208
1.2.2. Inventario de creencias.	217
1.2.3. Conocimiento simbólico.	223
1.2.4. La fábrica de la existencia.	228
<b>2. CRITICISMOS DEL CONOCIMIENTO</b>	<b>230</b>
2.1. Sublimaciones de la fe animal.	231
2.2. Psicología literaria.	234
2.3. Elogio de la locura.	238
2.3.1. La lógica de la locura.	239
2.3.2. Locura normal.	242
2.4. La prosa del mundo.	248
<b>3. PROMESAS DEL CONOCIMIENTO</b>	<b>252</b>
3.1. Ética racional.	253
3.2. El secreto de Aristóteles.	263
<b>CAPITULO IV.</b>	
<b>EXCURSIONES ONTOLOGICAS: EL MAPA DE LA REALIDAD</b>	<b>271</b>
<b>1. PROVINCIAS DE LA REALIDAD</b>	<b>271</b>
<b>2. LA REGIÓN DE LA ESENCIA</b>	<b>274</b>
2.1. Aproximaciones a la esencia.	275
2.2. El ser de la esencia.	280
2.3. La gramática de la esencia.	290
2.4. Filósofos de la esencia.	302
<b>3. NOTICIAS DE LA MATERIA</b>	<b>308</b>
3.1. Un campo para la acción.	310
3.2. Propiedades de la sustancia.	317
3.3. Espacio y tiempo.	320
3.4. Tropos y telos.	323



3.5. Psique versus psicologismo.	326
3.6. Materialismo versus idealismo.	329
<b>4. LOS VELOS DE LA VERDAD</b>	<b>330</b>
4.1. Los juegos de la verdad.	331
4.2. Los efectos de la verdad.	339
4.3. Los límites de la verdad.	342
4.4. Más allá de la verdad.	347
<b>5. LOS VUELOS DEL ESPÍRITU</b>	<b>348</b>
5.1. La danza cósmica.	349
5.2. El mundo como voluntad.	354
5.3. Las condiciones del pájaro solitario.	357
5.4. La alquimia interior.	361
<b>CAPITULO V.</b>	
<b>UNA SINTESIS: EL ULTIMO PURITANO</b>	<b>372</b>
<b>CONCLUSIONES: SANTAYANA EL INTERPRETE</b>	<b>386</b>
<b>ANEXO I. HERMES EL INTERPRETE</b>	<b>396</b>
<b>ANEXO II. GLOSARIO DE TERMINOS</b>	<b>403</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>423</b>

## INTRODUCCION

I. El trabajo que a continuación presentamos pretende ser una contribución a la comprensión de un autor todavía poco conocido entre nosotros. Las razones a las que obedece este escaso o insuficiente interés se intentarán clarificar a lo largo de las páginas que siguen. Y si merece la pena intentar que nuestra ignorancia respecto a su obra sea cada vez menor es algo a lo que este estudio quiere dar respuesta por sí mismo desde el principio.

¿Por qué, pues, Santayana?, podríamos comenzar interrogándonos. Esta pregunta sólo puede quedar suficientemente contestada si al finalizar nuestro ensayo, la cuestión, así formulada, se torna irrelevante hasta el punto de tener que invertir sus términos, convirtiendo la cuestión inicial en la contraria: ¿Por qué no Santayana?

Dado el desconocimiento general acerca de Santayana estas líneas no quieren sino añadir, en la medida de lo posible, alguna aportación a las investigaciones e iniciativas que últimamente ponen su empeño en salvar una laguna y saldar una deuda a nuestro parecer importante con el pensador español. En el terreno de la filosofía con frecuencia se echa de menos una cierta atención a figuras que, o bien por su pertenencia a nuestra misma geografía física e intelectual, o bien por mantener alguna conexión con éstas, proporcionan señas de identidad y constituyen referentes culturales notables. Tal es el caso de George Santayana.

Ahora bien, también es cierto que Santayana constituye un caso peculiar en la situación enumerada. Siendo su origen español, su formación tuvo lugar en Estados Unidos, su idioma adoptado fue el inglés, y su itinerario alcanzó la magnitud necesaria para poder ser calificado como *cosmopolita*. Aunque todos estos son factores determinantes, sin embargo no justifican en absoluto esa suerte de indiferencia u olvido ante su obra dentro de nuestras fronteras, que nos lo hace tan lejano y distante. Podría

pensarse, como pretexto, en el tradicional retraso, queremos pensar que cada vez menor, con el que llegan a España las producciones culturales de otros países. Pero tal argumento no sirve para la figura de Santayana. Como veremos más adelante, algunas, lamentablemente no todas, de las obras más representativas de Santayana han llegado a España sin demasiado retraso, pero con escasa repercusión, y cuando ésta tuvo lugar, sufrió en buena medida una instrumentalización hacia una determinada y sesgada dirección. Buena muestra de este panorama es la proporción entre los estudios sobre Santayana realizados en España y los realizados en el resto de Europa y en Estados Unidos, como se puede comprobar en la bibliografía recopilada al final. En este sentido, *es preciso destacar la ausencia, con excepciones, de ediciones actualizadas en castellano de la obra de Santayana, lo que sin duda acrecienta al lector la dificultad de acceso a su obra.* Quizá, por cierto, este tipo de dificultad inicial, si queda transformado en reto intelectual, guarde alguna relación con el atractivo que pueda llegar a alcanzar para quienes hemos tenido la fortuna y la ocasión de aproximarnos, de manera más o menos fortuita, a sus escritos.

Más allá de la situación expuesta, el estudio de la obra de Santayana ofrece un interés indudable si lo situamos en el panorama general de los estudios filosóficos. Efectivamente, a caballo entre dos siglos -segunda mitad del XIX y primera mitad del XX- y dos mundos -el nuevo y el viejo- Santayana es un *testigo excepcional* y un *narrador privilegiado* de algunos de los acontecimientos sociales y culturales que han jalonado el devenir de nuestra historia reciente. Observador infatigable, considerándose a sí mismo como huésped del mundo, Santayana ha ido registrando todas aquellas personas y lugares, ocupaciones y preocupaciones, especulaciones e indagaciones que han configurado su trayectoria intelectual y vital, dejando como legado el testimonio de todo ello a través de los más variados géneros, cultivados con una elegancia y belleza tal que lo convierten en *uno de los más destacados escritores-pensadores de nuestro tiempo.*

Ciertamente, el pensamiento de Santayana, además de caracterizarse por su complejidad y profundidad, aparece vehiculado por una excelente expresión literaria,

por un discurso tan brillante como rico en imágenes y en figuras de estilo. *Este tipo de registro filosófico, este modo de pensamiento*, ha provocado una situación no exenta de ironía. Por una parte, *le ha hecho merecedor de los mejores elogios desde la disciplina literaria* (cuyos críticos han sabido reconocer justamente pero de manera excluyente su estilo), *tantos como reproches ha provocado por otra parte desde la arena filosófica* (cuyos críticos a veces han acusado unilateralmente una preeminencia de la forma sobre el rigor argumentativo). En las páginas que siguen queda claro que para nosotros este tipo de crítica se torna más bien crítica y poco consistente a fuerza de obedecer a disputas de familia entre áreas o parcelas del saber que podrían enriquecer su hacienda y su heredad si se prestaran a cooperar antes que a separar o a repartirse las ganancias. Más bien somos de los que pensamos que es imposible escribir bien si no se piensa también bien, sea mayor o menor nuestro acuerdo sobre el modo de pensamiento resultante. El caso de Santayana es un claro exponente, además, de cómo las formas de expresión que adoptan sus textos, a través de los más variadas voces y de los géneros más dispares, in-forman e imprimen sentido a las especulaciones concomitantes, de la misma manera que éstas, a su vez, con-forman la gramática más pertinente para extraer su mayor y mejor significado. Va a ser ésta también una idea recurrente de manera explícita a lo largo de este ensayo, que tiene que ver con lo que hemos dado en llamar el aliento y el *acento hermenéutico* subyacente en la empresa filosófica de George Santayana.

Pero nuestro estudio, una vez hechas estas consideraciones, no va a adoptar un enfoque estrictamente literario, como tampoco va a centrarse en cuestiones particulares de orden político, estético o religioso, cuestiones todas ellas a las que Santayana prestó atención puntual y reiteradamente. Ello no significa que se vayan a despreciar o a ignorar, sino que todas ellas van a quedar tratadas y retratadas desde el ámbito y desde el ángulo que proporcionan las interpretaciones, y en este caso las interpretaciones de carácter propiamente filosófico. Es esta una opción necesariamente selectiva, pero desde la que se pueden emprender los caminos del pensar de Santayana, con menor riesgo de que en esta andadura filosófica los árboles de las disciplinas nos impidan ver el bosque del conocimiento.

Situados, entonces, en terrenos y en especulaciones filosóficas, se puede señalar que la obra de Santayana representa una síntesis variopinta de corrientes asimiladas: algunas ya desarrolladas y pertenecientes incluso a una tradición de "philosophia perennis" -materialismo, naturalismo, mística (oriental y occidental)- y otras, fruto de su tiempo, que él mismo habría de ver germinar -pragmatismo, realismo crítico, psicoanálisis-. Con tal bagaje, y a fuerza de ser heterogéneo, algunos le llegaron a tildar de *heterodoxo*, aunque él mismo se consideraba, no sin cierta dosis de ironía, ortodoxo. Al mismo tiempo, Santayana constituye un caso de asombrosa independencia o distanciamiento de todos esos movimientos o ismos heredados o surgidos de la época. Sin ser un autor vanguardista, podemos sostener que algunas de sus indagaciones le han convertido en un adelantado a su momento; sin estar tampoco desfasado, no sería injusto utilizar el apelativo de "clásica" para el conjunto de su obra. Hijo de su tiempo, Santayana, sin embargo, más que un contemporáneo, fue un *extemporáneo*. Amigo de muchas escuelas o de ninguna, Santayana ha marcado siempre su propio camino que le ganó la fama de solitario, de extraño. Pese a la universalidad de su pensamiento, o quizá gracias a ella, *Santayana, sin la menor duda, pertenece a la rara especie de los raros*. Son estos algunos de los signos contradictorios en un pensador paradójico, que le proporcionan a un tiempo su fuerza y su debilidad, que le prestan originalidad y vigencia, y que le restan aprecio y cercanía.

A Santayana, como a su propia obra, se le podría aplicar aquel verso de Whitman que reza: "Soy vasto, contengo multitudes." Ciertamente, la obra de Santayana es como un artefacto compuesto de muchas piezas, un dispositivo capaz de convocar a un sinnúmero de pensadores y de invocar un enorme catálogo de temas y motivos especulativos; su producción posee un carácter enciclopédico dando cabida a múltiples voces y lecturas. Con más de treinta libros publicados durante su vida, la producción intelectual de Santayana, que continúa recuperándose en la actualidad con tareas de arqueología bibliográfica, constituye una serie de variaciones sobre una misma e inagotable inspiración, aquella con la que Aristóteles pretendía nombrar al ser a través de una multiplicidad de sentidos, advirtiendo de su equi-vocidad. Desde

entonces, la filosofía occidental no ha hecho más que recorrer, en una empresa prometeica, laberintos de sentido, dando rodeos y merodeos, con el fin de evocar la unidad primera y por tanto, la uni-vocidad original. Santayana, con una vocación y una herencia helénica confesada, hizo de esa empresa su proyecto total, su único horizonte.

Santayana acomete esta tarea interminable a través de distintas tentativas, de incursiones y de excursiones, de síntesis, de parábolas, de aforismos, átomos y unidades discretas de pensamientos que intentan capturar retazos de sentido, fragmentos de la unidad. Toda esta búsqueda seminal se fue plasmando en una obra tan paradójica como el propósito que le dio su origen. Por ello, a la gran variedad de temas e intereses que se encuentran en los textos de Santayana corresponde por nuestra parte una necesaria preferencia, y por tanto una obligada reducción, hacia aquellos aspectos vinculados más directamente con nuestro trabajo. Así pues, no nos detendremos especialmente ni en la primera etapa (poesía y estética) ni en la última (reflexiones de orden social) de su producción. Sí lo haremos, en cambio, en esa larga etapa intermedia que abarca al menos dos décadas, desde 1920 hasta 1940 aproximadamente, y que está preludiada por el quinteto con el que abre el siglo. Es en esta etapa cuando Santayana escribe su obra más madura, cuando desarrolla todo su "sistema" de filosofía (aunque hablar de sistema en Santayana no es hablar con precisión: más bien deberíamos hablar de "sistematicidad quebrada" apropiándonos de la acepción que le presta Ricoeur en el arco del tiempo<sup>1</sup>), centrando su reflexión en cuestiones epistemológicas y ontológicas. Sus primeros tientos los plasma Santayana en el quinteto The Life of Reason (1905-1906), que le servirá para abrir paso más adelante a su obra nuclear, cuyo conjunto también suma al principio otros cinco nuevos libros. Santayana expone esta "introducción a un sistema de filosofía" en Scepticism and Animal Faith (1923) y en sus cuatro Realms of Being (1927-1940), que constituyen un continuum, pues el primero nació como prólogo del resto, que

---

<sup>1</sup> CALVO M., T. y AVILA C., R. (eds) (1991): Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación. Barcelona: Anthropos, 28.

finalmente se editó en un sólo ejemplar. Ambos libros, con sus precedentes y sus prolongaciones, sus puntos de convergencia y de divergencia, van a constituir la fuente y el objeto fundamental de nuestro trabajo, el eje a partir del cual vamos a iniciar nuestro recorrido, dando cuenta de algunas de las rutas del pensar de George Santayana.

II. Por lo que se refiere a los aspectos propiamente metodológicos, es preciso distinguir varios momentos: en primer lugar, los procedimientos de investigación llevados a cabo; en segundo lugar, la presentación y organización del trabajo, aquello que le confiere su ordenación y estructura interna; y por último, las cuestiones meramente formales.

Respecto a los procedimientos de investigación llevados a cabo, nuestro trabajo se circunscribe y se enmarca dentro de una línea hermenéutica, adoptando y adaptando el sentido que Gadamer acuña del término<sup>2</sup>. Desde esta óptica, nuestra pretensión consiste, más que en realizar una única lectura o interpretación literal del pensamiento de Santayana, en llevar a cabo una aproximación a su tarea filosófica, que lejos de ser exclusiva y excluyente, entre en diálogo con otras lecturas y se abra a otras

---

<sup>2</sup> Acudamos a algunos fragmentos escogidos de Gadamer entre sus intentos por dilucidar y ofrecer una fundamentación filosófica del concepto: "Una interpretación definitiva parece ser una contradicción en sí misma. La interpretación es algo que siempre está en marcha, que no concluye nunca. La palabra interpretación hace, pues, referencia a la finitud del ser humano y a la finitud del conocimiento humano" (p. 75) "Comprender es una aventura y es, como toda aventura, peligroso. Hay que admitir plenamente que el procedimiento hermenéutico, precisamente porque no se conforma con querer sólo aprehender lo que se dice o está dado sino que se remonta a nuestros intereses y preguntas rectoras, tiene una seguridad mucho menor que la que alcanzan las ciencias naturales. Pero una acepta que la comprensión es una aventura, precisamente porque ofrece oportunidades especiales. Puede contribuir a ampliar de manera especial nuestras experiencias humanas, nuestro autoconocimiento y nuestro horizonte del mundo." (p. 79) GADAMER, H.-G. (1981): "Hermenéutica como filosofía práctica", en La Razón en la Epoca de la Ciencia. Barcelona: Alfa Argentina. Cfr. del mismo autor Verdad y Método (1977), Salamanca: Sígueme, *passim*. Aunque estos "fundamentos de una hermenéutica filosófica" van a acompañarnos implícitamente, como fondo teórico, en nuestra investigación, hemos optado por no acudir a ellos de manera expresa, mediante el extracto o la cita recurrente, con el fin de no desplazar excesivamente el centro de gravedad de nuestro trabajo, evitando el riesgo de convertirlo en un mero apéndice, apostilla o ilustración de los hallazgos de Gadamer, de los que por otra parte nos mostramos deudores. Es este, sin duda, un posible tema de trabajo, pero no el que aquí hemos escogido.

interpretaciones. Este procedimiento exige necesariamente una atenta escucha, entendida como momento previo de recepción, a cuanto el autor nos está diciendo, y que nos va a permitir penetrar en la espesura de su discurso, en el espacio o ámbito de la textualidad, en un momento ulterior de relación con tal dominio, esto es, de apropiación o traducción. Finalmente, recepción y traducción, escucha y apropiación, van a convertirse en interpretación. *Esta interpretación supone a su vez una transformación, un inquirir y un indagar que acompaña al relato filosófico como un co-relato*, un de-signar que deviene signo de interrogación, un nombrar y mentar las palabras y las cosas del universo de discurso que se resuelve en co-comentario. Nuestro estudio, pues, tan sólo pretende liberar aquellas energías interpretativas que nos permita entrar en un diálogo todavía abierto, sumándose como uno más a otros interlocutores en la conversación, es decir, nuestro estudio es una exploración dialógica, un recorrido alrededor del *logos*, contando con la complicidad y la complejidad necesaria entre el autor y el lector.

Este interrogar al autor, que no es más que una forma encubierta de interrogarse a uno mismo a través de aquello que pregunta al otro, revela al mismo tiempo un problema sin el cual ninguna cuestión es necesaria ni suficiente, ni siquiera posible: lo que alienta por debajo de toda duda, de todo deseo de comprender, es el *problema del sentido*. Por sentido no queremos significar aquí límite del conocimiento, comprensión última de las cosas, visión o versión final del universo, sino más bien el horizonte dinámico hacia el que se orienta nuestra búsqueda sin término, el interés que alimenta nuestras acciones, la condición de posibilidad del saber y de producción del saber. Y precisamente, bajo la apariencia de problema no resuelto, y tal vez irresoluble, el sentido no es la pregunta que lanzamos al mundo, sino la pregunta con la que nos dejamos interrogar o interpelar por el mundo.

Parafraseando la conocida proposición filosófica, podríamos decir que "ser es ser interpretado". Este lema, asumido como justificación antes que como dogma, como punto de partida problemático más bien que axiomático, como inicio y no como corolario, es el que nos va a servir de hilo conductor por los laberintos de sentido que



van a aparecer en nuestro estudio. Pero no deben confundirse las páginas que siguen con un tratado sobre hermenéutica. *Lo que aquí se va a hacer, en cambio, es adoptar una cierta perspectiva, un enfoque o punto de vista hermenéutico que cumplirá su función a modo de urdimbre sobre la que se irán trenzando nuestras reflexiones, a modo de campo en el que se irán abonando nuestras interpretaciones.*

Teniendo en cuenta tales presupuestos, pasemos a presentar brevemente la distribución y organización de este trabajo. Las páginas de nuestro estudio se articulan sobre una serie de secuencias, episodios o unidades reflexivas en forma de capítulos. Cinco grandes capítulos, con diferentes subdivisiones, configuran el círculo hermenéutico de nuestras pesquisas e indagaciones.

El *primero* de ellos está dedicado a ofrecer una breve semblanza de la vida y de la obra de George Santayana. Su inclusión aquí obedece a un doble motivo. En primer lugar, Santayana, ya se ha dicho, todavía no es una figura intelectual tan conocida o divulgada que haga prescindible o poco necesaria su presentación pública. Dedicarle un capítulo previo a su trayectoria profesional y personal nos parecía, pues, un asunto de estricta justicia. Negárselo, en cambio, nos hubiera parecido injusto, además de que en este caso hubiera mermado la comprensión del resto de apartados. En segundo lugar, este capítulo puede servir de paso para ilustrar la *imbricación profunda que se da en Santayana entre la vida de su obra y la obra de su vida*. Esta idea-fuerza, que subyace a lo largo de toda esta secuencia, sirve a su vez para enmarcar y para introducir el ámbito de las interpretaciones en el que se va a ir desplegando nuestra investigación.

En un *segundo* momento, y a continuación, abordamos lo que denominamos "tentativas racionales", esto es, los primeros tientos o intentos por comprender la emergencia de la razón, sus "avatares", sus desarrollos y manifestaciones en diferentes instancias de la vida humana. Desde aquí ya nos fiamos y nos confiamos a los textos de Santayana: a su palabra y a su mundo (the "word" and the "world"), en este caso a través de su obra The Life of Reason. Aquí, Santayana inicia su *peculiar vindicación*

*de la razón*, reconociendo su origen y sus límites, pero otorgándole al mismo tiempo un papel transgresor y transitivo, mediador entre los apremios más urgentes y las aspiraciones más elevadas. Con tal avituallamiento y pertrechado de una lógica dialogante o dialógica, Santayana entra en liza dentro de la polémica del realismo, en la que adopta posiciones que le caracterizan. Defensor del realismo, Santayana aporta pruebas en favor del mismo, que se resuelven en lecturas o interpretaciones de una realidad procesual, emergente, más que en dispositivos técnicos o en una lógica tecnológica.

En el capítulo *tercero*, y tras estos rodeos o merodeos racionales, abordamos *el problema del conocimiento* a partir de la teoría o crítica que Santayana hace del mismo en su obra Scepticism and Animal Faith. Aquí se inicia un momento metodológico de repliegue en el itinerario propuesto por Santayana. Este momento, en sus diferentes tramos y narrado por un sujeto cuya identidad va fraguando el propio sendero, lo recorreremos a modo de incursiones epistemológicas, de la mano de algunas figuras del conocimiento, que habrán de conducirnos a zonas críticas, umbrales que rozan e invaden espacios de locura, pero que también nos proporcionarán algunas promesas o claves del conocimiento. Esta experiencia epistémica, este discurso hecho devenir o decurso, lejos de detenerse, va anunciándonos lo que será el objeto de nuestra siguiente secuencia o plano expositivo.

Si el tercer capítulo era un momento de repliegue, el *cuarto* capítulo va a suponer un momento de despliegue, de apertura hacia diversas geografías o dominios del ser. Nuestro itinerario, en consecuencia, adopta aquí la forma de excursiones ontológicas, cuyo recorrido nos ofrecerá un *mapa o cartografía de la realidad*, esto es, una singular gramática o sistema de notaciones con el que leer y releer, cifrar y descifrar, codificar y decodificar las provincias que configuran los reinos del ser. Aquí, los dominios del ser son visitados y cuestionados, evocados y convocados, relacionados y comparados, en una palabra, interpretados. También nosotros hemos querido seguir a Santayana en la adopción de metáforas gráficas y geográficas para explicar su sugerente distribución ontológica, que se despliega a través de un arquetipo

cuaternario o mandálico (esencia, materia, verdad y espíritu), lo que no debe resultarnos extraño atendiendo a la función que acaba desempeñando la dimensión o mediación simbólica en su esquema del conocimiento y aproximación a la realidad. Desde esta óptica, las metáforas en Santayana acaban adquiriendo un rango privilegiado como filo-conductores o traductores, auténticos intérpretes o mediadores lingüísticos y semánticos al fin y al cabo, en su sistemática filosófica, hasta el punto de que podríamos reconocer su ontología como una *ontología de la metáfora*.

Por último, no quisiéramos conducir a equívoco al lector con el nombre del *último* capítulo. El epíteto de *síntesis*, requiere, cuanto menos, alguna precisión. En efecto, aquí "síntesis" designa tan sólo parcialmente un compendio o resumen de lo dicho anteriormente, porque lo que hacemos en esta última y breve secuencia es tematizar o revisar de nuevo algunas de las constantes filosóficas que han ocupado a Santayana y que han sido objeto de nuestro estudio, pero desde otro ángulo, y con otra mirada. La elección de la novela The Last Puritan (1936) como corolario de nuestra indagación no ha sido casual. Por una parte, esta "memoria en forma de novela" ofrece un *microcosmos* inapreciable *del universo santayanista*, y en ese sentido es claramente una síntesis, en tanto que encrucijada o espacio textual de intereses, registros, repeticiones y avances de su trayectoria. Por otra parte, y aun siendo una novela de tesis, una novela marcadamente filosófica, esta obra pertenece, con todo, al género literario, e ilustra, así, esa "otra síntesis", esa zona franca o de libre confluencia entre dos culturas o cultivos diferentes, dos lógicas o reglas distintas, dos cánones y estatutos dispares. Santayana arriesgó su merecido, aunque polémico, prestigio con esta obra, dejando bien claro que la suya era una *filosofía fronteriza*. Así pues, y dado que en nuestro estudio se vienen cargando las tintas sobre algunos aspectos hermenéuticos o sobre el campo de las interpretaciones, nos parecía que la elección de esta novela era, hasta cierto punto, una elección coherente para detener nuestro itinerario.

Las *conclusiones* siempre suponen un ejercicio de reducción, pero al menos muestran con mayor transparencia la voluntad que ha operado en el autor desde el

inicio de su proyecto. Aunque su propósito no sea ese precisamente, también sirven para mostrar las insuficiencias y lagunas temáticas al término de la empresa. En nuestro caso, la lista de aquellas que han caído en nuestra cuenta podría ser extensa, pero sirva también como justificación el que la incorporación de todo aquellos aspectos que ahora mismo echamos en falta podría dar lugar a otro trabajo de la misma magnitud, si no mayor, que el que estamos presentando. En cualquier caso, y al término de estas páginas, creemos que estas conclusiones nos podrán autorizar para defender con mayor vigor la idea que lo provocó: *la necesidad de recuperar y devolver el reconocimiento que le corresponde a la obra de un pensador sin parangón en el panorama cultural de nuestros días.*

En cuanto a los *anexos*, no tienen más propósito que completar algunos aspectos del resto del estudio. El primero ofrece una *traducción inédita de un pequeño soliloquio de Santayana: "Hermes The Interpreter"*, que refuerza nuestra idea sobre las reflexiones hermenéuticas que atraviesan el discurso de Santayana. El segundo aporta un pequeño *glosario de términos* con el que ampliar y aclarar las definiciones de algunos conceptos o categorías que aparecen de manera recurrente en la filosofía de Santayana.

La *bibliografía* al final recoge de la manera más exhaustiva posible aquellas fuentes de y sobre George Santayana, además de algunas otras, que han sido utilizadas, directa o indirectamente, para la elaboración de este trabajo.

III. En cuanto a los aspectos formales, conviene hacer ciertas precisiones. Aunque para la elaboración de este trabajo se han utilizado, como decíamos, las fuentes enumeradas en la bibliografía al final, los dos títulos que constituyen el soporte y el núcleo fundamental de nuestra tesis son, sin lugar a dudas, Scepticism and Animal Faith y The Realms of Being. No significa esto que el resto de ejemplares, tanto del autor como sobre el autor, no se hayan tenido en cuenta, sino que se ha querido

privilegiar deliberadamente a estas dos obras sobre el resto de su producción y de las exégesis acerca de la misma. Con todo, y aun intentando ser fieles al espíritu y a la letra de Santayana, condensar toda la riqueza de su pensamiento, reflejar la variedad de matices, recoger lo más granado de sus aforismos, transmitir la ironía de su discurso, capturar la elegancia de su expresión, comunicar, en fin, su manera propia de hacer filosofía es tarea poco menos que imposible en un trabajo de esta índole. Si hemos acudido en exceso a la cita literal de Santayana, sirva como excusa lo cautivador de su prosa. Más de un crítico ha afirmado, con razón, que lo difícil al trabajar con Santayana es dejar de citarlo. En este sentido, valga este estudio, al menos, como una invitación a la lectura directa de Santayana.

Aun a riesgo de hacer más compleja la lectura de estas páginas, hemos optado, cuando ha sido posible, por acudir al idioma original del autor. Lo que se pierde en agilidad expositiva, se gana así en rigor y fidelidad a la obra. En cuanto a las citas a pie de página, hay que señalar que, sin ser imprescindibles para la comprensión del estudio en conjunto, aportan datos interesantes en ocasiones, fundamentan algunas afirmaciones y completan, dando entrada a otros criterios y opiniones, nuestra peculiar lectura, compensando en alguna medida su parcialidad y subjetividad. A lo largo de estas páginas, se ha hecho uso, además, de dos códigos: un sistema de abreviaturas para las obras de Santayana, de manera que se pueda conocer el lugar que el texto seleccionado o mencionado ocupa en su correspondiente obra mientras se cita, evitando acudir al pie de página y haciendo, pues, menos farragosa la lectura; los asteriscos que acompañan en alguna ocasión a determinados conceptos remiten al anexo del glosario, proporcionando algunas definiciones complementarias sobre el término, que ilustran, cuanto menos, las diferencias y las repeticiones en el empleo de algunos de estos vocablos.

Confesaremos, finalmente, que la búsqueda y obtención de las fuentes, primarias y secundarias, reseñadas al final ha sido fruto de algunos años de tarea obstinada, cuya dificultad se vio aumentada por la ausencia casi total de obras de Santayana en España. Todavía hoy continúa tal ausencia, apenas mermada por el

empeño notable de unos pocos.

Pero este tipo de búsquedas pierde bastante importancia cuando se enmarcan, como lo hacen para el autor de este estudio, en otra búsqueda mayor e innombrable, aquella que otorga toda su dignidad y su vigencia a la filosofía. Sirvan estas páginas como un pequeño tributo a esa tarea.

## ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE SANTAYANA

(Por orden cronológico de publicación)

- SB** The Sense of Beauty (1896)
- IPR** Interpretations of Poetry and Religion (1900)
- LR** The Life of Reason, or the Phases of Human Progress (1905)
- LR-RCS** Reason in Common Sense
- LR-RS** Reason in Society
- LR-RR** Reason in Religion
- LR-RA** Reason in Art
- LR-RSC** Reason in Science (1906)
- TPP** Three Philosophical Poets (1910)
- WD** Winds of Doctrine (1913)
- EGP** Egotism in German Philosophy (1915)
- COUS** Character and Opinion in the United States (1920)
- LE** Little Essays (1920)
- SE** Soliloquies in England and Later Soliloquies (1922)
- SAF** Scepticism and Animal Faith (1923)
- DL** Dialogues in Limbo (1926)
- PSL** Platonism and Spiritual Life (1927)
- RB** Realms of Being (1927-1940)
- RB-RE** The Realm of Essence (1927)
- RB-RM** The Realm of Matter (1930)
- RB-RT** The Realm of Truth (1938)
- RB-RS** The Realm of Spirit (1940)
- GTB** The Genteel Tradition at Bay (1931)
- STTMP** Some Turns of Thought in Modern Philosophy (1933)
- LP** The Last Puritan (1936)
- OS** Obiter Scripta, ed. J. Buchler y B. Schwartz (1936)

- PS** Philosophy of Santayana, ed. I. Edman (1936)
- PGS** The Philosophy of George Santayana, ed. P. A. Schilpp (1940)
- GC** A General Confession (1940)
- AMS** Apologia Pro Mente Sua (1940)
- PP** Persons and Places (1944-1953)
- PP** Persons and Places: The Background of My Life (1944) Vol. I
- MS** The Middle Span (1945). Vol. II
- HW** My Host the World (1953). Vol. III
- ICG** The Idea of Christ in the Gospels (1946)
- AT** Atoms of Thought, ed. I. Cardiff (1950)
- DP** Dominations and Powers (1951)
- Letters** The Letters of George Santayana, ed. D. Cory (1955)
- ELC** Essays in Literary Criticism, ed. I. Singer (1956)
- IW** The Idler and His Works and other Essays, ed. D. Cory (1957)
- AFSL** Animal Faith and Spiritual Life, ed. J. Lachs (1967)
- GT** The Genteel Tradition: Nine Essays by G. Santayana, ed. Douglas L. Wilson. (1967)
- GSA** George Santayana's America, ed. J. Ballowe (1967)
- BR** Birth of Reason and Other Essays, ed. D. Cory (1968)
- SA** Santayana on America. ed. R. C. Lyon (1968)
- SCW** Selected Critical Writings of George Santayana, ed. N. Hefrey (1968)
- POML** Physical Order and Moral Liberty, ed. J. y S. Lachs (1969)
- LSP** Lotze's System of Philosophy, ed. P. G. Kuntz (1971)
- Poems** The Complete Poems of George Santayana, ed. W. G. Holzberger (1979)



CUADRO CRONOLOGICO

FECHA	VIDA	OBRA	O B R A S COETANEAS
1863	Nace el 16 de diciembre en Madrid		<u>Utilitarismo</u> , de J. S. Mill.  <u>El origen del hombre</u> , de Darwin en el 71.
1872	Viaja con su padre a Boston para vivir allí con su madre.		<u>El nacimiento de la tragedia</u> , de Nietzsche.
1874-1886	Asiste a la Latin School de Boston. En el 82 ingresa en Harvard. En el 83 regresa por primera vez a España.		<u>Curso de filosofía</u> , de Dühring, en el 75. <u>Principios de psicología</u> : W. James en el 78. <u>Anti-Dühring</u> , de Engels en el 79. <u>La gaya ciencia</u> , de Nietzsche. <u>Lógica</u> , de Wundt, en el 83.
1886-1888	Recibe el título B.A. Summa cum laude. Comparte con C. A. Strong la Walter Fellowship para estudiar en Alemania. Viaja por Europa y estudia en Berlín.		<u>Ética</u> , de Wundt, en 1886. <u>Feuerbach</u> , de Engels, en 87
1889-1892	Concluye en Harvard su tesis dirigido por J. Royce. Se incorpora en Harvard como profesor de filosofía.	Tesis: <u>Lotze's System of Philosophy</u> . Colaboraciones en revistas: "Mind", "Harvard Monthly", "International Quarterly"	<u>Sistema de filosofía</u> , de Wundt. <u>Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia</u> , Bergson. 1890: Frazer: <u>La rama dorada</u> .

## CUADRO CRONOLOGICO

1893	Muere su padre		<u>Apariencia y Realidad</u> , Bradley.
1894		<u>Sonnets and Other Verses</u>	
1896		<u>The Sense of Beauty</u>	<u>Materia y Memoria</u> , de Bergson.
1896-1897	Estudia en Cambridge. Conoce a B. Russell, G. E. Moore y Mc Taggart.	Edición ampliada de los <u>Sonetos</u> y de <u>El Sentido de la Belleza</u> .	
1898-1900	Profesor ayudante en Harvard.	<u>Lucifer</u> , en el 99. <u>Interpretations of Poetry and Religion</u> , 1900.	<u>La interpretación de los sueños</u> , de Freud, en 1900.
1901-1906	Año sabático entre 1904-5. En 1905-6, un año como "exchange Professor" en la Sorbona de Paris.	1901: <u>A Hermit of Carmel and Other Poems</u> . Edición consecutiva de los 5 vols. de <u>The Life of Reason</u> .	<u>Principios de la Matemática</u> , Russell; <u>Principia Ethica</u> , de Moore, en 1903. <u>Teoría de la relatividad restringida</u> , de Einstein.
1907-1911	Nombrado "full professor" en Harvard. En el 11 fallece su madre. Renuncia a la enseñanza y a los EEUU.	1910: <u>Three Philosophical Poets: Lucretius, Dante, Goethe</u> .	1907: <u>La evolución creadora</u> , de Bergson; <u>Pragmatismo</u> , de W. James. 1910: <u>Principia Mathematica</u> , Russell y Whitehead.
1912-1913	España, París, Berlín.	<u>Winds of Doctrine</u> , en 1913.	<u>El neorealismo</u> , vol. colectivo de autores americanos. 1913: <u>Del sentimiento trágico de la vida</u> , Unamuno.

## CUADRO CRONOLOGICO

1914-1919	Se instala en Oxford.	<u>Egotism in German Philosophy</u> , 1915.	<u>Teoría General de la Relatividad</u> , de Einstein en 1915. <u>Curso de Lingüística General</u> , de Saussure, en 1915. 1916: <u>La Decadencia de Occidente</u> , Spengler. <u>Introducción al Psicoanálisis</u> , Freud en el 18. <u>La Filosofía del Atomismo Lógico</u> , Russel en 1919.
1920-1922	Inicia una serie de viajes por Francia, España, Italia y Suiza. Participa en la polémica del realismo.	"Three Proofs of Realism" en <u>Essays in Critical Realism; Character and Opinion in the United States</u> , en 1920. En el 22: <u>Soliloquies in England and Later Soliloquies</u> .	1921: <u>Tractus Logicus-philosophicus</u> , de Wittgenstein. 1922: <u>La Decadencia de Occidente</u> , de Spengler.
1923-1939	Se establece en Roma definitivamente. Elabora su obra filosófica de madurez.	1923: <u>Scepticism and Animal Faith</u> . 1925: <u>Dialogues in Limbo</u> . De 1927 a 1940 publica <u>The Realms of Being</u> . 1933: <u>Some Turns of Thought in Modern Philosophy</u> . <u>The Last Puritan</u> , en 1936.	Schlick funda "el círculo de Viena" en 1924. <u>Ser y Tiempo</u> , de heidegger en 1927. <u>Proceso y Realidad</u> , de Whitehead en 1929. <u>Fenomenología trascendental</u> , Husserl, 1934. <u>Lógica</u> , de Dewey en 1938.

## CUADRO CRONOLOGICO

1940-1954	Se instala en una residencia de monjas durante sus últimos años. Muere en Roma el 26 de septiembre de 1952.	En el 45 comienza su autobiografía <u>Persons and Places</u> . 1946: <u>The Idea of Christ in the Gospels</u> . 1951: <u>Dominations and Powers</u> . 1953: <u>My Host the World</u> , último vol. de su autobiografía, póstumo por voluntad de S.	1943: <u>El Ser y la Nada</u> , de Sartre. 1947: <u>Carta sobre el humanismo</u> , de Heidegger. 1949: <u>Las estructuras elementales del parentesco</u> , de Lévi-Strauss. Parsons: <u>El sistema social</u> , 1951. 1953: <u>investig. filosóficas</u> , Wittgenstein. Husserl: <u>La crisis de la ciencia europea</u> , en 1954.
1954-1969	El albacea de su obra es D. Cory.	Se editan varios vols. de escritos no publicados, así como su correspondencia.	1957: Passmore, <u>A hundred years of philosophy</u> . Chomsky: <u>Las estructuras sintácticas</u> . 1960: <u>Verdad y Método</u> , Gadamer. 1969: <u>Diferencia y repetición</u> , Deleuze.
1970-1992		Se inicia la edición anual de <u>Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society</u> en 1983. En 1986 se inicia en EEUU la edición crítica de la obra completa de Santayana. En 1989 se proyecta el rodaje de una película basada en <u>The Last Puritan</u> . Mayo de 1992: Primer Congreso Internacional sobre Santayana, en Avila.	1970: Jacob, <u>La lógica de lo viviente</u> . 1973: <u>La transformación de la filosofía</u> , Apel. 1975: Ricoeur, <u>La metáfora viva</u> .

# CAPITULO I. GEORGE SANTAYANA: SEMBLANZA DE SU VIDA Y DE SU OBRA

## 1. BREVE HISTORIA DE UNA VIDA

Antes de iniciar el estudio en profundidad de aquellas obras y temas centrales de Santayana que ocuparán buena parte de este trabajo, será conveniente familiarizarnos con las circunstancias que confluieron en sus trabajos y sus días, y que determinaron poderosamente tanto la vocación elegida como las orientaciones filosóficas adoptadas.

Que la vida de un autor no está desmembrada de su obra, como no lo están el haz y el envés de una hoja, es un tópico que no merece mayores consideraciones. Pero no por ser tópico deja de ser menos cierto, y lo que interesa señalar en cualquier caso no es este hecho en sí, sino qué tipo de relación se da entre ambos términos, y qué medida de fuerza, de tensión o de equilibrio mantiene el uno sobre el otro. Hay autores de cuya vida suelen dar cuenta aspectos anecdóticos, pero sintomáticos: el filósofo que pule pensamientos con la misma meticulosidad y paciente transparencia con la que pule lentes, el pensador que impone a sus paseos diarios un carácter tan sistemático como el recorrido de sus especulaciones, etc... En el caso de Santayana, si tenemos que señalar algún hecho notable de su obra como reflejo en su vida, hablaremos necesariamente de su *nomadismo*. Efectivamente, de la misma manera que su obra cruzó siglos de historia, pasó de Occidente a Oriente, cambió de género literario, y fue simultaneada con una prolífica correspondencia dirigida a familiares, amigos, intelectuales, etc... su vida también atravesó dos siglos, dos guerras mundiales, dos continentes (el viejo y el nuevo) para alcanzar los cuales Santayana atravesó el Atlántico cerca de cuarenta veces. Y sin embargo, no resulta fácil identificar a Santayana como una persona de acción en el sentido estricto de la palabra, y a su filosofía, como un programa para la acción en el mundo. Sin descartar estos



elementos, veremos que su filosofía es algo más y algo menos que todo esto.

*Con frecuencia se ha calificado a Santayana de pensador errante, de exilado, de extraño.* Sin duda, esa fama no le es del todo inmerecida. Dice de él Savater<sup>1</sup>: "Se supo a la vez próximo y errante, huérfano y heredero. Vivió de un peculiar modo desvaído, como si no fuera del todo de ninguna parte, y los hombres que le vieron pasar entre ellos con sobrio y ceremonioso distanciamiento nunca le tuvieron por uno de los suyos. (...) Más que exilado, más que viajero o vagabundo, Santayana fue uno que estaba de paso." Acompañando a las notas de este perfil, se suele caracterizar a Santayana como un *pensador solitario*. Pero la soledad, atributo al que ninguno podemos escapar, y condición propia del pensador de fondo o filósofo, puede entenderse como aislamiento (soledad privada o ensimismada) o como independencia deliberada (soledad pública o en sociedad). No creemos que lo primero, que desemboca irremediamente en un solipsismo extremado, fuera el caso de Santayana. Sí nos inclinamos a pensar más bien que lo que Santayana se dedicó a cultivar fue su sentido de la independencia, su no adscripción a ninguna patria, a ninguna escuela, a ninguna religión, lo que le permitía de paso mantener una relación escéptica pero amistosa con todas ellas. Pero en definitiva lo que importa no es tanto la soledad en sí, paradójicamente una compañía con la que no podemos dejar de contar, sino la gestión de esa soledad, los productos que genera, los desafíos que presenta, las aventuras a las que invita. La vida de Santayana no es, pues, sino la historia de una soledad que quiso compartir con nosotros a través de su voluminosa obra.

### 1.1. SANTAYANA EN LA ENCRUCIJADA.

Aunque en buena parte de la obra de Santayana se pueden encontrar elementos biográficos, apuntes de la época, retratos, críticas sociales, polémicas del momento,

---

<sup>1</sup> SAVATER, F. "Santayana, huésped del mundo", en Instrucciones para olvidar el Quijote. Madrid: Taurus, 1985, 55. Cfr. también, entre otros, IZUZQUIZA, I.: "El filósofo errante", cap. I de George Santayana o la ironía de la materia. Barcelona: Anthropos, 1989, 23-66.

recreaciones literarias de su universo particular, dedica expresamente una trilogía bajo el título genérico de Persons and Places<sup>2</sup> a relatar su autobiografía. Esta biografía, compuesta por los volúmenes Persons and Places: The Background of My Life, The Middle Span y My Host the World publicados entre 1944 y 1952, pero iniciados casi veinte años antes, constituye una crónica sumaria y un fresco impresionista de las escenas y caracteres que más marcadamente poblaron el paisaje vital de Santayana.

Cuando Santayana decide redactar estos títulos su obra mayor estaba prácticamente terminada, quedando agrupada en los quince volúmenes de la llamada Triton Edition (1936-1940), edición limitada que incluía la casi totalidad de su obra. Así pues, esta autobiografía, con la que Santayana estrena un nuevo género que sumar a los ya experimentados anteriormente, responde a la necesidad de juntar los fragmentos de su dilatada trayectoria, de recoger las redes que desde su nacimiento, y aun antes que éste, habían sido lanzadas como proyecciones de su yo con las que atrapar el mundo y hacerlo inteligible o, cuanto menos, habitable. Santayana aquí se regala con la ocasión de ordenar su propio cosmos, de lanzar una mirada desprendida e irónica hacia su propia figura, como si se tratara de un personaje más de entre la amplia galería de quienes conoció. Y aunque el género adoptado para ello sea distinto, el estilo permanece invariable, porque *Santayana es, ante todo, un pensador impresionista, un cazador de imágenes e impresiones con las que sugiere formas nuevas de percibir la realidad, lo que jugará un papel notable en sus modos de hacer filosofía.*

Pero no quisiera caer aquí en la tentación de emular al propio Santayana. En este, y en el siguiente apartado, presentaré de manera muy sucinta algunos de los acontecimientos más relevantes en la vida de Santayana, siguiendo los *tempos* que él mismo establece en su cronología. En la primera página de Persons and Places (1944),

---

<sup>2</sup> Utilizaremos la edición siguiente: Persons and Places: Fragments of Autobiography, ed. por WILLIAM G. HOLZBERGER y HERMAN J. SAATKAMP, Jr. Esta edición crítica es el volumen primero del proyecto de publicación de las obras completas de Santayana: The Works of George Santayana. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 1987.

Santayana presenta sus credenciales genealógicas:

A document in my possession testifies that in the parish church of San Marcos in Madrid, on the first January, 1864, a male child, born on the sixteenth of the previous December, at nine o'clock in the evening, at No. 69 Calle Ancha de San Bernardo, was solemnly christened; being the legitimate son of Don Agustín Ruiz de Santayana, native of Zamora, and of Doña Josefina Borrás, native of Glasgow; his paternal grandparents being Don Nicolás, native of Badumes, in the province of Santander, and Doña María Antonia Reboiro, native of Zamora; and his maternal grandparents being Don José, native of Reus, Catalonia, and Doña Teresa Carbonell, native of Barcelona. The names given him were Jorge Agustín Nicolás, his godparents being Don Nicolás Ruiz de Santayana, and Doña Susana Sturgis (...) (PP, 3)

Así pues, George Santayana nació en Madrid en 1863. Hijo de padres españoles, Santayana mismo conservó oficialmente la nacionalidad española toda su vida a pesar de su distanciamiento geográfico del país de origen y de su cosmopolitismo. *Avila, la ciudad con la que mantuvo los lazos familiares más directos y constantes, fue para Santayana una atalaya u observatorio privilegiado desde donde observar el mundo en las paradas de su continuo trasiego.*<sup>3</sup>

Dando inicio a lo que denomina su "confesión general" Santayana se pregunta, adelantándose a nuestros inevitables interrogantes, y poniéndonos sobre la pista de algunos de los temas que abordaremos en adelante:

How came a child born in Spain of Spanish parents to be educated in Boston and to write in the English language? The case of my family was unusual. We were not emigrants, none of us ever changed his country, his class, or his religion. But special circumstances had given us hereditary points of attachment in opposite quarters, moral and geographical (...) My philosophy in particular

---

<sup>3</sup> Tal es el hilo conductor de la magnífica tesis doctoral (Facultad de Filología, Universidad de Salamanca, 1987) realizada por GARCÍA MARTÍN, PEDRO (1989): El sustrato abulense de Jorge Santayana, Avila: Diputación Provincial de Avila, Institución Gran Duque de Alba. El interés principal de esta tesis reside en la recuperación y la anotación crítica de un copioso número de cartas inéditas de Santayana a su familia en Avila, así como más de un centenar de las que recibió de su padre desde España, y que subrayan las filiaciones y conexiones nunca del todo perdidas del filósofo español con su país de origen.



may be regarded as a synthesis of these various traditions, or as an attempt to view them from a level from which their several deliverances may be justly understood. (PGS-GC, 3)

Tanto su padre como su madre pertenecieron a familias de funcionarios en las islas Filipinas. Ambos, padre y madre, cada uno de ellos separadamente, pasaron muchos años en el Este. De su padre cuenta que estudió el país y los nativos, que había dado la vuelta al mundo tres veces y que en sus visitas a Inglaterra y a los Estados Unidos se había sentido impresionado por la energía de esas naciones. Discípulo de un pintor de Goya, traductor de las tragedias de Séneca al verso español, sus experiencias transmarinas no cayeron en cabeza vacía. "The sea itself, in those days, was still vast and blue -nos dice Santayana- and the lands beyond it full of lessons and wonders". A pesar de que él mismo realizó treinta y ocho cruceros, sus viajes nunca le llevaron "far from the frontiers of Christendom or of respectability." (PGS-GC, 4)

También la figura de su madre perteneció al mismo exótico paisaje. Su padre, José Borrás, había sido discípulo de Rousseau, un entusiasta y un errabundo, que le enseñó el respeto hacia la razón pura y las ideas republicanas. Pero el temperamento de su hija era frío y estoico, más que ardiente. En Manila conoció a George Sturgis, norteamericano, con el que contrajo su primer matrimonio. En caso de viudez, que sucedió en 1857, su madre había prometido llevar a sus cuatro hijos a Boston.

En un viaje a Madrid que su madre realizara en 1862 para una visita supuestamente temporal, se casó con su padre, Agustín Santayana. Sin embargo, como la educación de sus hijos había sido planeada para que tuviera lugar en América, varios posibles proyectos y combinaciones fueron rechazados y terminaron en separación.

Su madre, pues, volvió a Estados Unidos con sus hijos, y su padre y él permanecieron en España. Pero el tipo de educación aquí, lejos de ser brillante,

decidió a su padre a llevarlo a Boston en 1872, donde lo dejó a los nueve años bajo la tutela de su madre. Transcurridos once años, en 1883 vuelve por primera vez a España a visitar a su padre, con quien había mantenido una numerosa correspondencia, inaugurando una serie de viajes que serían frecuentes (casi un viaje por año a Europa desde América) hasta su retiro en Roma, ya en la madurez, cuando voluntariamente abandona la carrera profesional.

En los veranos que Santayana pasó con su padre, ambos discutieron las carreras que le podrían convenir. Por entonces, según nos cuenta, se sentía como un extranjero en España. El idioma inglés, que Santayana pronto dominó con maestría y brillantez, se había convertido en su único posible instrumento y apartaba deliberadamente todo cuanto podía confundirle en ese medio. Pero al mismo tiempo, en un momento en que sus estudios en Harvard resultaban ciertamente prometedores, "my natural affinities were elsewhere. Moreover, scholarship and learning of any sort seemed to me a means, not an end. I always hated to be a professor." De aquí se desprende una paradójica consecuencia, puesto que "in renouncing everything else for the sake of English letters I might be said to have been guilty, quite unintentionally, of a little stratagem, as if I had set out to say plausibly in English as many things as possible." (PGS-GC, 6-7)

Los cuadros descritos por Santayana en estos "fragmentos de autobiografía" se dirían extraños de la mejor novelística costumbrista, de no ser desmentida la ficción por la veracidad de los hechos protagonizados por una galería de tipos reales. Los lazos más fuertes que mantiene con su familia los establece con su hermanastra Susan, diez años mayor que nuestro filósofo. Susana fue una católica devota, si no un tanto fanática, lo cual creó no pocas tensiones con el resto de su familia, que era protestante. Fue Susana la que se cuidó de que Santayana creciera en el credo católico, aunque lo que para Santayana llegaron a ser auténticos "fairy tales", cuentos de hadas, para Susana eran verdades literales. Tras un frustrado intento de entrar como monja en un

convento,<sup>4</sup> Susana regresó a España para vivir con el padre de Santayana, hasta que a una edad ya madura se casó con un viudo español, padre de seis hijos. Santayana los visitaba cada vez que frecuentaba España, sin dejar de sorprenderse por los cambios operados en Susan, que se iba transformando en una mujer ordinaria y descuidada. La conexión que Santayana mantuvo con Susana no la llegó a tener con ningún miembro más de su peculiar familia, lo cual favoreció, sin duda, sus condiciones de "pájaro solitario".

Santayana ingresó en Harvard como estudiante en 1882, participando de manera activa en la vida académica, y cultivando algunas amistades, cuyo recuerdo le da pie para salpicar su relato de reflexiones sobre el llamado *american way of life* y sobre el fenómeno del *melting-pot* (PP, 94) (véase al final de este trabajo, el capítulo: "Una síntesis: El último puritano"), temas recurrentes en muchos de los escritos de su trayectoria literaria. Los estudios de Santayana pronto se orientaron hacia la filosofía, y la influencia de profesores como Josiah Royce y William James, a pesar de sus discrepancias en temperamento y opiniones, fue notable. El mismo James influiría en el presidente Eliot para que Santayana ocupara un lugar en la Facultad.

En 1887, antes de llegar ser profesor en Harvard, Santayana había rivalizado con Strong para obtener una beca (Walker Fellowship) con el fin de estudiar dos años en Berlín, compartiendo ambos finalmente la cuantía de dicha beca. En 1888 Santayana regresó a Harvard para finalizar sus estudios bajo la dirección de Royce, completando su tesis doctoral sobre un tema hacia el que no mostraba excesivo entusiasmo - Lotze's System of Philosophy, publicado póstumamente en 1971 por P. G. Kuntz- ya que hubiera preferido guiar su ensayo hacia la figura de Hegel, al que con cierta frecuencia visitará en sus especulaciones. De ese período comenta Santayana: "I began to prepare for my retirement from teaching before I had began to

---

<sup>4</sup> En el capítulo de sus memorias dedicado a su hermana Susan, Santayana relata la siguiente anécdota, ciertamente significativa: Regresando un día juntos de la iglesia, le comentó a Susan que encajaba mejor que ella en el claustro, a lo que ella replicó: "You have one of the things required. You are detached." (PP, 90)

teach." (PP, 260)<sup>5</sup>

## 1.2. UN CAMBIO DE CORAZÓN.

A la edad de treinta años, en 1893, Santayana atraviesa una suerte de crisis o giro vital que se manifiesta en lo que denomina un "*cambio de corazón*" y una "*metanoia*" filosófica. Se trata de un desplazamiento o transición desde la perspectiva ingenua de la juventud hacia el desencanto de la edad madura. La actitud eremítica, el sentido de la frugalidad, el desarraigo esencial que en Santayana se encontraban de forma latente, se agudizan a partir de esta mudanza de los sentimientos, en parte provocada por tres acontecimientos relevantes: la sensación de todo un mundo que se desvanece ante sus ojos, el reflejo de la muerte de su padre en sí mismo, y la boda de su hermana Susan como signos de claudicación y debilidad ante el mundo.

En 1896 Santayana pasó un año sabático como "*advanced student*" en el King's College de Cambridge (Inglaterra). Hacia Inglaterra llegó a sentir Santayana una peculiar afinidad y simpatía, visitándola en sucesivas ocasiones, y rindiéndole un homenaje especulativo en sus *Soliloquies in England* (1922). En Inglaterra conoció a Bertrand Russell, a través de su hermano mayor, John Francis Stanley, Lord Russell, con el que mantuvo una estrecha amistad, y que pareció servirle de inspiración para el personaje de su novela *The Last Puritan* (1936), Jim Darnley (Lord Jim). Los juicios de Bertrand Russell sobre Santayana no son del todo favorables. De él dice en sus *Portraits from Memory and Other Essays* (1956):

Podía admitir, en sus admiraciones, desde los antiguos griegos a los modernos italianos, incluyendo a Mussolini. Pero era incapaz de sentir sincero respeto por nadie que se encontrase al norte de los Alpes. Mantenía que sólo los pueblos mediterráneos son capaces de llegar a la contemplación y que, por

---

<sup>5</sup> En una de las máximas que Santayana dejó sin publicar, escribe: "There are three traps that strangle philosophy: the Church, the marriage-bed, and the professor chair". GROSSMAN, M.: "Unpublished Santayana Manuscripts". *The Journey of Philosophy*, 61: 1, 1964, 68.

consiguiente, sólo ellos pueden llegar a ser verdaderos filósofos. Las filosofías alemana e inglesa eran para él esfuerzos vacilantes de razas inmaduras. De los países del norte, lo que le gustaba eran los atletas y los hombres de negocios. Era muy amigo de mi hermano, que no había hecho ningún intento para penetrar en los arcanos filosóficos. Pero ante mí, como ante otros filósofos nórdicos, adoptaba una actitud de piedad benévola, por haber intentado algo fuera de nuestro alcance. Sin embargo, esto nunca entorpeció nuestras buenas relaciones, pues mi autosuficiencia patriótica era completamente igual a la suya.<sup>6</sup>

En 1898 Santayana fue propuesto como profesor asistente durante cinco años, cargo que se le renovó durante cuatro años más, hasta convertirse en "*full professor*". Antes de eso, los dos últimos años los pasó fuera de América: el primero, un año sabático en Italia y en el Este; el segundo en París, en un intercambio en la Sorbona. Durante treinta años, en un rango u otro, el nombre de Santayana había pertenecido al catálogo de Harvard. Sin embargo, esta larga carrera había sido, a juicio del propio Santayana, lenta e insegura, hecha en una atmósfera de favores tramados y desconfianza.

My relations with President Eliot and with other influential persons had always been strained. I had disregarded or defied public opinion by not becoming a specialist, but writing pessimistic old-fashioned verses, continuing to range superficially over literature and philosophy, being indiscernibly a Catholic or an atheist, attacking Robert Browning, prophet of the half-educated and half-believing, avoiding administrative duties, neglecting the Intelligentsia (...) (PP, 395)

Cuando Santayana había alcanzado una cierta celebridad, primero como poeta y después como filósofo, y cuando su carrera profesional se había consolidado definitivamente en Harvard, se encuentra, por utilizar una expresión que recupera de Dante, cruzando la frontera que se sitúa "en la mitad del camino", dando por

---

<sup>6</sup> RUSSELL, B.: "George Santayana" en *Retratos de Memoria y otros ensayos*, Madrid: Alianza, 1976, 94. Añade más adelante: "Por mi parte, nunca pude tomar muy en serio a Santayana como filósofo profesional, aunque creo que ha desempeñado una función útil al sacar a la luz, como crítico, puntos de vista que hoy no son corrientes. El ropaje americano con el que aparecen sus obras oculta algún tanto el carácter extremadamente reaccionario de su pensamiento." Ibid, pp. 95-96

terminada felizmente su carrera oficial y "zanjando cuentas con el universo". En 1911, a la edad de 50 años, tras la muerte de su madre y con una situación económica que le permitía vivir con cierta solvencia, Santayana parte de América por última vez. Dando por finalizada su etapa de profesor, comienza a cultivar de nuevo en Europa su aspiración tanto tiempo buscada de convertirse en estudiante.

Tras un largo periplo de ocho años, y una vez asentado en Roma definitivamente, Santayana irá alumbrando durante más de doce años la que se puede considerar su obra filosófica más importante: el cuarteto de The Realms of Being (1927-1940) precedido por Scepticism and Animal Faith (1923). Antes de madurar esa vasta obra, sus ojos se han imbuido de paisajes exóticos cercanos a Oriente: el sur de Italia, Egipto, Damasco, Grecia, lugares que cierran el círculo de viajes emprendidos por Santayana desde su infancia, conduciéndole final y emblemáticamente a la ciudad eterna, al espacio de los orígenes, al centro donde convergen los caminos: Roma. Aquí renuncia Santayana a viajar, "where I may still continually travel in thought to all ages and countries and enjoy the divine privilege of ubiquity without moving from my fated centre of gravity and equilibrium." (PP-HW, 467)

Tras algunos primeros y frustrados intentos de residir en Avila, la Riviera francesa, Cortina, Venecia, Santayana detiene su itinerario en Roma, donde los aposentos de un hotel se convierten en su hogar desde 1920 hasta 1939, año en el que traslada su residencia definitivamente al Hospital de las Hermanas Azules, puesto que lo avanzado de su edad - 77 años- aconseja algunos cuidados. Durante esos años, Santayana elabora ese mosaico en forma de memoria juntando las piezas de cuantas personas y lugares conoció, *reconociéndose un espectador perplejo de sí mismo y de sus circunstancias, un escéptico viajero accidentalmente de paso por un mundo inhumano, aunque habitado por el hombre*. En 1952 Santayana murió solitario, con una muerte tan discreta como su propia vida; lo último que escribió, como una tarjeta postal legada a sus congéneres a modo de despedida, fue la traducción del poema "Ambra" de Lorenzo de Medicis al idioma inglés, tal vez el único territorio que dominó o, si se prefiere, por el que fue dominado totalmente.

## 2. TRAYECTORIA FILOSOFICA

Seguramente esta apretada síntesis biográfica de Santayana quedaría incompleta, si a ella no le añadiéramos lo que por méritos propios le corresponde, esto es, una presentación, por mínima que sea, de su extensa obra elaborada. Esta obra, además, mantiene una estrecha correspondencia con su trayectoria vital, hasta el punto de que una y otra se determinan poderosamente. Podemos afirmar con toda certeza que en el caso de Santayana el marco físico queda reflejado con cierta nitidez en el espacio mental a través de sus escritos, de manera que a grandes rasgos se pueden rastrear los desplazamientos de temas, intereses y preocupaciones mediante su itinerario geográfico.

Aun aceptando el tópico que afirma que un autor tan solo escribe una única obra en toda su vida, para el propósito que aquí concierne no me conformaré con esta fórmula reduccionista e intentaremos desmenuzar el extenso repertorio de obras de Santayana siguiendo un criterio cronológico, secundado y justificado, como dijimos, con criterios espaciales o geográficos. No quiera verse en esta línea temporal una secuencia evolutiva o de progreso. Antes bien, los cambios no necesariamente significan desarrollo o avance, sino también mutación, desplazamiento, ajuste y, a veces, retroceso. Por lo que se refiere a nuestro autor, su obra más madura coincide ciertamente con su edad madura, pero también encontramos algunos momentos atípicos, por aislados -The Last Puritan (1936), por ejemplo- o representativos de lo que podría considerarse cierto declive, por sus sesgo conservador -Dominations and Powers (1951) - escritos después de lo mejor de su obra.

Así, puestos a hacer distinciones, podemos apreciar *grosso modo* el conjunto de escritos de Santayana en dos etapas claramente diferenciadas que corresponde a lo que hemos llamado *años de aprendizaje y etapa de madurez*. La primera, además, se fragua prácticamente en América, con la salvedad, no poco relevante, de los viajes efectuados desde allí al viejo continente. La segunda corresponde propiamente a su distanciamiento de América y a su establecimiento en Europa. Entre una y otra se

puede observar un cambio de énfasis en los temas tratados, un cierto itinerario que recorre *pasajes distintos: estéticos, epistemológicos, religiosos, políticos...*, y un enfoque para abordar estos pasajes que se sitúa en la *zona limítrofe entre la literatura y la filosofía*, zona en la que las páginas de este trabajo efectuarán su anclaje repetidamente y desde las que se intentarán dilucidar las conexiones, derivas, tientos y registros de la una sobre la otra. Pero toda esta pluralidad de títulos y perspectivas que ofrece la obra de Santayana en su conjunto, nos permite apreciarla como *una polifonía que va introduciendo variaciones sobre una misma serie*. Por eso el mismo Santayana reconoce que "my philosophy has never changed." (PP, 167)

## 2.1. AÑOS DE APRENDIZAJE.

Aunque la obra poética de Santayana, aquella que desarrolla en su época más temprana, ya deja percibir los elementos claramente filosóficos del resto de su producción, esta pertenece a un momento de preocupación fundamentalmente esteticista. Santayana estrena su obra publicada como poeta con el libro Sonnets and Other Verses (1894), algo que la crítica filosófica al menos no juzgará con excesiva benevolencia. Sin embargo, su siguiente libro, The Sense of Beauty (1896), le servirá de carta de presentación como filósofo profesional. Este trabajo reúne las aportaciones de un curso de estética que Santayana había estado impartiendo en Harvard. Y aunque Santayana dirá más tarde que su redacción responde meramente a demandas académicas, dará lugar a un notable debate en su momento. En El sentido de la belleza, Santayana define la belleza como el sentimiento de placer derivado de la contemplación de un objeto, que proyecta en éste una cualidad del objeto en sí mismo y no nuestra simple reacción ante él. Para Santayana, además, la experiencia de la belleza supone la excelencia de la vida humana. Tesis ambas en las que en adelante introducirá matizaciones y análisis filosóficos diferentes, aunque *la consideración de la belleza como pasión y forma de conocimiento no dejará de ser tematizado por Santayana y actuará como uno de los hilos conductores de su obra*.



Cuatro años más adelante, Interpretations of Poetry and Religion (1900) supone la presentación de sus auténticas credenciales filosóficas, constituyendo un compendio de aquellas ideas-fuerza que van a caracterizar su obra de madurez. Una simple ojeada al índice ya resulta clarificadora en este sentido. En efecto, algunos de los capítulos versan sobre "Understanding, Imagination and Mysticism", "A Religion of Disillusion", "The Elements and Functions of Poetry", etc. Para Santayana, *poesía y religión vienen a coincidir en tanto que la primera es una suerte de estado religioso de "desasimiento" y la segunda deviene una forma de poesía aplicada a las urgencias de la vida*. Aunque los dogmas cristianos son literalmente falsos, no dejan de ser líricamente valiosos por las lecciones morales que de ellos se desprenden.

Cuando William James descalificó a esta obra de Santayana con la afirmación de que era "the perfection of rottenness" <sup>7</sup>, frase que no ha dejado de ser coreada por la crítica menos afín a su prosa, el nombre de Santayana era una promesa lejos del anonimato. A esas alturas, Santayana ya comenzaba a ser apreciado por la elegancia de su prosa y la brillantez de su pensamiento, pero este juicio favorable también encerraba un reproche difícil de eludir, porque la percepción de un mundo bajo la forma de ensueño suponía justamente eludir los compromisos de este mundo y aislarse en una esfera que ni siquiera ostentaba el estatuto metafísico de existencia real en un plano trascendental. De modo que esa extraña "*ambigüedad controlada*" <sup>8</sup> que

---

<sup>7</sup> PERRY, R. B., ed. (1935): The Thought and Character of William James, 2 vols., Boston: Little, Brown, vol. II, 270.

<sup>8</sup> El término se debe a GROSSMAN, M.: "Reality Revisited: The Controlled Ambiguity in Santayana's Realms." en CAWS, P., ed. (1980): Two Centuries of Philosophy in America. Oxford: Blackwell, 128-134. Grossman está apuntando a un tipo de ambigüedad que no es espontánea, sino producto de una estrategia deliberada, y que se encuentra "at the heart of the smiling sadness of the entire Santayana corpus." Otros autores aluden a la misma característica en otros términos. Así, Baker Brownell recoge "the elusive quality of his thought", en "Santayana, the Man and the Philosopher" en el vol. de Schilpp (PGS, 33). Interesa, en esta misma dirección, anotar la observación que Singer hace respecto del lenguaje como "textura abierta", según la expresión con la que F. Waismann define la "posibilidad de vaguedad", y de la que la filosofía de Santayana es un buen exponente. Cfr. SINGER, I. (1957): Santayana's Aesthetics. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 56. El mismo Santayana nos alerta de un desvío que puede sufrir esta ambigüedad, y nos previene contra el uso encubridor e interesado de lo que denomina "nombres-sábana" (RB, 838) Pero también Santayana, en fin, se pregunta: "¿Por qué no ha de ser vaga e imprecisa la inteligencia si el corazón está contento?" (DL, 123)

Santayana cultivaba entre las tendencias idealistas y pragmatistas de su época no acababan de entenderse con facilidad, y las sospechas o el desconcierto que recaían sobre nuestro autor se agravaban por el hecho insólito de concentrar algunos contrastes tan manifiestos como el de ser español de nacimiento y americano de residencia, católico por convención declarada y ateo por convicción manifiesta. Aunque todos estos aspectos aparentemente contradictorios irán encontrando una explicación plausible, como veremos, a la luz de las formulaciones filosóficas que irán germinando en su sistema de pensamiento.

El quinteto titulado The Life of Reason es publicado durante los años 1905-1906. Constituye una aproximación episódica a lo que Santayana denominó, utilizándolo como subtítulo, "The Phases of Human Progress". Santayana ofreció en este conjunto un fresco naturalista en el que da un amplio repaso a las instituciones humanas: sentido común, sociedad, religión, ciencia y arte. Considerada esta obra como una invitación vitalista a la acción, y en sintonía con el movimiento naturalista de la época, La vida de la razón fue saludada con entusiasmo, erigiéndose en una especie de Biblia para los jóvenes coetáneos. Pudiera verse en esta obra un giro radical respecto a las propuestas anteriores, pero como ya apuntamos, no se trata tanto de una inversión como de un cambio de énfasis o un desplazamiento desde un punto de vista determinado hacia otra perspectiva complementaria en un conjunto filosófico cuya complejidad y diversidad aumenta a medida que van apareciendo nuevos ensayos y reflexiones. De manera que *haríamos un flaco favor a la obra de Santayana si intentáramos encasillarla bajo una clasificación convencional que simplificaría inevitablemente toda la riqueza y pluralidad de posibles interpretaciones.*

Santayana define The Life of Reason como una "historia sumaria de la imaginación humana", distinguiendo expresamente aquellas fases de lo que Spencer llamaba coordinación de relaciones internas y externas, esto es, una adaptación de la imaginación y el hábito a acontecimientos materiales. El propósito aquí no era tanto describir a Dios o la naturaleza, sino más bien las ideas de Dios o la naturaleza ocasionadas en la mente humana. Y su interés no se centraba en estas ideas por sí

mismas como por su valor simbólico. *Se trataba de descubrir qué sabiduría es posible en un animal cuya mente es poética antes que literal. Siendo la razón una armonía entre diferentes pasiones e impulsos, muchos de ellos rivales, su función no consiste en condenar impulsos opuestos, sino en integrarlos e instrumentalizarlos de la forma más adecuada en las actividades de los individuos y de las sociedades.* Esta tesis le hacía más próximo a un enfoque pragmatista que a las posturas supuestamente solipsistas a las que se le adscribía. Con todo, como veremos, las diferencias que mantuvo con el movimiento pragmatista, y especialmente con W. James y Dewey fueron notables.

La siguiente obra que Santayana publicó aborda tres figuras de lo que para él constituyen ejemplos paradigmáticos de la *convergencia entre géneros distintos (poesía y filosofía)* con los que el mundo puede ser objeto de reflexión o de expresión filosófica. Así, en 1910, poco tiempo antes de abandonar América definitivamente aparece Three Philosophical Poets: Lucretius, Dante, Goethe. Ciertamente, Santayana pone aquí más el acento en los aspectos filosóficos que en los meramente poéticos, aunque su pretensión es mostrar la interrelación entre unos y otros. La elección de estos tres autores no debe sorprendernos, pues constituyen referencias continuas e influencias decisivas en los escritos de Santayana. Cada uno de ellos fue un poeta excelente, y cada uno representaba un tipo de filosofía o visión del mundo diferente. Lucrecio, al que Santayana se confiesa muy cercano, defendió un naturalismo que combinaba el materialismo en la ciencia natural y el humanismo ético. Dante ofrece una amplia y distante perspectiva racional que organiza los planos celeste, terrestre e individual. Goethe sintetiza la visión romántica de los filósofos que mantienen una fe mística en la voluntad y en la acción. Subyaciendo al análisis de estas figuras, *Santayana plantea una cuestión nodal para el conjunto de sus escritos y para mis tentativas a lo largo de este trabajo: "¿Buscan los poetas, en el fondo, una filosofía? ¿O es la filosofía, en última instancia, sólo poesía?"*<sup>9</sup> La respuesta que da a este

---

<sup>9</sup> SANTAYANA, G. (1969): Tres Poetas Filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe. Trad. de José Ferrater Mora. Buenos Aires: Losada, tercera ed., p. 15.

interrogante no debe pasarnos por alto porque arroja claves importantes para la interpretación del conjunto de su pensamiento. Sirva como preludio, la siguiente observación: *Para Santayana, no hay nada poético en una filosofía concebida como una búsqueda sistemática de la verdad. Ahora bien, la "visión" que revela la filosofía, una vez alcanzada, es sublime y descubre un orden, intuitivo o teórico, que los poetas se esfuerzan en alcanzar con el artilugio del lenguaje.*

Esta obra, que es la última de su etapa americana, constituye para nosotros, al mismo tiempo, la que cierra de alguna forma sus *"años de aprendizaje"*, dando paso a su período de plena madurez. Pero antes de proseguir, debemos responder a dos cuestiones que surgen al hilo del brevariario que venimos esbozando: ¿Es posible ver en esta clasificación un criterio excesivamente artificial? ¿Coinciden rigurosamente el espacio del nuevo continente con el período de formación, así como el espacio del viejo continente con la etapa filosóficamente más fértil? Las razones para pensar en ello no son triviales, y se pueden justificar de dos maneras: Por una parte, Santayana pasó en Boston y Harvard, fundamentalmente, sus primeros años de formación académica, primero, y de "profesión académica", más adelante. La conversión o inversión filosófica sufrida mediante lo que denominó *"metanoia"* le proporcionó el paso a una mayor madurez psicológica, si nos confiamos a su propio relato, al tiempo que le fue abonando el terreno que le decidiría años más tarde a soltar amarras definitivamente del mundo americano. Pero el que Santayana ejerciera durante años como profesor de filosofía, aun con un prestigio creciente, significaba para Santayana estar sometido a presiones académicas que le hacían desear verse libre de sus servidumbres y ataduras. Por otra parte, el salto definitivo a Europa significaba el reconocimiento expreso de su afinidad con unas formas de vida y de ver la vida que encontraban sus raíces más profundas en el nacimiento de la filosofía occidental, y la aceptación de ésta como la expresión más genuina del pensamiento humano. Así que *el cambio de clima mental en correspondencia con el cambio de espacio físico no deja de tener su significado simbólico, representando a un tiempo la decisión consciente de una cierta libertad buscada y la aproximación deliberada al ámbito del origen, es decir, al terreno propio en el que formular de nuevo, reinterpretando las respuestas*

más o menos elaboradas, los primeros enigmas especulativos que concertaron y desconcertaron al hombre.

## 2.2. LA OBRA DE MADUREZ.

En 1913 publica Santayana una colección de "estudios sobre opinión contemporánea" bajo el título Winds of Doctrine. Esta vez el itinerario que se nos ofrece abarca temas como la relación entre cristianismo y modernidad, o lo que Santayana denomina la "*genteel tradition*" (*tradición cortés*) en la filosofía americana, y nos aproxima a autores como Henri Bergson<sup>10</sup>, cuyos ecos son apreciables en toda su obra y a quien dedicará más de un comentario; Bertrand Russell, cuya filosofía (especialmente sus Philosophical Essays y The Problems of Philosophy) saluda con reticencias al calificarla de "monocular" y carente de perspectiva suficiente (WD, 115)<sup>11</sup>; y Shelley, a quien Santayana erige en paladín de una poética revolucionaria en sus principios. Piezas todas éstas que, a modo de breves ensayos, van configurando un conjunto filosófico poco sistemático, disperso y fragmentario, pero no por ello exento de una cierta lógica interna; como intentaremos descubrir.

Su siguiente obra, Egotism in German Philosophy, publicada en 1915, concentra una de las mayores y más directas críticas que Santayana ejerce contra la metafísica, que en Santayana adquiere especiales dimensiones en la filosofía alemana

---

<sup>10</sup> Cfr. Cap. III: "The Philosophy of M. Henri Bergson" en el vol. de Santayana WD, 1913. Este ensayo está incluido en Selected Critical Writings of George Santayana. Ed. por Norman Henfry. Cambridge: Cambridge University Press, 1968, 2o vol. Entre los manuscritos que conserva la Universidad de Columbia se hallan los siguientes: "Bergson", "Bergson and Freedom", "Bergson and Memory", un conjunto que suma más de 200 páginas. Entre los libros que conserva esta misma Universidad procedentes de la biblioteca de Santayana se encuentran dos títulos de Bergson con sus anotaciones: Les deux sources de la morale et de la religion y La pensée et le mouvant. Cfr. George Santayana: A Bibliographical Checklist, 1880-1980. SAATKAMP, H. J., Jr. y JONES, J. Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University, Philosophy Documentation Center, 1982, 158.

<sup>11</sup> Estas reticencias hacia "Lord Russell" dejarán de ser tan pronunciadas más adelante, como se aprecia en el comentario de su obra Religion and Science (1936). Cfr. el artículo que dedica a esta obra Santayana en "Bertrand Russell's Searchlight", en BR, 1968, 125-130.

bajo las formas del idealismo. Para Santayana, el "egotismo es el subjetivismo orgulloso de sí mismo y que se proclama absoluto." (EFA, 182). Admirador de autores alemanes como Goethe, Kant, Schopenhauer, Nietzsche y Vaihinger<sup>12</sup>, rastrea en todos ellos elementos "egotistas" explicables y aun legítimos, pero es Hegel sin duda el blanco de sus mayores sospechas (puede verse, a propósito, el capítulo 8 de este libro). Si la anterior era una obra de tensión latente, un compás de espera antes del conflicto bélico, éste libro, por el contrario, es un libro de la guerra y revela una tensión manifiesta y una ideología, no siempre evidente, "en favor del lado antigermano" (ibid., 11)

En 1920, y con la distancia que le proporciona un océano de por medio y doce años transcurridos desde su partida, Santayana evoca en una nueva obra antológica el Character and Opinion in the United States: With Reminiscences of William James and Josiah Royce and Academic Life in America. Se puede decir que este libro surge como un ejercicio de exorcismo: un exámen del clima moral y especulativo de la América que conoció y una descripción sucinta de la atmósfera académica que respiró y de los académicos con quienes tuvo ocasión de dialogar, y también de discrepar: William James y Josiah Royce. Del primero aborda su empirismo radical y su pragmatismo, señalando puntos flacos en su psicologismo y en su apología de la experiencia religiosa. En cuanto a Royce, aborda algunos aspectos de su obra The World and The Individual (1900-1901), que para Santayana constituye un homenaje a la divinidad, emotivo pero no por ello más cercano a la verdad.

El mismo año, por iniciativa de Logan Pearsall Smith, y con el concurso del propio Santayana, aparece una serie de 114 Little Essays que vienen a condensar y a organizar el pensamiento de nuestro autor a partir de una serie de escritos sobre arte,

---

<sup>12</sup> Curiosamente, Hans Vaihinger aparece citado en toda esta obra tan sólo un par de veces, en un "postscriptum" al final (pp. 188-189). Pero estas citas son reveladoras del conocimiento de su obra, al menos de la interpretación de Kant realizada por éste. Entre los manuscritos de la Universidad de Columbia se encuentra uno dedicado a Vaihinger con una extensión de 13 pp. (Cfr. SAATKAMP, H. J. Jr., y JONES, J. (1982): George Santayana: A Bibliographical Checklist, 169). La influencia de la filosofía del "como si" en Santayana ha sido subrayada también por diversos autores, como se verá más adelante.

religión, poesía y filosofía, materialismo y moral, etc. Esta recopilación no deja de ser significativa, porque revela de manera más acentuada *el procedimiento más característico de Santayana para expresar su pensamiento: el ensayo breve utilizado a modo de lienzo en el que plasmar, con mayor o menor cromatismo conceptual, sus impresiones especulativas.*

Soliloquies in England and Later Soliloquies, publicados en 1922, prolongan de alguna manera la línea instaurada en la recopilación anterior. Distribuidos en dos períodos, de 1914 a 1918 y de 1918 a 1921, constituyen un telón de fondo de lo que habrá de ser su más larga y consistente obra filosófica. De nuevo, en 55 "soliloquios" o meditaciones, Santayana traza otra ruta en la que se puede rastrear las huellas dispersas de sus preocupaciones, lecturas, amistades e intereses, a su paso por Francia, España, Italia... Libros de esta naturaleza semejan una serie de apuntes tomados en un cuaderno de campo por un visitante extraordinario: no faltan en él "images and passion" (SE, 2). *El último de los ensayos, "Hermes The Interpreter" (1922), (cuya traducción se ofrece en un anexo al final de este trabajo) arroja una de las claves más importantes tanto para la comprensión de la filosofía de Santayana considerada en su conjunto como para el análisis que se propone este trabajo al poner el acento en aquellos elementos hermenéuticos del discurso por los que el autor se deja interrogar.* Desde esta óptica, no es puramente anecdótico que Santayana eligiera como preferido, de entre el amplio muestrario de arquetipos o modelos ideales que proporciona la mitología, precisamente a Hermes. Este va a ser, en definitiva, uno de los puntos de arranque que nos permitirá abordar el pensamiento de Santayana de manera original entablando un diálogo con su obra desde su discurso y más allá de él.

Aun con ser Scepticism and Animal Faith, publicada en 1923, una de las obras más importantes de Santayana junto con The Realms of Being, no glosaré aquí estos títulos, precisamente por ser objeto nuclear de atención a lo largo de esta investigación. Tan sólo indicaré que entre el comienzo del primero y el final del segundo transcurren veinte años, en los que Santayana vierte, a nuestro juicio, lo más granado de su pensamiento filosófico.

Mientras se va fraguando esta vasta y compleja obra, Santayana no deja de escribir. Las obras publicadas en este período, sin embargo, no deben considerarse como meros interludios o ensayos secundarios. Al contrario, constituyen prolongaciones o ramificaciones de sus reflexiones desde distintos ángulos y el análisis de las mismas aportará referencias valiosas para comprender el conjunto de su pensamiento. Así, en 1926 Santayana publica Dialogues in Limbo, que sin duda contiene alguna de las piezas más hermosas y originales de cuantas haya legado Santayana. Vale la pena mencionar, entre otros, los ejercicios dedicados a abundar en nociones que nos han de ser familiares en adelante como las de "Psicología literaria", "Locura normal" o "Religión última". Junto a éstas, la fábula dedicada a desentrañar "El secreto de Aristóteles", a la que prestaré una atención preferente a la hora de cerrar el círculo de mi itinerario, ofrece un ejemplo notable de virtuosismo literario y de belleza filosófica, en el que más de un lector puede encontrar ciertos ecos borgianos. Es significativo observar cómo Santayana emplea en esta ocasión el recurso al diálogo, recuperando la más vieja tradición socrática, cuando antes había acudido al monólogo o soliloquio. Y lo cierto es que Santayana muestra una inclinación a experimentar diversas formas y estilos literarios, géneros y discursos diferentes que utiliza en función de aquello que quiere expresar.

El año siguiente, 1927, y como glosa a una obra de William Ralph Inge: The Platonic Tradition in English Religious Thought (1925-1926), Santayana desarrolla un largo ensayo que adoptará el formato de libro, al que titula Platonism and the Spiritual Life. En este ensayo, Santayana vuelve a cargar las tintas en el tema del platonismo, sirviendo además como repaso a cuestiones relacionadas: cristianismo, vida espiritual, contemplación, formas espúreas del platonismo, etc... La lectura de esta obra se reconoce además con bastante claridad como reflejo y complemento de todos aquellos aspectos que en aquel momento le ocupaban en su obra mayor.

En 1933, y tras haber dedicado algunos breves ensayos a evocar la cultura norteamericana a través del fenómeno de la "genteel tradition" (al que ya se había aproximado en Winds of Doctrine), Santayana reúne en 1933 y en un nuevo volumen



Some Turns of Thought in Modern Philosophy. Esta vez serán cinco ensayos de carácter heterogéneo, cuyo único denominador común lo representa el hecho de ser comentarios a autores, obras o fenómenos determinados. Así, el primero de ellos presenta una aproximación a la noción de "sentido común" en Locke elaborado como conferencia en el tricentenario de su nacimiento. El siguiente se centra en los Ethical Studies de Bradley en el contexto más amplio de "cincuenta años de idealismo británico". El tercero de los ensayos trata la cuestión de las "revoluciones científicas", a las que se saluda, *more Santayana*, con ciertas prevenciones que vale la pena entresacar. Para nuestro autor, una condición moral es que *el orgullo de la ciencia debería mudarse en humildad, reconociendo que no va a revelar la naturaleza intrínseca de las cosas*; y aceptando un resultado paradójico: que *las formas de las ciencias son opcionales, como los diversos lenguajes o métodos de la notación*. (STTMP, 79) De la revolución científica, Santayana pasa a la revolución psicológica que instaura Freud, a través de un peculiar escrito al que denomina "Largo rodeo hacia el Nirvana", que ya había incluido en sus Diálogos en el Limbo. En su último ensayo, acerca del "prestigio del infinito", Santayana aborda críticamente el concepto de infinito de Julien Benda a partir de su obra Essai d'un Discours cohérent sur les Rapports de Dieu et du Monde. (1931)

Ensayando una nueva perspectiva, Santayana publica en 1936 su "novela en forma de memoria": The Last Puritan, en la que también me detendré más adelante como una nueva ocasión que me permitirá ahondar en las anteriores indagaciones, en un ejercicio a modo de síntesis. Aquí tan sólo señalaré que en esta novela Santayana no establece ninguna ruptura como filósofo, sino que más bien pretende integrar *el hombre de estilo con el hombre de pensamiento*. Pese a la excelente crítica que recibió en términos generales, a la novela se le reprochó el excesivo peso de la especulación en el hilo narrativo, como sucedía, *mutatis mutandi*, con su pensamiento, criticado por su excesiva ornamentación literaria. Este tipo de crítica, sin embargo y como ya he anticipado, constituirá uno de los puntos de inflexión sobre los que este ensayo se habrá de pronunciar, ofreciendo la ocasión para tematizar la cuestión de *los límites entre literatura y filosofía* y, por ende, *la implicación de los discursos o relatos como*

*constitutivos de la empresa filosófica.*

Tras la publicación del cuarteto The Realms of Being en 1942, aparece en 1946 su obra The Idea of Christ in the Gospels, dedicada a la figura de Cristo como concepto y en ese sentido prolongación ideal de The Realm of Spirit. (1940) Con un enfoque absolutamente personal, lejos de cualquier polémica teológica, análisis histórico o adscripción fideista, Santayana traza una interpretación distante y contenida de la "idea" cristológica, proporcionándole un nuevo terreno desde donde aproximarse a temas que en él son recurrentes: *la crítica a la superstición religiosa, la noción de "bien", las relaciones entre "verdad" y "visión", el problema del conocimiento, etc.* La lectura que Santayana hace de los Evangelios cuenta, además, con la apelación a autores dispares y heterogéneos: Homero, Platón, Aristóteles, Marco Aurelio, Milton, Spinoza, sin mencionar el contrapunto que supone las continuas referencias orientales. De paso, esta obrita de Santayana plantea el tema de la "fe" no desde un punto de vista metafísico, sino desde un enfoque post-racional, ampliando una vez más el mosaico de prismas que supone el conjunto de su producción.

Cinco años después, en 1951 Santayana publica su última obra no póstuma. A modo de testamento político, aparece con el título Dominations and Powers. Estas "reflexiones sobre la sociedad, la libertad y el gobierno", tal como reza el subtítulo, aparecen en un momento delicado, en que el mundo se hallaba escindido en dos bloques hegemónicos representados por América y Rusia. La filosofía política vertida en esta obra no fue, sin embargo, del todo bien acogida porque, lejos de percibirse como crítica o incluso neutral, sus propuestas contenían elementos claramente conservadores que encontraban difícil justificación en la coyuntura del momento, aunque son más comprensibles en el marco general de toda su obra. *Sin embargo, a pesar de lo incómodo que a veces resulta el tono de sus juicios por las connotaciones ideológicas que suponen, no debe pasarnos por alto la lucidez de algunos pasajes en los que los perfiles del futuro más inmediato, nuestro presente, quedan recortados con el escalpelo de una mirada afilada y sin concesiones ni falsas ilusiones, y en los que podemos reconocer los signos contradictorios de la época que estamos viviendo.*

Tras la muerte de Santayana en 1952, todavía se publican más de una decena de títulos, que completan el *corpus* de su pensamiento. Algunos de ellos recogen piezas inéditas, rescatando fragmentos no publicados de su producción: poemas, cartas, anotaciones, esbozos o variaciones de capítulos publicados, su tesis doctoral, etc. Otros ofrecen ordenaciones y antologías diversas de su obra anterior: "*átomos*" o fragmentos de su pensamiento. Desde hace unos pocos años se ha iniciado una edición crítica de la totalidad de su obra, y anualmente se publica en Estados Unidos un boletín especializado dedicado a su obra, actualizando la bibliografía que sobre su figura aparece en el mundo. Todo ello supone, en sí mismo, una auténtica tarea de arqueología, concebida no como rescate de un monumento fenecido, sino como recuperación de un pensamiento tanto más cercano y complejo cuanto mayor nuestra comprensión del mismo como una clave importante que arrojó el momento, como un signo de interrogación irresuelto, como una paradoja viva.

### 3. UNA CONFESION GENERAL

Antes de iniciar los tres volúmenes que componen su autobiografía, Santayana había preparado un pequeño pero sustantivo esbozo de su recorrido intelectual para la obra colectiva que la biblioteca de Schilpp le dedicó en 1940. Aquí abre Santayana esta edición con un artículo de síntesis titulado "A General Confession" (GC, 3-30), en cuya primera parte recoge un ensayo publicado anteriormente como "Brief History of My Opinions" (1930)<sup>13</sup>, y cuya segunda parte es un extracto del prefacio que acompañaba al volumen I de la Triton Edition (1936). Aun a riesgo de ser redundantes, puede resultar clarificador asomarse, desde el nuevo ángulo que proporciona esta *confesión*, a algunos de los temas y enfoques que sin duda

---

<sup>13</sup> El ensayo apareció originalmente en *Contemporary American Philosophy*, editado por ADAMS, G. P. y MONTAGUE, W. P. (1930) Nueva York: The Macmillan Co., 237-257. También se puede encontrar, entre otras, en la edición de EDMAN, I (1936): *The Philosophy of Santayana*, Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1-21; así como en COLTON, R. C. (1968): *Santayana on America*, Nueva York: Harcourt, Brace and World, 3-20; en *The American Mind* (II), Nueva York: Amer. Book Co, 1963, 1277-1284; en *Diálogos en el limbo*, Buenos Aires: Losada, 125-148.

completarán ciertos aspectos soslayados en el repaso anterior.

### 3.1. BREVE HISTORIA DE MIS OPINIONES.

Dejando a un lado los elementos estrictamente biográficos de los que ya se dio cuenta y que aquí quedan compendiados en apenas cuatro páginas, Santayana, atendiendo al género literario que da sentido al título genérico de sus reflexiones, comienza haciendo confesión de fe respecto de sus relaciones con la religión, una preocupación que nunca permaneció ajena a su obra.

Su postura como católico es más asunto de simpatía y de tradición, que de estricto posicionamiento filosófico.<sup>14</sup> De hecho, Santayana nunca fue un católico practicante. Sus padres consideraban "all religion as a work of imagination; and I agreed, and still agree, with them there." (GC, 7) Pero difería de sus padres en las implicaciones que se desprendían de este punto, es decir, en la creencia de que todos los trabajos de la imaginación eran malos. Contra esta opinión, Santayana precisamente se rebela y afirma que "they alone are good; and the rest -the whole real world- is ashes in the mouth." (GC, 7) *Con esta declaración, Santayana nos sitúa en una de las orientaciones que van a caracterizar su obra y su vida, sometida a las líneas de fuerza del "desapego" y de la "desilusión", categorías que en su sistema alcanzan un relevancia notable.*

---

<sup>14</sup> El tratamiento del fenómeno de la catolicidad de Santayana (que él declara una opción "estética" aun con implicaciones "éticas"), no casualmente, sufre una instrumentalización similar al de su españolidad por parte de ciertos sectores, que pretenden anexionar su figura como una reafirmación de sus propias señas de identidad. Cfr., sin ser exhaustivos y como referencias indicativas, las siguientes: la entrevista que sostiene L. Farré con Santayana en Vida y pensamiento de Jorge Santayana, Madrid: Cisneros, 1953. El artículo de Molina Petit - "Lo español en Santayana"- es significativo (Crisis, XLVI, 1970). Así como la noticia que le dedica Sentis en ABC (mayo, 1946) cuyo titular habla por sí sólo: "Un yanqui agarrado al pasaporte español". Passim, los artículos en los que Joaquín Iriarte se ocupa con un cierto exceso de generosidad de Santayana (véase la Bibliografía al final). Richard Butler también es pródigo en el tema del catolicismo. De él, puede acudirse a La vida y el mundo de J. Santayana. Madrid: Gredos, 1961, y The Mind of Santayana. Chicago: Greenwood Press, 1971.

Así, respecto al problema de la religión, Santayana llegó a considerar la alternativa entre el catolicismo y la desilusión completa: "But I was never afraid of disillusion, and I have chosen it." (GC, 8) Para Santayana, *las religiones no eran sino otros sistemas de creencias, otros cuerpos de convicciones*. Y la adopción de ese punto de vista relativo, incluso en lo referente a las religiones, le lleva a pronunciar una de las tesis más importantes en su filosofía:

My matured conclusion has been that no system is to be trusted, not even that of science in any literal or pictorial sense; but all systems may be used and, up to a certain point, trusted as symbols. Science expresses in human terms our dynamic relation to surrounding reality (...). Philosophies and religions (...) express destiny in moral dimensions, in obviously mythical and poetical images (...) Religions are the great fairy-tales of the conscience. (GC, 8)

Ya en la época en la que comenzó sus estudios formales latían en el joven Santayana esas preocupaciones. Muchos son los recuerdos e influencias que Santayana reconoce de esos años de aprendizaje, y más tarde de su labor docente. A James y a Royce, así, los escuchó más con admiración que con serio acuerdo, imbuído como estaba por la poesía de la religión y por los argumentos teológicos. El espíritu histórico del siglo XIX, con sus espléndidos panoramas de religiones y de naciones, vinieron a llenar la vastedad "moral y geográfica" a la que la imaginación de Santayana ya estaba acostumbrada. Con todo, y a pesar de la destreza del profesor Palmer en Harvard y luego de Paulsen en Berlín, *la reconstrucción de la Historia le parecía a Santayana un arte literario o una ficción poética que dependía de una concepción convencional del mundo exterior y natural*.

The necessity of naturalism as a foundation for all further serious opinions was clear to me from the beginning. Naturalism might indeed be criticized -and I was myself intellectually and emotionally predisposed to criticize it, and to oscillate between supernaturalism and solipsism-but if naturalism was condemned (...) the whole edifice of human knowledge would crumble, since no perception would then be a report and no judgment would have a transcendent object. (GC, 9-10)

En cuanto a las lecturas, son todas heterogéneas: Leopardi, Musset, Schopenhauer, Lucrecio y Spinoza, de quien reconoce que su "amor intelectual de Dios" pertenece al estadio de una moral post-racional, que viene a postular el acuerdo con el destino. Aunque el universo esté en flujo, aún puede permitir que alguna isla de relativa permanencia y belleza se forme en él. Atraído, pues, por todas las religiones o sistemas metafísicos, sus estudios en Alemania los realizó a la vez escéptico a cualquier idealización del mundo real.<sup>15</sup>

*La vida de un estudiante vagabundo, como aquellos de la Edad Media, le atraía mucho, y el ejercicio de la profesión le parecía el menor de los males. Su placer lo sitúa, más que al lado de los problemas cosmológicos o de las cuestiones técnicas en la expresión, en la reflexión y en la ironía. Su materialismo, por otra parte, no se reduce a una mera opción u opinión académica, sino que es una convicción que le venía, como a su padre, "from experience and observation of the world at large, and especially of my own feelings and passions." (GC, 13)*

Su afición por Demócrito y Lucrecio, Spinoza y Darwin, es por su trabajo dentro de los cauces o del sistema de la naturaleza\*. Sin embargo, ésto no le conduce a establecer una oposición entre el materialismo y la disciplina del espíritu\*, platónica o india. Es más, *el reconocimiento del mundo material ilumina al espíritu respecto a la fuente de sus problemas y a los medios para su liberación. Y ésto era lo único que a Santayana le concernía: ésto por sí mismo cifraba la vida de la razón, la genuina filosofía\**.

---

<sup>15</sup> Alabando el buen hacer profesional de William James, L. Marcuse señala que intentó "domar a los anarquistas estudiantes de filosofía". Para ilustrar su empeño, ofrece una muestra de la correspondencia mantenida entre James y Santayana durante la estancia de éste último en Berlín, en la que James le urge para que presente "algo positivo" y no sólo "bellos ensayos". La respuesta de Santayana, bastante sintomática, es la siguiente: "La filosofía alemana me está defraudando. Mis estudios en filosofía son una larga serie de desilusiones (...) Quizá haya sido una equivocación estudiar filosofía. Los profesores de filosofía se encuentran agusto con unos problemas que a mí me parecen inexistentes. Quizá sea esta sensación el fundamento de una filosofía." Citado en MARCUSE, L. (1969): La Filosofía Americana. Madrid: Guadarrama, 122-123.

Como referencia a la vida de la razón, Santayana siempre tiene presente la fuente o el origen, los griegos, en quienes encuentra el punto axial para desplegar su propia filosofía. A ellos exclusivamente dedica un año de atención (1896-1897) en Inglaterra, bajo la dirección de Henry Jackson.<sup>16</sup> Como consecuencia de éste y anteriores periodos de aprendizaje, en los que irán tomando forma sus intereses, surgirá poco más adelante el quinteto de The Life of Reason. Santayana define esta obra como una "historia sumaria de la imaginación humana". El propósito de Santayana no era describir a Dios o a la naturaleza, sino más bien las ideas de Dios o la naturaleza ocasionadas en la mente humana. Y su interés no se centraba tanto en estas ideas por sí mismas, sino por su valor simbólico. Se trataba de descubrir *qué sabiduría es posible a un animal cuya mente es poética, y no literal*.

En este punto, Santayana descubre una suerte de pragmatismo, que ya había expresado en su "Normal Madness". Para Santayana, *la mente humana es una facultad de soñar despierto* "and its dreams are relevant to its environment and to its fate only by the external control exercised over them by Punishment, when the accompanying conduct brings ruin, or by Agreement, when it brings property." (GC, 14)<sup>17</sup> Santayana es consciente, en este punto, del riesgo de incurrir en lo que había denominado "psicología literaria", "that romantic insight" (GC, 16), y por ello muestra sus prevenciones hacia la misma, preguntándose por el lugar que ocupa, por si posee condiciones exteriores y, en caso de tenerlas, si éstas son cognoscibles. ¿Cómo es posible -se pregunta Santayana- que la psicología literaria descansa en otro apoyo que no sea la fantasía del psicólogo o del historiador? La respuesta, que no se hace esperar, se resuelve en la siguiente formulación:

We must oscillate between a radical transcendentalism, frankly reduced to a solipsism of the present moment, and a materialism posited as a presupposition of conventional sanity. There was no contradiction in joining together a

---

<sup>16</sup> El capítulo 2 de The Middle Span (1945), el segundo volumen de su autobiografía (PP), describe precisamente la temporada que pasó en Londres.

<sup>17</sup> Cfr. también Diálogos en el Limbo, 23.

scepticism which was not a dogmatic negation of anything and an animal faith which avowedly was a mere assumption in action and description. (GC, 17)

Dicha oscilación aún precisaba, para su justificación, el planteamiento de las siguientes cuestiones, cuyas respuestas conforman el núcleo de buena parte de la teoría gnoseológica de Santayana:

- *En qué consistía, partiendo de la experiencia inmediata, la "causa cognoscendi" del mundo natural.*
  
- *En qué consistía, partiendo del mundo natural, la "causa fiendi" de la experiencia inmediata.*

Respecto a este último punto, Santayana solo puede registrar, como un mero hecho, la emergencia de la conciencia\* en un cuerpo animal, como epifenómeno o hipóstasis. Aquí, Santayana se declara deudor del behaviorismo en su aspecto biológico, es decir, en la aceptación de la formación de hábitos desde la vida hereditaria del cuerpo\*, del cual la mente\* es una expresión espiritual concomitante.

En cuanto al primer punto, la respuesta le viene sugerida por su naturalismo. Y en éste terreno, el de la creencia en el mundo natural, invita a hacer su entrada al criticismo, apelando a su doctrina de las esencias\* y de la fe animal\*. En el dominio de las esencias, Santayana traspone los cuadros familiares dibujados por los sentidos, o por la ciencia\* y la religión. Santayana se muestra así seguidor de los sistemas neoplatónico e indio, que separan el reino de la esencia\* del de la existencia\*. La experiencia inmediata, una vez purificados y reducidos todos los datos y construcciones del pensamiento, nos descubre a éstos en su desnuda apariencia. Al mismo tiempo, el sentimiento de la existencia, el apremio de la acción, deviene más nítido e imperioso. Esta certeza de lo no dado envuelto en acción, en expectación, en temor o en deseo es lo que Santayana denomina "fe animal". Parafraseando la famosa frase de Shakespeare, Santayana acaba afirmando: "All is a tale told, if not by an idiot, at least



by a dreamer." (GC, 19) Pero en el argumento de este relato la función del conocimiento no es en absoluto trivial. Su misión es hacer de guía para las fortunas del hombre en la naturaleza.

En cuanto a sus opiniones estéticas, Santayana declara haber dejado como testimonio varias obras, y constata que *para algunos toda su filosofía se reduce a poco más que retórica y prosa poética*<sup>18</sup>. Filosóficamente no distingue, salvo para programas académicos, entre valores estéticos y morales. La belleza es un bien moral y la práctica de cualquier arte cae bajo el espectro de lo moral. El bien, por otra parte, es en sí mismo un gozo y en ese sentido, estético. Pero las clasificaciones acaban siendo pedantes cuando todo es manifiesto, como en la intuición\*. La intuición puede devenir un auténtico arte. En todo momento contemplativo siempre habrá belleza:

And it is only in contemplative moments that life is truly vital, when routine gives place to intuition, and experience is synthesized and brought before the spirit in its sweep and truth. The intention of my philosophy has certainly been to attain, if possible, such wide intuitions, and to celebrate the emotions with which they fill the mind. If this object be aesthetic and merely poetical, well and good: but it is a poetry and aestheticism which shines by disillusion and is simply intent on the unvarnished truth. (GC, 21)

Las implicaciones espiritualistas que de aquí se derivan van a verse constantemente compensadas por la defensa de *un materialismo que sirve tanto de punto de partida como de frontera y límite de su filosofía*. Algunos de estos temas que van surgiendo, por el momento apenas esbozados, son los que aparecen de forma

---

<sup>18</sup> Sprigge señala, a propósito, que "Santayana is, surely, the great philosophical stylist of the twentieth century, and has suffered for it." SPRIGGE, T. L. S.: "Distinctiveness of Philosophy" en CAWS, P., ed. (1980): *Two Centuries of Philosophy in America*. Oxford: Basil Blackwell, 211. El mismo Dewey afirma: "Santayana es un poeta que también es un filósofo y un crítico". DEWEY, J. (1949): *El arte como experiencia*. México: FCE, 373. Lovejoy también advierte que Santayana tenía una "mente aguda", así como un "estilo original y brillante". LOVEJOY, A. O. (1961): *Reflexiones sobre la Naturaleza Humana*. México: Herrero Hnos., 99. Y Eugenio D'ors, por su parte, se pregunta: "¿Quién ha podido ser considerado en Inglaterra como el mejor prosista? Lo hubiera sido (...) J. Conrad, un polaco, si algunos no le prefirieran a J. Santayana, un español"... ORS, Eugenio D' (1947): *Nuevo Glosario*. Madrid: Aguilar, 947. Es conocida la influencia de Santayana sobre T. S. Eliot, quien fue su alumno, y más de un poeta - Robert Lowell, R. Bridges, etc. - le ha dedicado algunos versos de admiración.

recurrente y desarrollados en diferentes contextos y géneros en la extensa obra de Santayana, y en los que este trabajo va a fijar su atención.

### 3.2. LA CELEBRACIÓN DE UN MUNDO.

En la parte II de "A General Confession" (GC, 21-23) Santayana retoma el hilo de sus opiniones donde lo detuvo en "A Brief History of My Opinions". Así, respecto a su concepción de la filosofía ortodoxa, que cifra en los antiguos, Santayana dice reconocer tres escuelas: La primera corresponde a *los indios*, que reflejan su ortodoxia en la reflexión trascendental al adoptar sistemáticamente el punto de vista del espíritu, que tiene relaciones dramáticas con el mundo que encuentra. No sería un espíritu real si no fuera un ser personal moral sujeto a la fortuna y que necesita ser salvado. La filosofía espiritual, por otra parte, no sería ortodoxa si no fuera ascética y desapegada del mundo. La segunda escuela está representada por *los griegos antes de Sócrates*, cuya ortodoxia en la filosofía natural, restablecieron Spinoza y la ciencia moderna. *Después de Sócrates*, por último, los griegos revelan su ortodoxia en la moral. En el *Filebo* y en la primera parte de la *República* de Platón se encuentran los principios de la ortodoxia, pero transformados en una mitología. En cuanto a Aristóteles, Santayana acepta que la ética forma parte de la política, cuyo fundamento es la naturaleza humana y cuyo criterio es la armonía de la vida.

"That is all my message", declara Santayana: que la moralidad y la religión no son sino expresiones de la naturaleza humana, siendo ésta un crecimiento biológico, y que, al fin, el espíritu, "fascinated and tortured", está envuelto en el proceso y pide ser salvado. La salvación de esa "voz de la vida" que es el espíritu, es la expresión del deseo o aspiración hacia todas las perfecciones a las que la vida aspira.

En la última parte, Santayana da cuenta de un cierto "cambio de clima" en su producción. Al humanismo que caracterizaba su *The Sense of Beauty* y *The Life of Reason* viene a sumarse la ontología de *The Realms of Being*. La vocación ante una

especulación íntima y universal, filosóficamente religiosa, se va definiendo ante las alternativas y un Lucrecio<sup>19</sup> llega a calar más hondo que un San Agustín. Su pretensión era articular cada posible sistema de forma consistente. El punto de mayor interés especulativo es que la moralidad, como la salud, está determinada por la constitución de nuestra naturaleza animal: estamos mucho más arraigados en la realidad física de lo que los pensamientos errabundos podrían sugerir. Por eso, y conviene resaltar la afirmación, "the potential, in an organic being developing through time, is necessarily richer and more important than the actual." (GC, 23) Lo *potencial* designa la capacidad de organización de la materia\*, asumiendo una forma plástica y oportuna, deviniendo razón\*. Lo potencial, pues, indica la plasticidad y dinamismo de lo real, la virtualidad de lo real para ser informado y transformado, interpelado e interpretado. Siempre hay un caos moral más allá de nuestro criticismo y memoria racionalizada que constituye un soporte necesario y a la vez un peligro para el espíritu, como el mar para el barco. *La tarea de Santayana, como veremos, va encaminada a poner cierto orden, cierto sentido o legibilidad sobre ese caos que arroja enigmas, transformando lo real mediante lo potencial.* Se trata de comprender el mecanismo de ese desorden, de ese caos o fondo irracional a partir precisamente de esa materia organizada que deviene razón. La vida racional puede llegar a mudar en vida espiritual si la razón y el espíritu, fenómenos emergentes de las mismas raíces de la vida orgánica, emprenden una "desintoxicación" con el fin de desenmarañar o clarificar aquellas pasiones que la vida de la razón trataba de armonizar. La razón y el espíritu, entonces, serían figuras concomitantes, cuya diferencia sería de nivel y de temperamento, más que estrictamente ontológica. Ciertos pasajes repiten con insistencia en toda su obra la idea de una necesaria "renuncia". Y es que, para Santayana, *entender el mundo significa una cierta renuncia, distanciamiento o desapego para trascenderlo.* No entenderlo, por el contrario, supone permanecer anclados en nuestro propio egotismo. Cada vocación y cada temperamento exigen de nosotros determinadas renunciaciones en diferentes

---

<sup>19</sup> A Lucrecio le dedica Santayana una parte en Tres Poetas Filósofos. Buenos Aires: Losada, 1969. En la edición que Espasa-Calpe le dedica a su poema filosófico, el editor se cuida de citar como referencia el "importante trabajo" y el "ensayo admirable" de Santayana. Cfr. De la Naturaleza de las Cosas, Madrid, 1969, portada y p. 22 en N. del E. En casos como éste, aquí y allá, se puede rastrear la relativa relevancia que Santayana tuvo en su momento en la filosofía española.

direcciones.<sup>20</sup>

Aunque las pasiones\* son los elementos de la vida, trágicos y decepcionantes, *siendo la razón la armonía entre las pasiones*, el espíritu universalizará la síntesis que la razón hace parcialmente al servicio de intereses naturales. "To make this synthesis is itself a natural interest, as the child loves to look and to explore: and spirit, the conscience of nature that sees the truth of nature, is the most natural of things." (GC, 28)

Su última filosofía, según el análisis del propio Santayana, es recurrente en los temas que desde el principio se fueron gestando y que considera como opcionales, confesiones de sentimientos que pueden ocupar a una mente reflexiva. Sus intereses se centran en los análisis de la percepción\*, de la creencia y de las ideas\* y se concentran en la doctrina de las esencias, que resume así:

The point is to reduce evidence to the actually evident and to relegate all the rest to hypothesis, presumption and animal faith. What I call essence is not something alleged to exist or subsist in some higher sphere: it is the last residuum of scepticism and analysis. (GC, 28)

Tales esencias no tienen existencia aparte de su encarnación en los acontecimientos en que figuran, y no ejercen control, por definición, sobre el mundo existente. Una de las lecciones que Santayana resalta de su teoría de las esencias no debe pasarnos por alto, y es que añade a nuestra noción de naturaleza la idea de que la naturaleza es contingente. Cesamos de asombrarnos al encontrar una existencia transitoria e inestable. "¿Por qué habría de ser de otro modo?", se pregunta Santayana. El flujo de la existencia, sin embargo, no disminuye ni un ápice la eternidad de las esencias, en su infinita variedad, como luces de la conciencia humana que alumbran

---

<sup>20</sup> "Might it not be that we were all in reality upon a pilgrimage: that what the rebels abandoned was not our true home; that those who thought themselves deeply rooted were deeply entangled; and that the ultimate advantage of gathering sap and feeding on the world was to have strength to renounce it nobly?", se pregunta Santayana en The Last Puritan (LP, 361)

y dan sentido al mundo. "Without forgetting or disowning anything, myth might then be corrected by disillusion, and scepticism by sincerity." (GC, 30) Esta cita, con la que Santayana finaliza su confesión general, avanza el proyecto que va a alentar y a sustentar toda su filosofía.

Desde las coordenadas que han ido surgiendo hasta ahora ya podemos esbozar, con un acento o énfasis hermenéutico, la interpretación general que va a configurar el hilo conductor o argumento filosófico de este trabajo, y que dará ocasión dentro del mismo a enfoques o temas derivados. Atendiendo a tal marco interpretativo, habría que comenzar diciendo que *lo que Santayana intenta mediante aquello que ha denominado "corrección de mitos" no es otra cosa que la erradicación de determinados "idola" en el sentido baconiano del término, esto es, errores categoriales e ilusiones filosóficas, así como aquellos "pasos en falso" con los que a menudo tropieza el sentido común. Este proceso, que constituye el germen y el objeto de su crítica del conocimiento, tiene lugar a través de varios estadios o momentos epistemológicos, y acude a dispositivos o artefactos metodológicos como la "epojé" o el "escepticismo" humeano. Lo que Santayana califica como corrección del mito, pues, no es otra cosa que su metamorfosis o transformación mediante el ejercicio escéptico que, a modo de operación alquímica, lo purifica extrayendo de él literalmente su esencia, mostrándolo en su aparición ideal o pura apariencia\*, sin existencia. Pero la existencia, el dominio de la materia, no se puede detener, y continúa su devenir y flujo cósmico; testigo y a la vez resultado de éste es nuestro conocimiento en el campo de la acción\* que ahora se ha convertido en "fe animal", es decir, en la creencia por necesidad y al mismo tiempo en la creación por convención de los mitos con los que se teje la urdimbre del sentido común. Bajo el término "sentido común", Santayana agrupa aquella red de creencias y cuerpo de dogmas cotidianos, no sometidos a un filtro categorial que proporciona el contexto conceptual o discurso pertinente para nuestras acciones. Una vez que el engranaje o artefacto dogmático quede sometido al desguace escéptico, estaremos en condiciones de comprender mejor su mecanismo y su función, su programa de organización del caos y de control de las pasiones, revelándonos entonces su naturaleza interna de auténtica locura\* que será preciso regular hasta alcanzar el*

grado necesario e inevitable de acuerdo entre la convicción y la convención, una cierta y consciente "locura normal". De esta forma, al fin, también el escepticismo se habrá visto corregido por la "sinceridad", es decir, por la adaptación de nuestra naturaleza a su destino. Ahora bien, si como Santayana parece admitir, la naturaleza\* es contingente, el conocimiento de ésta por parte del ser humano supondrá, a la luz del proceso que acabamos de resumir apresuradamente, dos cosas al menos, a saber: *la creencia o fe instintiva en el curso inexorable e irracional de la naturaleza*, por una parte, junto con *la posibilidad de participar en la creación y transformación de la naturaleza o, en palabras de Santayana, de "añadir pasión a la necesidad."* Es decir, la posibilidad de sumar al curso de la naturaleza el con-curso del ser humano.

En el primer punto se requiere la intervención de la razón, en su tarea de armonizar las pasiones humanas y, cuando la razón no basta, intervendrá la fe o intelecto práctico como guía o mapa para la esfera de la acción. En cuanto al segundo punto, se requiere en cambio los acordes de lo que quisiéramos llamar, por utilizar cierta clave, "la pasión según Santayana", esto es, de todo cuanto en el ser humano hay de poesía, imaginación, locura, juego y ensueño. La pasión pone las notas para que el espíritu pueda ser creador, o mejor co-creador en la trama de la naturaleza, en la doble acepción del término "trama": en la manera de enlazarse los entes que la componen, esto es, de implicarse y complicarse entre sí, y en la manera de ser legible, traducible a partir de argumentos racionales y de narraciones con pretensión de verdad, esto es, de poder ser explicada e interpretada. A partir de esta línea o hilo, trama o trayectoria, por el momento apenas presentada a vuela pluma, va a ir desplegándose nuestro deliberado recorrido hermenéutico.

En ese único tratado filosófico en forma de novela que Santayana nos ha legado, se afirma que la vida "it was an ocean voyage, a first and only voyage of discovery, in which you must choose your own course." (LP, 318) Y de acuerdo con esta *filosofía del viaje*, "mind does not come to repeat the world but to celebrate it." (GC, 29) Pero la *celebración del mundo* pasa por ser un modo de conocerlo, de viajar por sus dominios, desde una doble dimensión literal y simbólica.

#### 4. FILOSOFIA DEL VIAJE

"La excesiva estimación de la pregunta de "dónde nos encontramos" procede del tiempo de las hordas, nómadas que debían tener conocimiento cabal y plena posesión de sus pastos."<sup>21</sup> Esta afirmación abre el gran fresco inacabado con el que Robert Musil retrató y recreó en la primera mitad del siglo no sólo una sociedad y una época determinada, sino también y sobre todo una forma de estar o de instalarse, un estado que podría calificarse de desasosiego. Casi sesenta años más tarde, Michel Serres, contagiado por aquella "inquietud" (en el doble sentido de la palabra: curiosidad y falta de quietud o de tranquilidad) recoge el testigo de Musil para aventurarse por otro pasaje, para emprender una "randonée" y abrir así un nuevo paso. Aunque los intereses y enfoques entre uno y otro sean disímiles, Serres comienza su indagación con la transcripción literal de las primeras páginas de El hombre sin atributos, añadiendo una apostilla al pasaje citado que no nos debe pasar desapercibida: "La cuestión del sitio donde uno se encuentra comienza a sobrevalorarse desde el tiempo de los nómadas, en que era necesario memorizar los lugares de pastoreo. Se hubiera pensado, más bien, -añade Serres- que son los sedentarios quienes sobrevaloraron el lugar de su estancia: no, lo hacen los errantes, los emigrados, los caminantes."<sup>22</sup>

No se va a considerar en estas páginas la complejidad de Ulrich, el personaje central de la novela de Musil, ni los intentos de Serres por salvar el abismo entre aquello que C. P. Snow llamó "las dos culturas". De estos dos polos de referencia, nos

---

<sup>21</sup> MUSIL, R. (1970): El hombre sin atributos. Barcelona: Seix-Barral, 2a edición, 12. En otro contexto, en el que incidiremos más adelante, encontramos una alusión a ciertas similitudes entre las indagaciones de Santayana y las de Musil a través de su obra principal: "Do we have, in Santayana's attempt to adapt Indian perceptions to his Western mode of consciousness, something analogous to a lifelong obsession of Robert Musil that he incorporated in the evolving drama of Ulrich, protagonist of The Man Without Qualities? (...) Musil, like Santayana, had been drawn to aspects of mysticism, Eastern as well Western, in order to situate a personal intuition not easily accommodated within the self-blinding activism of modern Western civilisation." WOODWARD, A. (1988): Living in the Eternal. A Study of George Santayana. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press, 101-102.

<sup>22</sup> SERRES, M. (1991): El paso del Noroeste. Madrid: Debate, 31.

quedaremos con el texto citado, como hilo conductor o telón de fondo para tematizar una cuestión que está siendo objeto cada vez más de inevitables y frecuentes "revivals" entre los objetos culturales y sociales de este desconcertante final de siglo y de milenio: nos referimos a la adopción del concepto de viaje como categoría filosófica a partir de su dimensión simbólica, y de algunas nociones concomitantes que se derivan de ésta, a saber: exilio, extranjería, hermenéutica... En este, como en tantos otros aspectos, Santayana se nos muestra como uno de los pocos en la avanzadilla, augurando e inaugurando terrenos poco menos que insólitos en su momento, pero que hoy comienzan a resultarnos familiares, lo que ahora llamamos lugar o moneda común.

Ciertamente, la consideración de la empresa filosófica de Santayana como viaje es un aspecto que merece cierta atención. Porque en este punto, como en tantos otros, vamos a encontrarnos con una primera contradicción. Pues, en efecto, ¿cómo se resuelve, por una parte, la supuesta tendencia contemplativa o "quietismo" que parece desprenderse de su obra con su constante trepidar mundano, con aquello que ha quedado determinado como el "*nomadismo*" de Santayana? ¿Cómo, por otra parte, conciliar la extremada "*soledad*" de nuestro pensador con el tráfigo que mantuvo con la "*sociedad*"? Como primera tentativa para dilucidar estas dos cuestiones conviene fijarse en el significado de la noción de "*viaje*" y que en Santayana, al menos, adquiere dos dimensiones: la de "*pasaje*" y la de "*paisaje*". Esta "*diferencia*" no es, ni mucho menos, de escasa importancia, porque el juego de relaciones y de tensiones establecidas entre ambos términos es el que va a delimitar el campo de energías en el que se co-implican el "*discurso*" y el "*decurso*", el "*texto*" y el "*contexto*" (the "*word*" and the "*world*").

#### 4.1. EL PERIPLO TRANSOCEÁNICO.

*Los viajes transmarinos en Santayana adquieren una dimensión vital y una proyección simbólica de tal naturaleza que su impronta se deja apreciar notablemente en toda su obra. No es casual que a costa de perseverar, de repetir el mismo paisaje*



atlántico entre paralelos y meridianos distantes, el signo de cantidad acabe por devenir en este caso signo de cualidad: así es como el paisaje se eleva a la categoría de pasaje, y el medio material deriva en código de interpretación, en cuerpo de contradicción.

Algún crítico ha visto en la trayectoria o recorrido de Santayana el hilo narrativo de un drama cuya puesta en escena sería: América, América/Europa, Europa.<sup>23</sup> Y efectivamente, esta distribución simétrica, este recorrido que parece obedecer a una especie de dispositivo de relojería planetario, se hace más claro si recordamos que su larga estancia norteamericana había concluido felizmente en 1912, y por última vez Santayana, en su crucero número treinta y ocho, atravesó el Atlántico para afincarse en Europa.

*En este sentido, el movimiento efectuado por Santayana se realiza en una doble dirección, en un doble sentido o polaridad esencial, salpicado de continuos vaivenes, de intermitencias, de avances y retiradas: ida/regreso; oeste/este; nuevo/viejo mundo; siglo pasado/ siglo actual... Esta doble dirección, este sistema de dicotomías, encontrará, además, su justa correspondencia en la articulación de su propia filosofía, que hace del universo de Santayana un universo dual, bifronte como el rostro de Jano (escepticismo/fe; cuerpo/espíritu; pagano/cristiano; soñar/despertar; ilusión/realidad), y de su proyecto filosófico, como veremos, un intento de integración, de comprensión de las diferencias\*, no para superarlas, sino para saber discernirlas.*

*Es esta oscilación, este movimiento pendular, una de las características que nos hace percibir la empresa ontológica de Santayana y su horizonte vital como algo fundamentalmente ambiguo y de perfiles desdibujados, difícilmente clasificable en definiciones canónicas o convencionales, y algo que también la hace, preciso es reconocerlo, mucho más vulnerable a los análisis al uso, como ha venido siendo el caso hasta muy recientemente. Al mismo tiempo, podemos descubrir en la *dynamis* interna de esta pendularidad el impulso definitivo que le conduce "en la mitad del*

---

<sup>23</sup> LYON, R. C. ed. (1968): Santayana on America. New York: Harcourt, Brase & World, 6.

camino" a asentarse finalmente en uno de los polos de su universo de discurso, escorando su marcha hacia el Mediterráneo e imponiendo una distancia creciente respecto de la cultura americana.

*Aun podemos descubrir en el diseño de este gran itinerario de horizontes planetarios la reproducción a la inversa de un fenómeno histórico de no poca relevancia para nuestro estudio. Estamos aludiendo a los orígenes de la nación americana. América nació como la realización de una promesa bíblica, y cada americano con el virtual privilegio de la elección divina. El viaje del "Mayflower" se constituyó en rito de pasaje, en "bautismo oceánico"<sup>24</sup>, sus supervivientes en instrumentos del plan cósmico en la tierra, en actores del drama redentor y salvífico de las Escrituras<sup>25</sup>, portavoces de la palabra revelada. La travesía de aquellos primeros colonos se dirigía de Europa, la civilización, a América, la vastedad. En ese sentido, *Santayana se puede considerar como un eslabón de la gran cadena instaurada por los primeros puritanos*. El mismo ha dejado un testimonio literario de lo que para él ha supuesto esa herencia moral en su novela *The Last Puritan* (1936). Por ahora nos interesa destacar que si es cierto que Santayana recrea en una primera etapa de su vida el patrón geográfico y la estela cultural de los primeros "*pilgrim fathers*", no lo es menos que tras este período Santayana se empeña en el afán de desandar el camino andado, de volver a nacer, y no sólo simbólicamente, renunciando de esa manera al determinismo poderoso de un fatum atávico e histórico, y eligiendo de forma deliberada, nadando a contracorriente, orientar su búsqueda y su viaje hacia la fuente de los orígenes. Desde aquí gana también un nuevo sentido el proceso de "*metanoia*", la mutación o cambio de corazón que nos es narrada por Santayana en sus memorias.<sup>26</sup> De manera que podemos considerar esa "transformación" a partir de*

---

<sup>24</sup> BERCOVITCH, S. (1975): *The Puritan Origins of the American Self*. New Haven: Yale University Press, 113.

<sup>25</sup> FEIDELSON, Ch. (1971): *Symbolism and American Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 79.

<sup>26</sup> SANTAYANA, G. (1987): *Persons and Places*. Cfr. cap. XXV: "A Change of Heart", 417-429.

ahora como el punto cero del que Santayana parte para efectuar su inversión vital y su giro especulativo. Al contrario que el héroe de su novela, Oliver Alden, *Santayana no se somete al orden preexistente de las cosas, y se rebela contra los imperativos categóricos que le vienen impuestos como legado doctrinal.*

Para Santayana, pues, el mar es reconocido como un quiasmo, como un abismo entre dos continentes que representan dos formas distintas de ver la vida, pero también es un espacio fronterizo, un puente que permite salvar distancias, poniendo en conexión tiempos y espacios diferentes. Cámara de vacío, el mar, tan lleno de maravillas y de lecciones en palabras del propio Santayana, constituye el marco metafísico perfecto donde los antagonismos se evidencian, las contradicciones se transparentan, la lógica se transforma mitológica, y las cosas adquieren su justa magnitud, su relieve más nítido. El paisaje oceánico en Santayana se ha mudado en experiencia de pasaje, rito iniciático, templo desnudo de otras imágenes que no sean la propia desnudez. *En el mar tantas veces visitado Santayana ha podido vivenciar el desasimiento total, la deriva, la carencia de fundamento, la diferencia en la repetición.* Rasgos todos ellos que no dejan de marcar su huella en la prosa poblada de imágenes de Santayana, y en la que, comparativamente, las metáforas marinas ocupan un lugar de cierta importancia.

#### 4.2. GEOGRAFÍAS FÍSICAS Y MORALES.

*El análisis del itinerario geográfico de Santayana, de su continua trashumancia, permite revelar ciertas pautas o patrones morales, modos de estar en el mundo.* Así, mucho se ha hablado del sentido de *desarraigo esencial* que atraviesa la vida y el pensamiento de Santayana, pero habría que determinar hasta qué punto este desarraigo, este extrañamiento, es un producto meramente accidental, como tiende a atribuir la crítica generalizada, o es también una actitud deliberada y una postura ética y estéticamente cultivada. Ciertamente, *las continuas idas y venidas de Santayana, sus partidas y regresos, sus asentamientos y movimientos, nos recuerden las migraciones*

*de las aves en busca de la mejor estación, sólo que las estaciones y el clima que busca Santayana no son biológicos, sino morales.* De manera que tras ese aparentemente azaroso itinerario que dibuja su vida, se puede descubrir una lógica interna, la pretensión de ir desplegando un cierto tipo de "cosmos" u orden extrínseco, más allá del orden intrínseco que guarda la naturaleza de las cosas ("*rerum natura*") a la que Santayana también rinde continuo tributo en su obra. Desde este punto de vista, es como afirmaba que *la marcha del pensamiento escrito de Santayana acompaña la marcha de su trayectoria geográfica, como un mapa o cartografía especulativa que orienta y determina su acción, como una singular aportación en la tradición de las guías para perplejos. Se podría decir que en la obra de Santayana se percibe el eco de la pregunta siempre cambiante de "dónde nos encontramos."* La experiencia del desarraigo como experiencia mundana constituye además para autores como Vattimo<sup>27</sup> signos de la tardomodernidad - que en Santayana adquieren rasgos peculiares, como veremos- pudiéndose rastrear en pensadores como Benjamin y Heidegger, cuyas propuestas estéticas se encaminan "a mantener vivo el desarraigo".<sup>28</sup>

Ya vimos antes la dimensión que en Santayana llegó a adquirir el ámbito oceánico, auténtico "pasaje" y experiencia paradójal. Veamos ahora el sentido complementario de "paisaje" en tanto que *espacio de la mirada y proyección de imágenes*. Aunque las referencias al viaje son continuas en los escritos de Santayana, es precisamente en un artículo titulado "The Philosophy of Travel"<sup>29</sup> (BR, 5-17) donde queda mejor trazada su teoría particular del viaje. Comienza aquí Santayana planteando en forma de pregunta lo que para él es axiomático: "What is life but a form

---

<sup>27</sup> VATTIMO, G. (1990): "El arte de la oscilación" en La sociedad transparente. Barcelona: Paidós/ICE-UAB, 134-154.

<sup>28</sup> Ibid, 142.

<sup>29</sup> Cfr.: "Philosophy of Travel" en el vol. The Birth of Reason and Other Essays. (1968) Ed. Daniel Cory. Nueva York: Columbia University Press, 5-17. Traducido como "Filosofía del viaje" en Revista de Occidente, NS 2 (1964), 276-287. Todo el libro está traducido -aunque en la obra de SAATKAMP, H. J. y JONES, J.: George Santayana: A Bibliographical Checklist: 1880-1980, 69- no aparece esta referencia- en El Nacimiento de la Razón, México: ed. Roble, 1971. El artículo "La filosofía del viaje" aparece en esta edición en las pp. 5-15.

of motion and a journey through a foreign world?" Y continúa: "Moreover locomotion -the privilege of animals- is perhaps the key to intelligence" (BR, 5) Abundando en esta idea más adelante afirma: "In animals the power of locomotion changes all this pale experience into a life of passion; and it is on passion, although we anemic philosophers are apt to forget it, that intelligence is grafted." A la base de la razón\*, la pasión\* alimentada por la posibilidad del viaje que presta un significado a las "imágenes del ojo y de la mente". (BR, 8) En clave de humor, sostiene Santayana que el hombre debe su inteligencia no a sus manos, sino a sus pies, y de ahí que una *filosofía peripatética* debería ser la mejor. Pero aquí peripatético no obedece a la acepción literal del término, sino a un sentido más amplio. *La filosofía peripatética es la filosofía errante, dinámica, la filosofía del camino*. Así, "your thoughts, though following some single path through the labyrinth, review real things in their real order; you are keen for discovery, ready for novelties, laughing at every little surprise, even if it is a mishap." (BR, 9) En una dirección parecida, las reflexiones de Santayana sin duda harían las delicias de otro "raro" como Chatwin, quien en su obra Los trazos de la canción trata de recuperar, a fuerza de emularlo, el sentido de los pueblos nómadas.<sup>30</sup>

Distingue Santayana distintas formas de *viaje* y de *viajeros*, que a su vez determinan diversos modos de percibir el paisaje y las geografías de la realidad\*. Para nuestro autor, "the most radical form of travel, and the most tragic, is migration" (BR, 10). Este fue, sin embargo, el modelo que el propio Santayana adoptó en su vida, un modelo "heroico" por el que el alma abandona su seguridad a cambio de un cheque en blanco. (BR, 11) *La migración encuentra su traducción más extremada en el "exilio"*. Para Santayana, encarnación de un modo *sui generis* de exilado, éste debe nacer de nuevo si quiere ser feliz, puesto que "he must change his moral climate and

---

<sup>30</sup> CHATWIN, B. (1988): Los trazos de la canción. Barcelona: Muchnik. Vale la pena asomarse al apartado denominado "De las libretas de apuntes", donde Chatwin colecciona una serie de citas variopintas que apoyan la idea del hombre como un animal esencialmente inquieto, o no quieto. Entre éstas, señalaremos el siguiente aforismo de Kipling: "En última instancia, en el mundo sólo hay dos categorías de hombres: los que se quedan en casa y los que no." (p. 234) Siguiendo esta clasificación, la adscripción de Santayana quedaría clara.

inner landscape." (BR, 11) Aunque para Santayana, este cambio es más sencillo en las grandes migraciones de su tiempo: las de Europa a América, la que él mismo realizó. Para ilustrar este hecho, Santayana se retrotrae al fenómeno del colonialismo, que hace de América una "vasta colonia" y de los colonos figuras casi adánicas y edénicas.

La siguiente categoría que Santayana distingue en el cuadro de los viajeros es la del *explorador*. Si el emigrante es el tipo más radical, el explorador es el más grande. El potencial conquistador en él se ve con frecuencia escindido entre un *aventurero* desinteresado y un *observador* científico, un naturalista. (BR, 12) El verdadero *explorador* es "the emissary of his home science or home politics." (BR, 12) Las exploraciones que emprende Santayana son de carácter fundamentalmente ontológico, de manera que se podría incluso comparar su obra nuclear -Realms of Being (1927-1940) precedida de Scepticism and Animal Faith (1923)- con un gran cuaderno de campo, en el que encontramos noticias de territorios diferentes: materia, esencia, verdad, espíritu. Una variedad degenerada de explorador corresponde al *vagabundo*, cuya ruta obedece a compulsiones mórbidas y cuyos descubrimientos, si llegan a realizarse, se deben a afortunadas casualidades.

Otra especie de viajero, la más legítima, constante y normal de todas, corresponde al *comerciante*. Aunque Santayana reconoce que el comerciante de su época se ha convertido en un personaje sedentario e incluso vulgar, está pensando en la figura romántica del *mercader*, en el prototipo de infatigable viajante y conocedor de la tierra. En este punto, Santayana evoca a su familia, que le hizo familiarizarse con los nombres e imágenes de China y Manila, y la influencia que toda esa atmósfera dejó en él. El siguiente texto resulta clarificador, porque en él se compendia todo el valor y la avidez de una mirada inquieta y abierta, así como el peso que adquieren las imágenes en la plasticidad de su pensamiento hasta derivar en una auténtica "ontología de la imagen"<sup>31</sup>:

---

<sup>31</sup> Cfr. el texto de la conferencia de Santayana: "The Photograph and the Mental Image" en el vol. AFSL, 391-403. Véase también, al respecto, los artículos de SINGER, Irving: "Santayana and the Photographic Image" en Philosophy in the Life of a Nation. Nueva York: Bicentennial Symposium of

... "Nor can I ever lose the sense of great distances in the waterby globe, of strange amiable nations, and of opposed climates and ways of living and thinking, all equally human and legitimate. (...) What charm is equal to that of ports and ships and the thought of those ceaseless comings and goings, by which our daily needs are supplied? The most prosaic objects, the most common people and incidents, seen as a panorama of ordered motions, of perpetual journeys by night and day, through a hundred storms, over a thousand bridges and tunnels, take on an epic grandeur, and the mechanism moves so nimbly that it seems to live. It has the fascination, to me at least inexhaustible, of prows cleaving the water, wheels turning, planets ascending and descending the skies: things not alive in themselves but friendly to life, promising us security in motion, power in art, novelty in necessity." (BR, 15)

Por último, el viajero más notorio es el *turista*, variedad entre las que Santayana también se incluye, en tanto que devoto de Hermes, "the god of travel, who is patron also of amiable curiosity and freedom of mind." (BR, 15)<sup>32</sup> *Pero el turismo que Santayana defiende no es el fenómeno masivo y frívolo que conocemos en la actualidad, sino el que muestra un amago de sabiduría al dirigirse de lo familiar a lo infamiliar, ahogando los prejuicios y cultivando el humor.*

Pero toda esta fascinación por el viaje como posibilidad de alcanzar vistas y panoramas globales, este vértigo por las grandes distancias, esta, en fin, mirada de naturalista y perspectiva desde el afuera, encuentra su contrapunto en lo finito, en lo local y en lo material. "The human heart is local and finite, it has roots: and if the intellect radiates from it, according to its strength, to greater and greater distances, the reports, if they are to be gathered up at all, must be gathered up at that centre." (BR,

---

Philosophy, 1976, 164-169; y "Santayana and the Ontology of the Photographic Image." *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 36 (1977-1978), 38-43.

<sup>32</sup> La elección de Hermes por Santayana como "dios tutelar" o polo de referencia, en una dimensión simbólica presente y constante en toda su obra, no es gratuita. Por el contrario, a "Hermes, the Interpreter" dedica Santayana el último de sus 55 "soliloquies in England" (SE, 259-264), un texto que arroja claves importantes para comprender su obra desde una perspectiva hermenéutica que, a nuestro parecer, no ha sido suficientemente desarrollada. Desde este punto de vista, Hermes constituiría el axis, puente o frontera ("border-line") donde los mensajes o envíos entre diferentes ámbitos ontológicos se encuentran o se cruzan, se traducen e interpretan, salvando abismos de comunicación o tejiendo tramas de sentido. Hermes sería otra manera de designar o insinuar el nomadismo o errancia del pensamiento, las rutas a las que se abre el camino del pensar.

16) Esta *dialéctica del centro y la periferia*, del aun aquí y del todavía más allá, del vacío (el mar) y de lo pleno (los signos, los lugares); este *diálogo entre topos y logos* encuentra su más elocuente metáfora en el siguiente fragmento: ... "wise travellers will come also to his city, and praise its name." (BR, 17)

La imágen de la ciudad ("the city"), paradigma del imaginario social o sistema de representaciones humana, no es aquí casual, y más cuando se la sitúa como polo de referencia opuesto a lo salvaje ("the wilderness"). En torno a estas dos imágenes organizativas, que encuentran su origen en Royce (*The World and the Individual* (1900)), Weinstein elabora una interpretación de cinco grandes filósofos americanos, entre los que incluye a Santayana.<sup>33</sup> Para Weinstein se establece una relación dialéctica y una reciprocidad entre las nociones de lo "salvaje" y de la "ciudad". El primer término designa el espacio mental -el mar de dudas, por proseguir con el inventario de metáforas marinas- en el que entran en cuestionamiento las convenciones morales, las asunciones cognitivas y las certidumbres prácticas de la "ciudad". La "ciudad", en cambio, se refiere a las convenciones asumidas por el sentido común, a las normas de la comunidad. Las incursiones en lo que podríamos llamar, utilizando el término en un sentido epistemológico y no antropológico, el "pensamiento salvaje" pueden suponer, para algunos filósofos, un viaje sin retorno a la ciudad. Para Weinstein, Santayana, junto con Dewey, son filósofos urbanos, que instalan su sede en la metrópolis, en la ciudad: aunque ocasionalmente se aventuren con sus dudas, con la fina tela de su juicio, por territorios poco explorados, siempre acaban volviendo al lugar original de residencia, a la ciudad de donde partieron.

El hecho de que Weinstein adscriba a Santayana en el grupo o categoría de filósofos de ciudad se debe, en buena medida, a la *tendencia hermenéutica* de su filosofía. Así, resulta decisiva la declaración hecha en el primer volumen de *The Life*

---

<sup>33</sup> Cfr. WEINSTEIN, M. A. (1981): *The Wilderness and the City: American Classical Philosophy as a Moral Quest*. United States of America: The University of Massachusetts Press. Los otros cuatro filósofos que son objeto de atención en este estudio son Josiah Royce, Ch. S. Peirce, William James y John Dewey.



of Reason: Reason in Common Sense (1905) en la que Santayana, siguiendo al parecer a Nietzsche<sup>34</sup>, dicta sentencia: "the age of controversy is past; that of interpretation has succeeded." (RCS, 36) Con tal afirmación, Santayana está eliminando cualquier pretensión de construir ideales sirviéndose del beneficio de la duda. Por ello, Santayana se encarga de recordarnos desde el principio de su tratado epistemológico - Scepticism and Animal Faith- que se encuentra en filosofía\* exactamente en la misma posición que en su vida diaria (SAF, vi). Su búsqueda, su indagación filosófica, estaría justificada antes por la facticidad de la "experiencia pública", de lo que encuentra el hombre de la calle, que por una desmedida pretensión de verdad absoluta. Para el sentido común, el suelo o terreno (urbanizable, metropolitano) sobre el que Santayana realiza todas sus operaciones y especulaciones filosóficas, siempre contará con una serie de hechos a los que las interpretaciones\* serán relativos. Tal principio o presunción, ya lejos de la sospecha escéptica, se basa en la "fe animal", en una creencia instintiva. Para Weinstein, la conclusión no se hace esperar:

Common sense, of course, is the wisdom of the city, the precipitate of "public experience". It is the social version of the world, which aids the everyday survival of groups. Santayana did not believe that there was any possible wisdom to be found beyond the confines of this "instinctive" and socially funded set of interpretations. Thus, he did not acknowledge even the possibility that radical separation, which issued in ontological wonder-sickness or, more profoundly, in panic fear might provide access to truths about existence.<sup>35</sup>

*La apelación de Santayana al sentido común encuentra su explicación como el último eslabón o momento de lo que Weinstein denomina una "historia inteligible" de la filosofía americana clásica. Esta comenzaría con el idealismo absoluto, enraizado*

---

<sup>34</sup> Nos referimos al conocido aforismo de Nietzsche en el que afirma: "No existen hechos, sólo interpretaciones."

<sup>35</sup> WEINSTEIN, M. A.: op. cit., 112. El siguiente texto de Santayana quizá ilustre de manera significativa cuanto se viene sosteniendo: "Thus a mind enlightened by scepticism and cured of noisy dogma, a mind discounting all reports, and free from all tormenting anxiety about its own fortunes or existence, finds in the wilderness of essence a very sweet and marvelous solitude. The ultimate reaches of doubt and renunciation open out for it, by an easy transition, into fields of endless variety and peace"...(SAF, 76) Citado también por WOODWARD, A.: op. cit., 82.

en la santificación de cada instante, desplazándose hacia un idealismo regulativo, por el que la realidad y la existencia están separadas, pasando por el "ojo de la aguja" de la nada y de la errancia ontológica, para regresar de nuevo a la metafísica, que ahora sería materialista y naturalista. Según este relato sumario, Santayana culminaría la inversión del idealismo absoluto en materialismo, que para él representa la filosofía de la edad antigua y de la vida plena. Santayana cerraría así el círculo de la filosofía clásica americana, pero al mismo tiempo el nuevo materialismo rompería con el patrón por el que aquella venía rigiéndose, al dejar sus polos sin la mediación de un ideal asumido por la comunidad. Antes bien, la vida de la razón es, ciertamente, un ideal moral, pero es uno entre muchos y su adopción depende del juicio de la libertad espiritual. Santayana no está invocando con la vida de la razón la adhesión a una tarea común, compartida, sino más bien la adhesión, opcional, a "una" tarea, de manera que el linaje puritano inaugurado con el periplo del "Mayflower" se detiene en Santayana, quien salda cuentas con su herencia puritana, como ya dijimos, a través de esa magnífica novela en forma de memoria que es The Last Puritan.

Siguiendo el esquema de Weinstein, resulta hasta cierto punto razonable ver en Santayana a un filósofo de ciudad, es decir, a un pensador que se deja guiar por la sabiduría del sentido común. *Pero no es menos cierto que Santayana acabó adquiriendo carta de ciudadanía en el mundo entero a fuerza de ser un permanente extranjero, un transeunte o transhumante, un desarraigado consciente de su falta de apego.* Santayana fue tanto un habitante de las ciudades (de certezas, de claridades, de convenciones), como un caminante fronterizo entre los umbrales, pasajes y paisajes, del ser. Y sus incursiones en "the wilderness", fueron alentadas más por el deseo de ofrecer una interpretación de una vida racional, que no una interpretación racional de la vida. No podía ser de otra manera en un filósofo que había desvelado el fondo irracional de la vida, la "locura"\* tras la aparente normalidad de las cosas.

*Por azar o por necesidad, el pensamiento de Santayana, irónico, desarraigado, penetrante, refleja en toda su obra una irresistible tendencia hacia el nomadismo, es decir, hacia la permanente impermanencia, hacia la extranjería esencial.* Ahora que

en el mundo hay cada vez más extranjeros y que la extranjería está convirtiéndose en la norma más que en la excepción, Santayana sería uno más de los de su especie y pasaría a engrosar el número de los sin número, de los "bárbaros", de los que, estando entre personas y lugares diferentes, vienen y van "from nowhere to nowhere". Como ya dijimos, en esto Santayana supo, o tal vez se vio abocado a, adelantarse a su propia época, al hacer del exilio un reino y una patria, una forma de ser y de estar al tiempo que un vehículo de conocimiento, y un modo de interpretar la realidad.

La novedad y el valor de la obra de Santayana, pues, no consiste sólo en apropiarse metafóricamente o simbólicamente de una serie de rasgos como el de viaje, nomadismo, extranjería, para instrumentalizarlos e incorporarlos a su gramática filosófica, algo que resulta familiar en todas las bifurcaciones que recorre la historia de la filosofía, sino más bien y sobre todo en hacer de éstos auténticos conceptos constitutivos, el nervio que alienta todo un programa de vida y de trabajo. *Un pensamiento nómada como el de Santayana sería entonces aquél que va introduciendo sucesivos puntos de fuga en sus continuas incursiones epistemológicas y excursiones ontológicas, como condición de posibilidad para alejarse, alienarse o extrañarse de sí mismo, alcanzando distancias que le permitan ir conociéndose y reconociéndose a través de nuevos lugares de encuentro, fundando nuevos asentamientos y espacios de conciencia con los que reinterpretar el mundo.*

Paradójicamente, y por ir poniendo un punto final a lo que no es sino un soltar amarras, un "outsider" como Santayana supo pergeñar a lo largo de toda su obra un complejo y enormemente rico "inner landscape" especulativo, ofreciendo su visión distanciada, su versión o registro singular, de un territorio tan vasto como el de la realidad\* que nos da cobijo u hospedaje, sabiendo que ésta cambia su trazado o apariencia a medida que el ser humano va dejando su huella en ella, creando nuevas estelas y zonas de tránsito, nuevas rutas del pensar. El nomadismo filosófico de Santayana nos ha legado el valioso testimonio de personas y lugares, ha permitido tematizar la vida de la razón, reconstruyendo con vigor ámbitos tales como el de la materia, la esencia, la verdad y el espíritu, e indagando sobre dominaciones y

potestades, entre las numerosas jornadas de su infatigable periplo.

Pero más allá de la trama de todas estas travesías por la que el filósofo siente apetito (RB, xvi), por encima del relato que configuran todos estos materiales trabajados por la memoria y la experiencia del pensamiento, de los textos de Santayana, del devenir de sus palabras, puede desprenderse al menos una nada despreciable lección, devolviéndonos de paso a las palabras originales del frontispicio o puerta de entrada con las que se abrían las reflexiones de este apartado: que *en la aventura del conocimiento cada parada momentánea en un nuevo oasis no es más que una invitación a proseguir la marcha, la necesaria tregua en el ejercicio de un buen pastor de sus pensamientos (RB, xv-xvi).*

## 5. SANTAYANA Y SUS CONTEMPORANEOS

Las relaciones que Santayana mantiene con la intelectualidad de su época son, por una parte y a primera vista, no demasiado frecuentes, y por otra parte, lejos de ser todas ellas completamente afines, presentan alguna problematicidad.<sup>36</sup> No puede resultarnos extraño que esto parezca ser así, en un sistema filosófico que hasta cierto punto aparece volcado sobre sí mismo, ensimismado y enmarañado sobre su propia articulación y gramática especulativa, y que recoge con más entusiasmo las voces del pasado, aquellas que debido a su pervivencia en el tiempo acaban volviéndose intemporales, que las de su propio momento, cuyos ecos se pierden entre el derrumbe de los grandes frescos del pensamiento. Poco amigo de las polémicas o discusiones académicas que tenían lugar en su momento, Santayana casi siempre se mantuvo a

---

<sup>36</sup> Aunque la fama de persona solitaria es parcial y no totalmente justa, y queda rotundamente desmentida por su copiosa correspondencia (publicada e inédita), así como por su propia autobiografía, auténtico inventario de personas de toda índole a las que conoció y se dió a conocer. En este sentido, y sin pretender ir más allá de éste, la figura de Santayana muestra un curioso paralelismo con otro gran "solitario" coetáneo suyo: Thomas Merton. Cfr. al respecto, y permítaseme este pequeño guiño o complicidad fraternal, la tesis doctoral de BELTRAN, F.: Sociedad y Soledad en Thomas Merton: El Nuevo Adán y la Identidad Americana. Valencia: Dpto. de Filología Inglesa y Alemana, Universidad de Valencia, 1991.

distancia de las mismas, aunque no huyó de las mismas e incluso elaboró críticas virulentas contra algunos movimientos o corrientes filosóficas. Si, por otro lado, hacía explícito su propio reconocimiento hacia algún autor contemporáneo, era para anexionarlo a su propia línea de pensamiento o para apartarlo definitivamente de ésta. Pero entre las influencias cercanas, que Santayana muestra sin tapujos en su obra, destacan algunas ausencias que se hacen más notables si tenemos en cuenta que Santayana era un gran lector atento a, si bien no siempre interesado en, cuanto pasaba a su alrededor en el panorama cultural e intelectual del momento. Mención aparte merecería la enorme correspondencia que mantuvo durante toda su vida con todo tipo de personas que le sirvieron para mantenerse conectado con su mundo. Con algunos de estas personas mantuvo una relación más epistolar que personal, cuando no exclusivamente epistolar. De cualquier manera, podemos advertir que *las relaciones y ataduras de Santayana con su mundo contemporáneo fueron diversas, no siempre continuas, heterogéneas y en general distantes, haciendo honor a un talante que aunaba desarraigo y cosmopolitismo. Y lo que sin duda se desprende de todo esto es que siempre evitaron comprometer su independencia y su búsqueda personal.*

### 5.1. LAS INFLUENCIAS CERCANAS.

Las influencias más próximas a Santayana suelen dejarse notar en su obra de forma dispersa y a veces puntual. En ocasiones un autor es glosado por Santayana en algún ensayo dedicado expresamente a ello<sup>37</sup>, en otras el autor o su obra es objeto de una recensión crítica<sup>38</sup>, o es rememorado como parte de su autobiografía<sup>39</sup>, o se

---

<sup>37</sup> Así, entre otros, "William James" y "Josiah Royce", capítulos III y IV respectivamente de Character and Opinion in the United States. (COUS)

<sup>38</sup> El ensayo mencionado: "Bertrand Russell's Searchlight", en el volumen The Birth of Reason (BR), comentario a la obra de Russell: Religion and Science (1936).

<sup>39</sup> Algunas pinceladas sobre William James, Royce, Strong, Palmer, etc... se encuentran en el capítulo XVI -"College Studies"- de Persons and Places (PP, 229-245). Referencias a éstos y otros muchos personajes, passim.

convierte en un interlocutor ante el que ha de defender sus puntos de vista<sup>40</sup>, o forma parte de una reflexión más vasta sobre el país de pertenencia o movimiento al que se le adscribe<sup>41</sup>. Con todo, es posible rastrear las influencias más notables siendo fieles a los criterios que el mismo Santayana establece en algunos momentos de sus obras. Y ateniéndonos a tales presentaciones podemos hablar a continuación de sus maestros, sus doctrinas más afines y sus intereses adicionales.

#### A. Sus Maestros.

Durante su larga estancia en Harvard, Santayana contó con la presencia de maestros, primero, y de colegas más tarde al ejercer él mismo como docente, que podrían calificarse de distinguidos. En primer lugar, debemos mencionar a William James, que desde el principio adoptó un verdadero interés en los pasos del joven Santayana y apostó por su consolidación académica. Sin embargo, la actitud de James fue derivando hacia una clara ambivalencia, mostrando una contenida admiración hacia el hombre con no pocas prevenciones, cuando no claras discrepancias, hacia su filosofía, lo que acabó encontrando su reflejo en una actitud recíproca por parte de su discípulo. La crítica de James se centró en los elementos escolásticos del pensamiento de Santayana, sin llegar a percibir el alcance que su obra Principles of Psychology (1890) tuvo para el desarrollo ulterior del joven filósofo. Santayana, por su parte, se confiesa deudor de William James, por su obra Pragmatism (1907), pero al mismo tiempo reconoce un cambio: el autor de Principles of Psychology no es el James de sus últimos años, el autor de Pragmatism (que apareció al mismo tiempo que The Life of Reason, el quinteto germinal de la producción filosófica de Santayana en lo

---

<sup>40</sup> Así se muestra en el ensayo "Apologia Pro Mente Sua" (APMS), elaborado precisamente como respuesta a las críticas, análisis y exégesis sobre su obra contenidos en el volumen de la prestigiosa "The Library of Living Philosophers": SCHILPP, P. A. (1940): The Philosophy of George Santayana. Evanston and Chicago: Northwestern University Press, 495-605.

<sup>41</sup> Aquí remitimos, por ejemplo, a la obra El Egotismo en la Filosofía Alemana. Buenos Aires: Ed. Imán, 1942, que contiene capítulos dedicados a Goethe, Kant, Fichte, Nietzsche y Schopenhauer.

sucesivo).<sup>42</sup>

Otro de los maestros de Santayana fue el idealista Josiah Royce, de quien nos ha dejado un claro testimonio en su antología Character and Opinion in the United States. (1920) Sobre este retrato afirma Lachs que supone "the most devastating critique of that philosopher written to this day." Además, y confirmando los mutuos recelos: "Santayana's treatment of James in his autobiography shows the same intellectual instinct for the jugular."<sup>43</sup>

Además de William James y Josiah Royce, Santayana deja testimonio en sus piezas autobiográficas de los cursos recibidos en Europa en su periodo de formación y de la impronta dejada por algunos de sus maestros durante estas estancias. (véase a propósito, capítulos como "Germany", "London", "Americans in Europe" en The Middle Span, volumen II de PP.)

#### B. Doctrinas Afines.

El último capítulo de The Realm of Essence (1927), el primero de los cuatro libros de los que se compone el catálogo de The Realm of Being, está dedicado a dibujar una comparación "with some kindred doctrines" (RB-E, 155-167). Pero no es aquí donde queremos detenernos en este momento -lo haré al tratar de las influencias extemporáneas- sino en el apartado siguiente, con el que Santayana cierra su aproximación al ámbito de la esencia. No deja de ser revelador que Santayana dedique

<sup>42</sup> A pesar de algún dardo lanzado por James hacia alguna de las obras de Santayana (recordemos el calificativo de "the perfection of rottenness"), su juicio tiende a ser benévolo. Así, en su tratado sobre el Pragmatismo (México: ed. Roble, 1963, 109), James no duda en acudir a su "colega Santayana" para ilustrar una de sus disgresiones. En contraste, se ha señalado la arrogancia de Santayana hacia algunos de sus compañeros y maestros: véase, por ejemplo, BOAS, G.: "The Legacy of Santayana", Revue Internationale de Philosophie, XVII, 1963, 140. Brooks, concretamente, recoge la opinión de Santayana acerca de W. James, al que "no considera un verdadero filósofo". Cfr. BROOKS, Van V. (1966): El escritor en los Estados Unidos, México: Limusina-Wiley, 80. Russell, por su parte, señala que entre ambos "había una oposición temperamental que nada pudo vencer" Cfr. RUSSELL, B. (1971): Historia de la Filosofía Occidental, II, Madrid: Espasa Calpe, 434.

<sup>43</sup> LACHS, J. (1988): George Santayana, Boston: Twayne Publishers, 5.



una postdata para hablarnos de algunos de sus contemporáneos. Pero aunque pudiera dar la impresión de que Santayana se acuerda de ellos a última hora, las razones que arguye Santayana para incluirlos al final son de otra naturaleza: Santayana detecta en los tres autores que va a presentarnos, a los que acude años después de finalizar sus especulaciones, una corroboración sobre sus intuiciones acerca de la esencia. De manera que aunque Santayana rinde un claro homenaje a estos tres pensadores, no podemos perder de vista que lo hace como un autoreconocimiento hacia sus propios logros, asimilando la parcialidad de los puntos de vista que mantienen a la totalidad de su sistema.

El primero de los autores que Santayana recupera, o en el que se quiere ver reflejado, es Whitehead. Las conexiones de Santayana con Whitehead podrían dar pie a un trabajo propio. Pero baste por el momento hacer notar el alcance de sus coincidencias, y el mutuo respeto, si no clara admiración, que ambos autores muestran hacia sus obras respectivas. La filosofía de Whitehead, sin duda en mayor medida que la de Santayana, sigue constituyendo una referencia inexcusable para la comprensión de buena parte del pensamiento filosófico ulterior, mostrando entre sus características más notables, un marcado sentido de novedad, anticipación y apertura hacia aspectos que han vuelto a tematizarse recientemente bajo otras ópticas. (A este respecto, nótese, por ejemplo, el legado que ha supuesto su obra en un físico-filósofo como David Bohm, en el que podemos reconocer ciertos ecos o dejes whitehedianos. La filosofía holística -"holográfica"- de Bohm no deja de evocar, por otra parte, lo que aquí se ha llamado "registros", talantes o resonancias del pensamiento de Santayana. Para una comparación entre Santayana y Whitehead, véase más adelante, en el cap. IV, el apartado 2.4. dedicado a los "filósofos de la esencia").

El segundo de los autores en que se fija Santayana es Husserl, a partir de su obra La Fenomenología Pura. En esta obra Santayana también encuentra rastros de su propia doctrina. Así, Husserl se dedica a estudiar "phenomena", que supone una "purificación de los objetos" "or, in my language, it consists in suspending animal faith, and living instead contemplatively, in the full intuition of some essence." (RB-E,



171-172) (el subrayado es nuestro)<sup>44</sup>

Más allá del contenido de este fragmento, el texto es importante porque evidencia una operación de traducción, de manera que los términos utilizados para elaborar un constructo determinado son trasladados (*translated*) a otro tipo de arquitectura conceptual para comprobar la solidez de su estructura. Más adelante veremos como este tipo de operación, sobre todo a partir del uso y préstamo de las metáforas, se efectúa en el caso de Santayana en no pocas ocasiones.

Finalmente, y para apoyar aún más la confirmación de su doctrina, Santayana elige a un filósofo que podríamos calificar de exótico, no tanto por su pertenencia a la escuela oriental sino por el tipo de orientaciones y enfoques que presenta su obra. Para el francés René Guenon el estudio de la esencia en su propio universo de discurso recibe el nombre de metafísica. Sin duda, Guenon constituye un caso aparte por estar alejado de la ortodoxia filosófica, pero la elección de este autor por parte de Santayana es un exponente más de su particular inclinación o tendencia hacia la especulación oriental.

### C. Intereses Adicionales.

*Uno de los muchos rasgos que caracterizan a Santayana es justamente su gran abanico de intereses, y alguna curiosidad intelectual por los más llamativos avances científicos del momento. Como muestra de todo ello nos fijaremos en tres focos de atención que ocuparon algún lugar en sus escritos. Los dos primeros se encuentran en la colección de ensayos que Santayana reunió bajo el título de Some Turns of Thought in Modern Philosophy (1933).*

El tercero de los escritos de este volumen -"Revolutions in Science. Some

---

<sup>44</sup> Sobre la relación de Santayana con Whitehead y Husserl, cfr. ASHMORE, J.: "Essence in Recent Philosophy: Husserl, Whitehead, Santayana". Philosophy Today, 18, (1974), 198-210.

comments on The Theory of Relativity and the New Physics"- ilustra la atención que le merece el hecho científico como objeto de especulación filosófica. De cualquier forma, Santayana ya había dado muestras de este interés al dedicar un volumen de su quinteto The Life of Reason: Reason in Science (1906) a esta temática. En esta ocasión, Santayana extiende la mirada sobre la más reciente, que no la última, según nos advierte, teoría científica, que Einstein formula. La teoría de la relatividad es objeto de admiración para Santayana, quien desde el principio se muestra profano en la materia, aunque no tarda en ganársela a su terreno, mostrando sus prevenciones y extrayendo alguna conclusión que conviene recoger (como quien elige un tipo de huellas y no otro, a sabiendas que le han de conducir a un terreno particular, aunque todavía inexplorado). Para Santayana, el resultado paradójico de la revolución científica, una vez más y no la última, es éste: "that the forms of science are optional, like various languages or methods of notation." En consecuencia, "one may be more convenient or subtle than another, according to the place, senses, interests, and scope of the explorer." (STTMP, 79) el subrayado es nuestro).

El siguiente capítulo de este volumen lo dedica Santayana a una reciente disciplina, el psicoanálisis, de cuyo impacto es reflejo el escrito que esta vez le dedica: "A Long Way Round to Nirvana. Development of a suggestion found in Freud's Beyond the Pleasure Principle". La obra de Freud (1922) le da pie en esta ocasión a Santayana a reflexionar nuevamente sobre la naturaleza metafórica del discurso, y sobre la verdad o falsedad de éste. Además, Santayana encuentra alguna analogía entre el arco trazado por el principio vital -de Eros a Tánatos- y la trayectoria que postula la doctrina del karma.

El tercero de los intereses cultivado por Santayana, que sólo desde el punto de vista académico podemos llamar adicional, y que en la obra de Santayana ocupó un lugar privilegiado, estriba en el ámbito de lo literario. *La importancia de la literatura tuvo un doble reflejo en la obra de Santayana. Por una parte, su misma obra es el mejor exponente de un estilo brillante y de una cuidada elegancia literaria.* Entre sus escritos, se pueden diferenciar algunos que son propiamente literarios (los poemas en

su primera etapa, su única novela en la madurez y finalmente su autobiografía), aunque el resto de su producción también aparece revestida de una forma y de un sesgo claramente literarios. *Por otra parte, buena parte de sus especulaciones están orientadas a la crítica y exégesis literaria*, aunque solo esporádicamente contemporánea, ya sea que se centren en escritores "puros" (Whitman, Shelley, Keats, Mark Twain,...) o "fronterizos", esto es, "poetas filósofos" (Lucrecio, Dante, Goethe) o "escritores filósofos" (como Nietzsche). Por último, *el conjunto de su obra se puede interpretar como una invitación expresa a repensar la pertinencia del discurso literario en el ámbito filosófico, o las imbricaciones de éste sobre el primero.*

## 5.2. ALGUNAS AUSENCIAS NOTABLES.

En un pensador de formación tan variada, de intereses tan diversos, de tan amplia y extensa trayectoria, y de visión tan sintética como Santayana, las ausencias respecto a algunas de las figuras más notables de su época adquieren mayor peso, y su ausencia, por contraste y paradójicamente, se llega a convertir en una presencia que no cesa de interrogarnos. La cuestión de las ausencias no es un tema menor en la obra de Santayana. Por un lado, podemos preguntarnos a qué se deben estas lagunas en un conjunto que aparece estructurado a modo de puzzle o caleidoscopio. Por otro, podemos interrogarnos sobre las consecuencias que tales vacíos suponen en su obra y en la recepción de la misma por parte de la crítica.

En cuanto a la primera cuestión, parte de la pregunta ya queda contestada desde su misma formulación. Es decir, resulta casi inevitable dejar de encontrar presencias, conceptos, temas y disputas del momento en un sistema tan vasto como el que acaba ofreciéndonos el conjunto de escritos de Santayana. Que este sistema sea vasto, no significa que sea completo, y si alguna parte debe sufrir alguna merma en favor del resto, ésta sin lugar a dudas recae en el caso de Santayana en su propio tiempo. Y que sea el presente, antes que el pasado el que, en términos generales, permanezca menos frecuentado por Santayana obedece, por lo menos, a un motivo: a la falta de distancia

o perspectiva para evaluar sus logros. En efecto, si de alguna manera tuvieramos que etiquetar la filosofía de Santayana, no erraríamos demasiado al decir que *la suya es una filosofía distante, erigida a partir de aproximaciones oblicuas, indirectas, y construida a base de elipsis*. Por ello, no puede resultarnos extraño que algunas de esas elipsis alcancen a sus contemporáneos. De ahí, también, que al visitar la obra de Santayana se tenga la impresión de estar ante un producto que no pertenece a nuestra época, sino que más bien permanece suspendido en una suerte de "limbo", fuera del tiempo. Tal es la "rareza", el "extrañamiento" que provoca la lectura de sus obras.

La lista de lo que hemos denominado "ausencias notables", verdaderos lapsus en el terreno filosófico, que es el que nos interesa, podría ser numerosa. Pero antes que ofrecer una mera relación de nombres o escuelas, he preferido seleccionar dos figuras representativas de su tiempo, aunque dispares en cuanto a sus planteamientos y a su esfera de influencia, que Santayana casi inevitablemente "*debería*" conocer por la relevancia que su profusa obra fue cobrando y ante los que, sin embargo, mantiene un mutismo casi absoluto.

La primera de estas figuras es la de Charles Peirce (1839-1914). Peirce puede ser apreciado como uno de los teóricos más originales en los anales de la filosofía americana. Como en Santayana, la naturaleza de sus escritos fue plural, multifacética. Pero mientras Peirce tendía a promover lo nuevo, alejándose de lo viejo, Santayana pretendía reanimar lo antiguo, o más bien aquello que Huxley calificó como "*filosofía perenne*", con el fin de comprender lo nuevo. Justus Buchler invita a apreciar cierta influencia de Peirce sobre Santayana con el siguiente comentario: "One could never tell whether Santayana's innocent factual lapses contained seeds of irony. His sharp observations, on Peirce, for example, reveal how much went on in his reflection that failed to appear either in his theoretical work or his autobiography." (AFSL, 68) Este comentario, le fue sugerido a Buchler por una carta que Santayana le escribió en 1937 en la que relataba su asistencia a una conferencia que Peirce pronunció en Harvard:

I heard one of [Peirce's] Harvard lectures (...) a part of his lecture seemed to be "ex-tempore" and whimsical. But I remember and have often used in my own thought, if not in actual writing, a classification he made that evening of signs into indexes and symbols and images [icons]: possibly there was still another distinct category which I don't remember. (AFSL, 68)

En 1951, sin embargo, Max H. Fisch escribió a Santayana para preguntarle si era cierto que éste no se había hecho eco de Peirce en sus escritos. La respuesta a Fisch fue que eso era cierto, aunque recordaba una de sus conferencias en Harvard:

It was about signs, and made a lasting impression upon me; that all ideas, in so far as they convey "knowledge", are signs has become a favourite doctrine of mine. But I have never studied his published books, and it is from your book that I have first gained a general view of his achievement. If he had built his philosophy on "signs" I might have been his disciple." <sup>45</sup>

El caso es que Peirce construyó su filosofía sobre los signos, y Santayana, salvando el impacto que aquella conferencia le causó, no pudo avanzar mucho más en los escritos de Peirce sin conocer este hecho.

El otro filósofo escogido, mucho más cercano a nosotros, y difícilmente desconocido para Santayana, es Ortega y Gasset (1883-1955). Aunque Ortega es veinte años más joven que Santayana, éste bien pudo hacerse eco de la presencia de Ortega, aunque sólo fuera porque en 1933 Antonio Marichalar, amigo de Santayana, tradujo en la Revista de Occidente, fundada por Ortega en 1923, primero su conferencia sobre Spinoza, "Religión última", y dos años más tarde el "Prólogo a Los Reinos del Ser"<sup>46</sup> La sola presencia de esta importante revista de pensamiento en España, debía bastar para que Santayana tuviera algún interés por ella y por las firmas que en ella

---

<sup>45</sup> HOUSER, N.: "Santayana's Peirce", Overheard in Seville. Bulletin of Santayana Society, n.8, 1990, 12. Véase en el mismo ejemplar: DILWORTH, D. A.: "The Problem of Theoretical Self-Reflexivity in Peirce and Santayana", 1-9.

<sup>46</sup> Cfr. "Religión última", Revista de Occidente, 1933, n.126, 274-292. Reeditado en Revista de Occidente, 1987, n. 79, 27-42 dentro de la sección "Renuevos de la Revista". Cfr. también "Prólogo a Los Reinos del Ser", 1935, n. 48, 233-254.

aparecían. Pero ni eso, ni siquiera la traducción de dos ensayos suyos en esta publicación, fueron suficientes para que Santayana haya mostrado el menor indicio en toda su obra sobre la figura de Ortega. Algo que, de manera recíproca, sucede con Ortega respecto a Santayana. En ambos autores hay un absoluto silencio mutuo del uno sobre el otro. En un artículo de rancia retórica de Joaquín Iriarte, éste llega a calificar de "almas gemelas" a Santayana y Ortega, extrayendo de los dos en un *tour de force* afinidades y paralelismos, para finalizar con la siguiente conclusión:

Y estos dos hijos de Madrid, entre sí tan parecidos, ¿se conocen mutuamente? No sabría decirlo...desde luego, referencia del uno al otro no he visto ninguna en sus escritos. Tal vez se han saludado; tal vez se han espiado desde sus respectivos dominios.<sup>47</sup>

*Si alguna influencia cabe asignarle a Santayana respecto del pensamiento de Ortega y Gasset, y no sería tan descabellado conociendo, por ejemplo, la función que la noción de perspectiva cumple en uno y en otro, ésta debe por el momento permanecer en el terreno más prudente de las conjeturas.*

A la pregunta primera que planteaba por las ausencias, dos de cuyos exponentes más claros he querido mostrar, se sumaba otra dirigida a indagar las implicaciones que tales quiasmos suponen en el juicio que la crítica tiende a emitir sobre la filosofía de Santayana *qua* filosofía\*. Aunque ya he ido ofreciendo elementos como para intuir una respuesta amplia, esta se puede resumir así: en general, y hasta muy recientemente, el hecho de que Santayana haya ignorado algunas elaboraciones filosóficas contemporáneas y consideradas como centrales ha sido considerado por la crítica como un signo más de debilidad e inconsistencia de su propia tarea especulativa. En un período en que la filosofía encontraba algunos de sus mayores tendencias y preocupaciones en los desarrollos técnicos de la lógica y en el ataque a los sistemas metafísicos, este tipo de críticas hacia un pensador que no encajaba fácilmente en

---

<sup>47</sup> "Santayana y Ortega, frente a frente" en IRIARTE, Joaquín (1949): La ruta mental de Ortega, Madrid: Razón y Fe, 146.

ninguna de las corrientes que iban surgiendo es hasta cierto punto comprensible. *Haciendo caso omiso del ruido de fondo provocado por las discusiones del momento, y aislándose en su propia esfera de preocupaciones, Santayana simplemente, dicho en una expresión castiza, "iba a su aire"*. Expresado en otros términos: "He was simply "out of key of his time" (...) quietly pursuing his own preoccupations in detachment from all contemporary controversy."<sup>48</sup> Este tipo de percepción, sin embargo, está desplazando su centro de gravedad desde hace unos pocos años, coincidiendo con el interés cada vez mayor que determinadas cuestiones sobre la discursividad de la filosofía (semántica, retórica, interpretación...) ha ido despertando. Pero a estos temas dedicaré mayor atención en los capítulos siguientes.

## 6. SANTAYANA Y SUS EXTEMPORANEOS

Que el estilo filosófico de Santayana no se ajuste totalmente a los cánones o tendencias de su propia época, no significa que en su vasta obra escrita no se reconozcan otras influencias, filiaciones y herencias más próximas a lo que podemos llamar, utilizando un eufemismo tan sugerente como equívoco, la "tradicón". Por lo menos, una cierta tradición cuyo referente nos retrotrae en el caso de Santayana a elementos tan dispares y eclécticos como el escepticismo, materialismo e idealismo helénicos; el misticismo de corte oriental, neoplatónico y medieval; las categorías escolásticas y las travesías cartesianas.

Aquí de nuevo, descubrimos en el discurso de Santayana una paradoja más. Santayana mismo se encarga de recordarnos ocasionalmente que su filosofía no pretende ser ni original ni nueva (RB, xiv), no surge, pues, con afán de novedad, aunque no por ello deje de ser novedosa. Su propósito más bien apunta hacia la construcción de síntesis y enfoques diferentes. Sólo que en la filosofía occidental desde

---

<sup>48</sup> SPRIGGE, T. L. S. (1974): George Santayana: An Examination of His Philosophy. London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 6.

Parménides y Heráclito *el criterio de originalidad no viene dado por nuevos discernimientos sino por nuevas síntesis. Santayana, pudiera decirse, no sale tanto a la búsqueda como al encuentro. Y de esa manera, sin pretender ser original, la filosofía de Santayana muestra toda su originalidad, todo su valor en el doble sentido del término, nadando contracorriente, en su "clasicismo".*

Rastrear, entonces, en el legado filosófico de Santayana no es menoscabar la originalidad de sus propias especulaciones, sino proporcionarles el marco y el contexto que les corresponden, para que brillen por sí mismas sobre ese telón de fondo que hace honor a su pensamiento.

### 6.1. EL LEGADO FILOSÓFICO.

Dada la amplitud del tema y la dificultad para tratarlo en toda su extensión, me limitaré a presentar en este apartado, siguiendo el análisis de Sullivan<sup>49</sup>, tres cuestiones o aspectos tradicionales: Platonismo, materialismo y escepticismo. Estos tres aspectos constituyen, sin agotarlo, un marco de referencia amplio sobre el que se estructura una filosofía que todavía perdura, y que está empezando a conocer nuevos *revivals*.

#### A. Platonismo.

El platonismo de Santayana queda reflejado principalmente en su teoría de la esencia\*. Brevemente enunciada, sin entrar en pormenorizaciones que quedarán expuestas más adelante, esta teoría afirma que el principio de la esencia es la identidad: cada esencia es idéntica e individual y por lo tanto distinguible de cualquier otra esencia, y universal en consecuencia puesto que "it contains no reference to any

---

<sup>49</sup>. SULLIVAN, C. J., Jr.: "Santayana's Philosophical Inheritance", en Schilpp, P. A., ed.(1971): The Philosophy of George Santayana., La Salle: Illinois, Northwestern University, 65-91.



setting in space and time, and stands in no adventitious relations to anything" (RB-RE, 18) Las propiedades de la esencia son, pues, identidad, individualidad, diferenciabilidad, universalidad y eternidad, derivados de la primera, que es el principio de la esencia.

El reino de la esencia no es un objeto de creencia, sino una distinción conceptual que constituye, y aquí vale la pena retener la afirmación, "one of many languages in which the nature of things may be described" (RB-RT, 47), un idioma opcional que somos libres de utilizar o descartar. Debido a una confusión del lenguaje la esencia es hipostasiada confundiéndola con una entidad más de las que pueblan el mundo, como si se tratara de un alma que se pudiera descubrir por microscopio en la glándula pineal. Sólo que la esencia no es ningún tipo de entidad oculta esperando ser descubierta por una mente indagadora. Para Santayana, la esencia es identidad, no entidad, no una cosa existente o cambiante.

El mismo Santayana repara en las similitudes y diferencias de su teoría con el platonismo, al observar:

I might almost say that my theory is a variant of Platonism, designed to render Platonic logic and moral consistent with the facts of nature. I am afraid, however, that this readjustment unhinges Platonism so completely that I have no right to call my doctrine Platonic. In the realm of essence as I conceive it, the sphere of Socratic Ideas is infinitely extended and freed from all confusion with natural forces. I am no pupil of Plato's in all that phase of his thought in which he seems to supply the lack of a cosmology by turning moral and ideal terms into supernatural powers. (RB-RE, 155)

Santayana está reconociendo aquí una deuda con el platonismo, al tiempo que señala diferencias insalvables. Las formas platónicas son esencias, pero se hallan limitadas en su extensión y acaban siendo confundidas con fuerzas naturales, mientras que el reino de la esencia es infinito y nada se deriva de la identidad de las esencias más allá de la misma esencia. Basten de momento estas anotaciones como prolegómenos al análisis posterior de la esencia, que ocupará un lugar central en estas

páginas. En cuanto a la concepción platónica más amplia de la actividad filosófica como "conversación" o "diálogo" con la humanidad, recogida por Santayana en sus escritos, nos remitimos a los capítulos siguientes en los que iremos abordando la discursividad de su obra.

#### B. Materialismo.

El materialismo de Santayana, defendido invariablemente en toda su obra a pesar de los desplazamientos de intereses observados en ella, adopta un carácter radical. De hecho, Santayana sostiene que el materialismo es el mismo principio de la existencia, hasta el punto de asignarle un rango axiomático. El materialismo de Santayana postula que el cambio es espontáneo en la existencia y que cualquier orden observado en ésta es producto de la materia, ya que el cambio y el orden no le vienen impuestos desde instancias externas, sino que constituyen su misma naturaleza.

Desde estos postulados, que quedarán desarrollados en toda su amplitud en The Realm of Matter (1930) y que ya había anunciado en Scepticism and Animal Faith, Santayana plantea al menos dos objeciones al espiritualismo platónico: primero, que el platonismo hace de algunas formas fuerzas naturales, y segundo, que un "alma" platónica es sencillamente una fuerza material. A pesar de estas objeciones, Santayana no duda en declararse a un tiempo platónico y materialista, aceptando de esta manera las categorías de materia\* y forma, el principio de identidad y el principio del cambio; de hecho su platonismo acabará por decantarse en un aristotelismo, si exceptuamos la teleología que se deriva de éste. El materialismo de Santayana ocupará alguna atención más adelante cuando se den algunas "noticias de la materia" en nuestro itinerario ontológico.

#### C. Escepticismo.

El escepticismo\* de Santayana es consecuente con su actitud naturalista, al rehusar atribuir al mundo un interés solícito en el destino de las personas, lo cual no

deja de parecer una tesis improbable. Pero así como el materialismo de Santayana es radical, su escepticismo no es pirrónico, sino moderado. Santayana reconocerá límites en el conocimiento humano, pero queda lejos de hacer de la ignorancia misma un culto. Para Santayana, "scepticism is an exercise, not a life" (SAF, 69: cfr. en este mismo estudio, el CAP. III: apartado 1. "Figuras del conocimiento", y 1.1.4. "Nada dado existe"), es decir, el escepticismo no es un fin, sino un medio para esclarecer el terreno de antiguos escombros que deben ser construidos con mayor seguridad. Pero a diferencia de los autores modernos, y más cerca de los antiguos, Santayana mantiene un escepticismo consistente, puesto que en las tareas de reconstrucción, no pretende restablecer como cierto lo que antes había encontrado dudoso, como Descartes, o proclamar que el objeto de su creencia es algún constructo de su mente, como Hume, o de forma más radical, Kant y los idealistas alemanes. Finalmente, y aquí detendré esta somera presentación, metodológicamente para Santayana el escepticismo es una de las vías de aproximación a la esencia que han probado ser más valiosas. En Santayana se dan cita la admiración platónica por la esencia traducida en una peculiar gramática y un silencio escéptico provocado por su visión. Al tematizar estas tres cuestiones, platonismo, materialismo, escepticismo, Santayana recupera, reconstruye y actualiza materiales con los que nuestro pensamiento no cesa de trabajar hoy en día, aun cuando cambien las notaciones, los discursos y las interpretaciones. *La pretensión de Santayana de elaborar nuevas síntesis, hacen de la suya una empresa extemporánea y constituyen una muestra de filosofía viva.*

## 6.2. LA TRADICIÓN GENTIL.

Aunque la conferencia impartida en 1911 a la audiencia de California bajo el título "The Genteel Tradition in American Philosophy"<sup>50</sup> aparece publicada en el volumen Winds of Doctrine: Studies in Contemporary Opinion (1913), su temática

---

<sup>50</sup> "The Genteel Tradition in American Philosophy" en Winds of Doctrine (1913), cap. VI, 186-215. También en The Genteel Tradition: Nine Essays by George Santayana, 1967, 38-64; Santayana on America, 1968, 36-56; Selected Critical Writings of George Santayana, 1968, vol. II, 85-107.

contiene suficientes elementos como para incluirla en este apartado en el que propongo una introducción al universo "extemporáneo" de Santayana.

El uso que Santayana hace del epíteto "*gentil*" se aleja de su acepción original ("cortes", "educado", "refinado") para ser utilizado como un término descriptivo más amplio, y a veces casi antagónico. Howgate observa que la audiencia de esta conferencia debió haber recibido un "shock" ante la inesperada vehemencia de su ataque sobre la filosofía norteamericana desde Jonathan Edward hasta William James. Para Howgate la "*tradición cortés*" "is that attitude towards life, escape from life he would say, which has always characterized polite society and academic circles in New England". Los perfiles de esta tradición quedan dibujados así: "The "genteel tradition" is humane, urbane, mildly dogmatic, and intensely conservative."<sup>51</sup> Santayana ya había dado muestras de ser un crítico acerado ante la sociedad americana y los ídolos a los que ésta rendía culto. El interés que añade este ensayo es que en esta ocasión esboza una "*genealogía*" de este fenómeno heredado.

Para Santayana, la tradición gentil se originó fuera de América como tantos otros fenómenos americanos. "America is a young country with an old mentality" (WD, 187) Pero Santayana avanza un paso más en su diagnóstico al afirmar: "America is not simply (...) a young country with an old mentality: it is a country with two mentalities" (WD, 187) De esta manera, Santayana está advirtiéndonos de una escisión, de una gran división en cuyas secciones encontramos rasgos característicos. En la arquitectura, entre otros ejemplos, queda simbolizada la naturaleza de esta fragmentación: la mansión colonial, por una parte, habitada por el intelecto americano; y el rascacielos, por otra parte, habitado por la voluntad americana. La primera construcción es propia de la tradición gentil. La segunda, de una empresa agresiva.

La pregunta por el origen de la tradición gentil no es simple, pero aunque "the

---

<sup>51</sup>. HOWGATE, G. H. (1938): George Santayana. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 186.

subject is complex, and calls for many an excursus and qualifying footnote; yet I think the main outlines are clear enough." En resumen, "the chief fountains of this tradition were Calvinism and transcendentalism. Both were living fountains; but to keep them alive required, one an agonised conscience, and the other a radical subjective criticism of knowledge." (WD, 212) Pero veamos cómo Santayana ha llegado a tales conclusiones.

El calvinismo al que Santayana se refiere no se reduce a Calvino, sino que connota elementos de interpretación y principios de filosofía que aparecen también en el Corán, en Spinoza y en Newman, así como en autores poco sospechosos de profesar una fe cristiana, como Carlyle o Royce. Para Santayana el calvinismo postula, esencialmente, tres cosas: que el pecado existe, que el pecado es castigado, y que es bello que el pecado pueda existir para que sea castigado. La implicación de esta concepción calvinista no se hace esperar: "To be a calvinist philosophically is to feel a fierce pleasure in the existence of misery, especially of one's own, in that this misery seems to manifest the fact that the Absolute is irresponsible or infinite or holy." (WD, 189) Santayana no duda en alinearse entre aquellos que no poseen esa consciencia agonizada y para quienes este sistema puede llegar a parecer fantástico, un escape de la vida. Tres escritores americanos -Poe, Hawthorne y Emerson- constituyen para Santayana el paradigma de autores que, aunque al margen de esta tradición, no pudieron suplantarla en sus congéneres.

En cuanto al trascendentalismo propiamente<sup>52</sup>, no es un conjunto particular de

---

<sup>52</sup> El artículo de Santayana constituye para Richard Rorty un punto de partida para elaborar su propia reflexión acerca del panorama cultural del presente. Por eso, "to understand the relations between the genteel tradition of our forebears and the highbrow culture criticism of the present, it helps to look more closely at the good and bad senses of the term "trascendentalism" which Santayana distinguished. He contrasted transcendentalist metaphysical systems, which he deplored as egotistical, with what he called "trascendentalism" proper. (...) This transcendentalist point of view is the mark of the highbrow. It is the attitude that there is no point in raising questions of truth, goodness or beauty, because between ourselves and the thing judged there always intervenes mind, language, a perspective chosen among dozens, one description chosen of thousands." RORTY, R.: "Genteel Syntheses, Professional Analyses, Transcendentalist Culture" en Two Centuries of Philosophy in America, Peter Caws, ed.: Basil Blackwell, 1980, 235. Sirva este párrafo como avance de ulteriores cuestiones. Análisis como el de Rorty conviene tenerlos presentes, cuanto menos, para abordar algunos "registros filosóficos" originales

dogmas ni un sistema del universo considerado como un hecho, sino un método, un punto de vista desde el que cualquier mundo puede ser abordado por un observador autoconsciente. "Transcendentalism is systematic subjectivism. It studies the perspectives of knowledge as they radiate from the self." (WD, 193-194) Para Santayana, el producto más representativo del trascendentalismo es el idealismo alemán. Sin embargo, en el análisis del trascendentalismo Santayana establece una distinción, para prevenir de la confusión entre el método de descubrimiento para la mente y el método de evolución en la naturaleza, que conviene subrayar:

Transcendental method, so abused, produced trascental myth. A conscientious critique of knowledge was turned into a sham system of nature. We must therefore distinguish sharply the transcendental grammar of the intellect, which is significant and potentially correct, from the various transcendental systems of the universe, which are quimeras. (WD, 195) (el subrayado es nuestro)

Para Santayana, los filósofos americanos se muestran deudores de este trascendentalismo. Incluso la influencia de Kant fue dominante en este sentido, al detentar una tradición gentil propia, reflejada en la región de los trascendentales. Pero el filósofo americano que mejor encarna o practica este método trascendental es Emerson, quien además lo combina con una admiración por la naturaleza que acaba por convertirla en un espejo en el que *ad-mirarse* egóticamente.

Más allá del análisis genealógico, Santayana se pregunta por los esfuerzos para escapar del cinturón de la tradición gentil. Y la respuesta que proporciona en primer término no deja de ser reveladora. Santayana afirma que los humoristas ("the humorists") sólo han escapado a medias, al señalar las contradicciones de esta tradición con los hechos, pero sin ofrecer nada a cambio que poner en su lugar. Pero el hecho de hablar de humoristas en general, sin otra mención a autores excepto una acotación recogida de Mark Twain, parece sugerir que Santayana está evocando más que una corriente, un estilo o procedimiento estratégico. Me refiero, en este caso, a la ironía,

---

en el discurso de Santayana.

que encuentra su mejor representante en el mismo Santayana y a cuyas estrategias como procedimiento discursivo dedicaré alguna atención.

Pero quizás el único americano que ha abandonado por completo la tradición gentil sea Walt Whitman, hacia el que Santayana se muestra indulgente por haber proporcionado comienzos que podrían derivar en una imaginación noble. Otro autor que asestó duros golpes a la tradición fue, siguiendo el criterio de Santayana, William James. Pero James, alejándose de la dirección romántica de la tradición, rompiendo su encantamiento, la continuó en la opuesta, al concebir la naturaleza en términos psicológicos y desde un punto de vista antropomórfico.

Para Aaron<sup>53</sup>, cuando Santayana se marchó de Estados Unidos en 1912, un año más tarde de su lectura en California, abandonaba al mismo tiempo una amenaza o promesa de los tiempos venideros, herencia de una tradición cortés que iba mudando sus formas bajo el triunfo de un industrialismo inexorable. Hacia esta Nueva Inglaterra mantendría la clase de respeto y afecto contenido que uno muestra hacia un persistente y familiar enemigo.

Veinte años después, y con una mirada más desprendida, Santayana retoma el motivo de su tema en un largo artículo en forma de libro al que esta vez denomina "The Genteel Tradition at Bay"<sup>54</sup>. En la primera parte de este *excursus*, Santayana elabora un análisis de la modernidad, proporcionando un marco más amplio en el que

---

<sup>53</sup> AARON, D.: "George Santayana and the Genteel Tradition", Overhead in Seville: Bulletin of the Santayana Society, n. 7 (1989), 7. En la introducción que Douglas L. Wilson realiza a los nueve ensayos de Santayana recogidos en el volumen The Genteel Tradition (1967), éste señala el riesgo de una aplicación mecánica y de una pérdida del significado original del término "Genteel Tradition" debido a un uso abusivo del mismo. A pesar de este riesgo, y después de cuarenta años, la noción de "tradición cortés" conserva lo más sustantivo de su acepción. Bajo esta frase Santayana describe lo que consideraba el defecto más peligroso en el pensamiento americano. Observando el dominio de la cultura de Nueva Inglaterra, Santayana diagnosticó que su error más profundo residía en la separación entre pensamiento y experiencia: como resultado de ello el arte es concebido como un mero adorno más que como una expresión orgánica de la vida, confundiéndola con delicadeza y corrección. (GT, 24-25)

<sup>54</sup> The Genteel Tradition at Bay. (1931), New York: Scribner's. También en The Genteel Tradition: Nine Essays by George Santayana (1967), 154-196; Santayana on America (1968), 127-158. Las citas son de esta última edición.

circunscribir la génesis de la tradición cortés. Con el telón de fondo de un humanismo de viejo cuño, Santayana caracteriza la historia moderna con el señuelo de las tres R: Renacimiento, Reforma y Revolución. Para Santayana, la mente del Renacimiento no fue una mente peregrina, nómada, sino una mente urbana, sedentaria, como la de los antiguos. La Reforma supuso una fachada mental que ocultaba las fuerzas que la promovieron, y la dirección de sus logros. Un ejemplo de ello lo constituyen Kant y otros filósofos alemanes, quienes redujeron la religión a falsos postulados o metáforas dramáticas necesarias para "la práctica heroica de la moralidad". Finalmente, *para Santayana la Revolución, compendiada en el ideario ilustrado de "libertad, fraternidad, igualdad" no está culminada. Vivimos la modernidad, pero lejos de la Arcadia profetizada, algunos productos de la revolución ilustrada los encontramos en el industrialismo, el comfort, el populismo, y el dominio del hombre medio.* El panorama que presenta este entramado histórico no sería nada halagüeño, si no fuera por la intervención de otra categoría, de una nueva R: lo Romántico ("Romance"), tal como Santayana lo percibe:

It involves a certain sense of homelessness in a chaotic world, and at the same time a sense of meaning and beauty there. To Romance we owe the spirit of adventure; the code of honour, both masculine and feminine, chivalry and heraldry; feudal loyalty; hereditary nobility; courtesy, politeness, and pity; the love of nature; rhyme and perhaps lyric melody; imaginative love and fidelity; sentimentality; humour (...) in the wide land of Romance everything was vaguely placed and man migratory. (SA, 132)

Lo romántico es un ingrediente poderoso en el "ethos" del mundo moderno. *Para Santayana la sustancia de la historia moderna constituye una reacción contra la cristiandad.* El hombre moderno se ha convencido de que su vida física no es una vida de pecado, ni tampoco de miseria. Ligado a todo ello, en la modernidad ha surgido un fenómeno al que Santayana, irónicamente, llama "Big Business". Los rasgos que configuran estos Grandes Negocios, y en los que podemos reconocer determinaciones y aspectos de nuestro propio mundo contemporáneo, quedan dibujados por Santayana con un juicio expeditivo:



For the present, Big Business continues to generate the sort of intelligence and loyalty which it requires: it favours the most startling triumphs of mind in abstract science and mechanical art, without any philosophic commitments regarding their ultimate truth or value. Indeed, mechanical art and abstract science are other forms of Big Business, and congruous parts of it. They, too, are instinctive undertakings, in which ambitions, co-operation, and rivalry keep the snowball rolling and getting bigger and bigger. (SA, 135)

Con la distancia a que Santayana nos tiene acostumbrados en el tono de su discurso, concluye con una observación que resta gravedad al cuadro reflejado en su análisis, al tiempo que nos previene de los dictámenes que marca su presencia: "Some day attention will be attracted elsewhere, and the whole vain thing will melt away unheeded. But while the game lasts and absorbs all man's faculties, its rules become the guides of his life." (SA, 135)

*El análisis de la modernidad trazado por Santayana se cierra con un interrogante que ha llegado a ser emblemático, todo un signo de nuestra época: "Why should any one be dissatisfied?" (SA, 135), "Why be dissatisfied?" (SA, 136). Años más tarde, recogiendo el malestar de nuestros tiempos, y transformando la queja en desafío, se daría con una fórmula -"I can get no satisfaction"- que convertida en estandarte multiplicó su alcance hasta horizontes planetarios y que continúa su itinerario como un "canto rodado".*

## 7. LA CRITICA ANTE SANTAYANA

Hasta aquí he venido presentando algunas características notables que componen un cuadro o semblanza de la vida y obra de Santayana. Uno de los rasgos que más llaman la atención es precisamente *la imbricación y unidad que en Santayana se da entre vida y obra*. Una unidad, además, que muestra aparentes contradicciones y suscita no pocas sospechas, que es compleja, plural y que admite escasas concesiones a quienes pasan a formar parte de lo que podríamos llamar su sistemática. Y sin embargo, son precisamente algunas de las paradojas que arrojan esta serie de

variaciones las que permiten profundizar en el sentido de su obra, las que le confieren una mayor lucidez y energía al conjunto de su empresa. Aunque también es cierto que no son éstas las que facilitan un juicio benévolo o comprensivo por parte de la crítica. ¿Cómo un pensador como Santayana al que se ha calificado de "desarraigado" centra gran parte de su búsqueda en recuperar las raíces filosóficas de su mundo? ¿Cómo se entiende que este solitario filósofo emprenda un proyecto especulativo que requiere de una disposición dialogante en su sentido más platónico? ¿Cómo conciliar las pretensiones de verdad de este pensador con la expresión cultivada y brillante de un hombre de letras? ¿Cómo pueden darse de la mano la profesión de fe en un materialismo radical con una tendencia claramente espiritualista? ¿Qué razones tiene un filósofo para no entrar en *el circuito académico* de sus coetáneos e incluso apartarse de él deliberadamente? Son estas algunas de las cuestiones que hacen de Santayana un caso extra-ordinario, un "outsider".

### 7.1. LA CRÍTICA AMERICANA.

En el capítulo final de un reciente volumen dedicado a la exposición sistemática de la filosofía de George Santayana, el crítico y editor americano de algunas de sus obras John Lachs<sup>55</sup> examina algunas de las críticas de las que es objeto Santayana. Comenzaré con esta primera referencia ya que el hecho de ser un ensayo cercano a nosotros en el tiempo proporciona suficiente perspectiva para obtener una visión de conjunto, y el interés en Santayana por parte de Lachs garantiza un conocimiento más amplio de la literatura crítica en torno a su pensamiento.

Para Lachs, la profesionalización de las actividades en el mundo moderno ha establecido un grupo reducido de filósofos oficiales. Para esta comunidad, el trabajo filosófico de Santayana queda lejos de ser satisfactorio, tendiendo a pensar que su

---

<sup>55</sup> LACHS, J. (1988): *George Santayana*, op. cit. El capítulo al que aludimos es el séptimo: "The Enduring Value of Santayana's Philosophy", 124-147.

estilo es demasiado literario y que su pensamiento carece de refinamiento técnico. Las acusaciones principales se centran en el uso de categorías desfasadas, en la carencia de argumentos para sostener sus puntos de vista y en la frecuente sustitución de análisis adecuados por imágenes y frases sugerentes. A estas acusaciones se añade la percepción de que su obra es excesivamente interdisciplinar y dispersa como para poder aportar alguna contribución firme en cualquiera de los campos de los que se ocupa. Otros piensan que nadie tan ignorante acerca de los detalles de la ciencia como Santayana profesaba ser, y nadie que deja de lado las últimas herramientas lógicas de la filosofía, puede producir un trabajo perenne o interesante. Pero para Lachs tales juicios expresan, antes que objeciones fundamentadas, un serio desconcierto.

For his system is more like an essence than a substance: it invites contemplation and enjoyment, not probing dismemberment and piecemeal use. It is not that his ideas lack value even for the professional. But their virtue is their suggestiveness and remarkable scope, not their overt technical sophistication.<sup>56</sup>

Aunque el hecho de que el sistema filosófico de Santayana -su epistemología y su ontología *in nuce*- no se ajuste a los cánones de un filósofo académico, no significa que sea el producto de una mente ignorante o poco compleja. *No sólo fue Santayana un pensador profundo, sino también un conocedor sin parangón en el siglo XX de todo tipo de literatura filosófica.* Santayana entraba en diálogo con las obras de los mayores pensadores en sus idiomas respectivos, desde el griego y el latín, pasando por el francés y el alemán, hasta el castellano y el inglés, idioma este último que llegó a constituir un auténtico "*topoi*", un terreno franco en el que Santayana supo instalarse con mayor fortuna que muchos de sus colegas anglófonos. Aunque no dudó en mostrar su particular querencia hacia la antigüedad, el espacio seminal del centro y el origen de los primeros y constantes enigmas, llegó a familiarizarse con Heidegger y Whitehead, a polemizar con Dewey y James, a glosar a Bergson, Freud y Einstein, a convencer a Russell de lo erróneo de cierta perspectiva ética compartida con G. E.

---

<sup>56</sup> Ibid, 125.

Moore, etc...

A pesar de todo ello, o quizá por ello mismo, *Santayana recibió desde el comienzo de su carrera bastante atención, mucha admiración, y no siempre la misma dosis de comprensión*. Como poeta fue tolerado, como prosista fue exaltado, y como filósofo provocó reacciones de distinto signo.

Las primeras obras de Santayana, secundadas por la opinión favorable de W. James, contaron con el beneplácito de la crítica. A partir de *The Life of Reason* (1905-1906), despachada con acritud por su mentor James<sup>57</sup>, Santayana tuvo que bregar con juicios no siempre unánimes. Este desacuerdo por parte de sus críticos se acentúa tras el alejamiento definitivo de Santayana de Estados Unidos. Para algunos, a partir de este período, el humanismo y racionalismo, así como el empeño antimetafísico que Santayana venía mostrando fue debilitándose, hasta el punto de distinguir en la trayectoria de su obra dos estadios claramente diferenciados. La distinción que Irwin Edman<sup>58</sup> establecía entre un momento humanista y un momento post-humanista en la filosofía de Santayana derivó en Butler en una formulación abierta: "One Santayana or two?"<sup>59</sup> En el volumen colectivo de 1940 dedicado a la filosofía de George Santayana (PGS), éste defiende en todo momento la unidad de su pensamiento. Daniel Cory, el colaborador fiel y ejecutor testamentario de Santayana ilumina esta "segunda filosofía" en el minucioso ejemplar<sup>60</sup> que le dedica, en el que acoge con simpatía las novedades introducidas y las enmarca en una línea de continuidad con los escritos precedentes.

---

<sup>57</sup> El relato de estas diferencias, a las que hice alusión anteriormente, puede encontrarse en JAMES, H., ed. (1920): *The Letters of William James*, 2 vols. Boston: The Atlantic Monthly Press; London: Longmans; y en PERRY, R. B., ed. (1935): *The Thought and Character of William James*, 2 vols. Boston: Little Brown.

<sup>58</sup> EDMAN, Irwin: "Humanism and Post-Humanism in The Philosophy of Santayana" en PGS, 295-312.

<sup>59</sup> BUCHLER, J.: "One Santayana or Two?" *Journal of Philosophy*, 51 (1954), 52-57.

<sup>60</sup> CORY, D. M. (1963): *Santayana: The Later Years*. New York: Braziller.

Habrá que reconocer, además, que en las consideraciones que la crítica muestra ante la obra de Santayana, éste no queda del todo exento de cierta responsabilidad: *la inclinación por las fórmulas provocadoras, el desinterés mostrado hacia buena parte de la filosofía contemporánea, su aparente falta de actualidad, el gusto por lo paradójico, la abundancia de imágenes más que de conceptos, todos aquellos rasgos por los que, en definitiva, se distingue su filosofía, no son los que mejor propician la comprensión de sus críticos.* Y más en un momento en el que la filosofía dominante es de corte analítico-positivista.

A pesar de que la obra de Santayana, quizá debido a la falta de sintonía con su propia época, parece rodearse de condiciones poco idóneas para ocupar un lugar en ella<sup>61</sup>, lo cierto es que llegó a alcanzar una consideración privilegiada. Para levantar acta de este hecho contamos con un buen número de testimonios. La cantidad de recensiones, artículos, y tesis doctorales a los que dieron lugar sus escritos muestra que *Santayana fue juzgado como uno de los mayores pensadores americanos, el contrapunto con el que era inevitable medirse.* Su obra fue recogida en antologías, diccionarios, enciclopedias, obras colectivas sobre temas diversos, etc... A través de más de dos generaciones, la presencia de Santayana en la Universidad de Harvard ha venido ejerciendo un influjo notable: de Dewey a Lovejoy, de Montague a Calkins, de Drake a Boas, de Strong a Pratt, Schneider, Hartshorne, etc.

Las monografías dedicadas a Santayana son menos numerosas. La mayoría de

---

<sup>61</sup> Veamos como ejemplo una muestra de lo que adopta la forma de un claro antagonismo. En su *The Spirit of American Philosophy* (1963), John E. Smith considera a Peirce, William James, Royce, Dewey y Whitehead, pero no a Santayana. "Su pensamiento no es representativo de la principal corriente del pensamiento americano. La mentalidad americana, tal como Santayana la vio, es voluntarista y no contemplativa; es moral y moralista más que estética; estaría dispuesta a prescindir de la religión antes que a retenerla como mera poesía; no aceptará una teoría de la realidad de acuerdo con la cual el yo sea una apariencia o algo evanescente. La mentalidad americana, en suma, ha sido todo menos aquello que Santayana fue y representó." Citado por WANG, H. (1991): *Reflexiones sobre Kurt G del*. Madrid: Alianza, 318-319.

ellas escritas en inglés<sup>62</sup>, algunas en castellano, una en francés, un par en italiano... (de éstas últimas se hablará en el apartado siguiente). La producción de estas monografías observó un cierto aumento en la década de los 60-70, sin duda debido a la revisión de que fue objeto su obra tras su muerte. Especial atención merece el volumen colectivo The Philosophy of George Santayana (1940), el segundo de los que P. A. Schilpp dedicó en su prestigiosa "Library of Living Philosophers" tras inaugurarla con un primer ejemplar dedicado a Dewey.

*Aunque Santayana ha dejado secuelas, no ha legado una escuela de seguidores propiamente.* Difícilmente podría ser así en un pensador subjetivo, cuyo pensamiento no se adscribe a una corriente filosófica determinada. Por ello, también resulta posible encontrar líneas de interpretación diferenciadas en la literatura crítica que se ocupa de su producción. Si prestamos atención a ésta, podríamos observar algunas agrupaciones obedeciendo a distintos criterios de clasificación. Así, podríamos distinguir un grupo de estudios que abordan temas específicos dentro del conjunto de su obra: la estética, ocupando posiblemente un lugar predominante, la religión, la política, la ética, la epistemología, la ontología. Otro grupo no tomaría en consideración las secciones o disciplinas que se aprecian en la obra de Santayana sino los segmentos por los que la globalidad de sus escritos quedan atravesados a partir de un concepto o categoría genérica: idealismo, materialismo, escepticismo, platonismo, etc... En este sentido, la discusión más abundante, sin consenso posible, se centra en la toma de postura por

---

<sup>62</sup> Algunas de estas monografías editadas en Estados Unidos son: AMES, Van Meter (1937): Proust and Santayana: The Aesthetic Way of Life. Chicago: Willett, Clark; HOWGATE, G. W. (1938): George Santayana. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; MUNITZ, M. K. (1939): The Moral Philosophy of Santayana. Nueva York: Columbia University Press; ARNETT, W. E. (1955): Santayana and the Sense of Beauty. Bloomington: Indiana University Press; BUTLER, Richard, O. P. (1955): The Mind of Santayana. Chicago: Regnery; SINGER, I. (1957): Santayana's Aesthetics: A Critical Introduction. Cambridge: Harvard University Press; LAMONT, C. (1959): Dialogue on George Santayana. Nueva York: Horizon Press; KIRKWOOD, M. M. (1961): Santayana: Saint of the Imagination. Toronto: University of Toronto Press; LIND, Bruno (1962): Vagabond Scholar: A Venture Into the Privacy of George Santayana. Nueva York: Bridhead; CORY, D. (1963): Santayana: The Later Years. Nueva York: Braziller; ASHMORE, J. (1966): Santayana, Art and Aesthetics. Cleveland: Press of Western Reserve University; ARNETT, W. E. (1968): George Santayana. Nueva York: Washington Square Press; SINGER, B. J. (1970): The Rational Society: A Critical Study of Santayana's Social Thought. Cleveland: Press of Case Western University; STALLKNECHT, Newton Ph. (1973): George Santayana. Minneapolis: University of Minnesota Press; etc.

uno de los dos primeros polos citados. Otro bloque de estudios privilegia la confrontación y relación de Santayana con pensadores de nuestra época, ya sean literatos (Proust, Ezra Pound, Gertrude Stein) o filósofos (Husserl, Ortega, Whitehead, Peirce). Por último, algunos autores centran su atención en los aspectos humanos y personales de Santayana, bien a través de recuerdos, correspondencia, entrevistas o biografías.

De todo ello da cumplida cuenta la bibliografía al final de este trabajo, en la que se aprecian un número desproporcionadamente abundante de entradas estadounidenses respecto a las europeas. En la bibliografía exhaustiva publicada por Herman J. Saatkamp, Jr., esta *ratio* se aprecia de manera más clara todavía. Antes de concluir este capítulo completaremos esta panorámica con algún dato más relativo a la crítica más reciente y a los estudios sobre Santayana en la actualidad.

## 7.2. LA CRÍTICA EUROPEA.

Cuanto hemos expuesto hasta ahora, se aplica sobre todo al mundo americano o, si se prefiere, anglófono. Alguna apreciación aparte requiere la crítica europea, siquiera sea para dejar constancia de la escasez de ésta frente a la que le prestó el nuevo continente. La situación no deja de ser irónica en algún sentido: *El país que mayores dardos e invectivas recibió por parte de Santayana y del que quiso soltar amarras definitivamente, fue el que mayor atención acabó prestándole*. Y sin embargo, del viejo continente, por el que Santayana optó consciente y radicalmente, no obtuvo el tipo de respuesta que cabría esperar. Esta situación desproporcionada apenas ha variado en nuestros días, aunque se encuentran algunos signos de que puede comenzar a cambiar.

Efectivamente, la literatura europea, continental, no ha sido demasiado prolija respecto a lo que se puede llamar "el fenómeno Santayana". Dedicaremos un poco más adelante un pequeño apartado a la recepción de Santayana en nuestro país. En el resto

de Europa, podemos hablar de dos focos principales, aunque insuficientes, de atención: Italia y Francia.

En Italia, se debe a A. Banfi la traducción y divulgación de algunas de las obras más importantes de Santayana, en un período de entreguerras en el que parecía propicio recuperar ofertas racionalistas ante la crisis de ideales y valores extendida. De hecho, fue Banfi el único autor europeo que colaboró en el volumen colectivo de Schilpp mencionado con un artículo cuyo contenido no deja de ser sustantivo: "The Thought of George Santayana in the Crisis of Contemporary Philosophy" (PGS, 475-494). Muy recientemente, Nynfa Bosco, autora del ensayo Il realismo critico di Giorgio Santayana (1954) ha escrito una aproximación a Santayana dentro de la serie Invito al pensiero di. (1987)

En Francia, Jacques Duron es prácticamente el único autor que presta atención a la filosofía de Santayana a través de una voluminosa monografía publicada en 1949: La Pensée de George Santayana: Santayana en Amérique.

En Inglaterra, Sprigge es prácticamente el único estudioso que ha venido prestando una atención constante a la obra filosófica de Santayana, que acabó dando forma a un notable trabajo en 1974, que aun conserva toda su vigencia: Santayana: An Examination of His Philosophy.

Como dato anecdótico, se puede resaltar que existe una traducción al japonés de The Sense of Beauty, así como dos artículos dedicados a Santayana en la revista rusa Voprossi Filozofii en 1953 y 1964, el primero de los cuales tiene un título ciertamente sintomático: "La Filosofía de George Santayana: arma ideológica del imperialismo".

Hay que reconocer que de este panorama se desprende que Santayana, dentro del viejo continente, no ha llegado a ser, por así decirlo, "*uno de los nuestros*", entendiéndolo por esta fórmula cualquiera de los filósofos con los que llegamos a estar



de alguna manera familiarizados simplemente porque han acabado incorporándose al catálogo de referencias culturales que cuentan en nuestro mundo. Quizá el mismo hecho de su *"extemporaneidad"* le haya restado un sentido de la oportunidad necesario para alcanzar un eco entre nosotros. *Si en Estados Unidos Santayana tuvo un momento, que ahora parece estar recobrándose, en Europa todavía no le ha llegado su hora.* Sería ingenuo pensar que Santayana pronto podrá ser un autor conocido o popular, más allá de esa órbita minoritaria de quienes lo admiramos y sentimos la necesidad de compartir con los demás las lecciones de su lectura.

## 8. SANTAYANA ANTE LA CRITICA

Sería injusto ofrecer unilateral y parcialmente las impresiones que han ido emergiendo por parte de la crítica ante la trayectoria de Santayana, sin contrastarlas con las armas (dialécticas o dialógicas) que Santayana fue esgrimiendo ante la misma. Una de las dimensiones en las que se desarrolló la obra de Santayana fue precisamente la de ensayista crítico, como buen observador y seguidor atento, aunque distante, de los fenómenos de su época. Pocas veces se mostraba Santayana insensible o silencioso ante el juicio que en los demás despertaba su obra; por el contrario, en algunas ocasiones éste le ofrecía un pretexto valioso para dialogar discursivamente con sus interlocutores (a veces este diálogo llegó a adoptar la forma de entrevista formal, transcrita para su publicación<sup>63</sup>), así como para evaluar algunos aspectos de su propia obra. En lo que sigue a continuación me centraré en dos artículos de Santayana dedicados expresamente a ofrecer una respuesta directa ante la crítica en dos momentos claves y diferenciados por casi 20 años de su trayectoria.

---

<sup>63</sup> Es el caso de la obra ya citada en la nota anterior: LAMONT, Corliss (1959): Dialogue on George Santayana. Nueva York: Horizon.

---

### 8.1. LA CRÍTICA AMISTOSA.

En 1921 Santayana escribió un artículo llamado "On My Friendly Critics" (Más tarde incluido como el número 54 de sus Soliloquies in England and Later Soliloquies (1922)) en el que analiza, desde su asentamiento europeo, la recepción que la crítica americana va elaborando acerca de su obra. Santayana ironiza sobre el hecho de que algunas de las noticias que le llegan sobre su persona y obra en este otro continente semejan epitafios, provocando el extraño placer de poder reirse de los mismos. Sin embargo, de estas noticias Santayana admite poder extraer un balance general de su propio carácter "in the comedy of the world, or in the eyes of other people." (SE, 246)

Respecto a su persona, Santayana reconoce que sus críticos son muy corteses, aunque ocasionalmente lo denuncien por su ateísmo, su engreimiento y su desapego. Acusaciones a las que Santayana responde una por una. En cuanto a la primera de ellas, su ateísmo, como el de Spinoza -hacia el que da muestras reiteradas de admiración<sup>64</sup>- es auténtica piedad hacia el universo y niega los dioses fabricados por los hombres a su propia imagen, que acaban convirtiéndose en sirvientes de sus intereses humanos. Pero aun siendo un iconoclasta radical, Santayana declara una secreta simpatía hacia los impulsos de los idólatras. En cuanto a su desapego, para Santayana éste no es otra cosa que lo que los antiguos llamaban "filosofía"\*, una suerte de "*contemptu mundi*" o aceptación de la naturaleza de las cosas junto con un deleite hacia la ironía de la verdad\*. Aunque este desarraigo no debe confundirse con indiferencia, pues "my security in my own happiness is not indifference to that of others". (SE, 247) También Santayana acepta una cierta arrogancia, fruto de un sentido irresistible de discernir las cosas con claridad, y de un deleite en percibir las de esa manera, una actitud justificada además por la fuerza de los hechos. Si bien esta

---

<sup>64</sup> Cfr. "The Ethical Doctrine of Spinoza" (1886) en el vol.: IW, 74-86; "Introduction to Spinoza's Ethics and De Intellectus Emendatione" (1910); "Ultimate Religion" (1933), en Septimana Spinozana... Haggae Comitit, Martinus Nijoff, 105-115. (También en OS, 280-297 y en PS, 572-586; traducido al castellano por Marichalar como "Religión última" en Revista de Occidente, 2 (1933), 274-292).

actitud puede resultar ofensiva para quienes piensan que estos hechos no están justificados o temen que lo estén.

Por lo que se refiere a sus opiniones impersonales, Santayana detecta un poco de aturdimiento y algún empecinamiento. Si los lectores se ven repelidos por el tema o por el estilo, "which is an integral part of the thought" (SE, 247) (el subrayado es nuestro), no es la falta de ellos ni la suya propia. Aquí Santayana se remite al juicio ya mencionado que W. James emitió veinte años antes acerca de Interpretations of Poetry and Religion al calificarlo como "a perfection of rottenness", atribuyéndole a Santayana erróneamente la concesión de mayor valor al ser de una esencia que de otra, independientemente del observador. Sin embargo, Santayana, como James, estaba pensando en nuestras ideas poéticas y religiosas, y reduciendo su valor a lo que suponían como elementos de nuestra experiencia.

Para Santayana no cabe duda de que las cosas imaginativas, como la religión y la poesía, representan eventos reales. De la misma manera que la experiencia diaria de los sentidos y las ideas de las ciencias, aquellas forman un "human language" (SE, 249), cuyos términos son poéticos, pero que simbolizan cosas y sucesos más allá de dicha gramática y controlada por el exterior. Las cosas externas constituyen lo que denominamos naturaleza\*. Es la naturaleza el verdadero objeto existente de la religión, de la ciencia y del amor.

En lo que sigue, Santayana levanta acta en un brillante ejercicio de síntesis de su profesión de fe como naturalista. Aun cuando su naturalismo es tachado a veces de dogmático, Santayana no pretende evitar determinados dogmatismos, tales como: "Any existing persons, and any gods exercising power, will evidently be parts of nature." También: "every assertion about existence is hazarded, it rests on animal faith, not on logical proof; and every argument to support naturalism, or to rebut it, implies naturalism." Además, "to deny that there are any facts (...) is still to dogmatize." (SE, 250) Este dogmatismo inevitable tiene implicaciones para una teoría crítica del conocimiento y para un racionalismo moderado. El párrafo que sigue merece ser citado

en toda su extensión, ya que arroja luz sobre el énfasis que Santayana concede a la dimensión simbólica como tamiz que nos permite a la vez comprender y expresar el mundo:

Why should any one be angry with dreams, with myth, with allegory, with madness? We must not kill the mind, as some rationalists do, in trying to cure it. The life of reason, as I conceive it, is simply the dreaming mind becoming coherent, devising symbols and methods, such as languages, by which it may fitly survey its own career, and the forces of nature on which that career depends. Reason thereby raises our vegetative dream into a poetic revelation and transcript of the truth. That all this life of expression grows up in animal livings in the material world is the deliverance of reason itself, in our lucid moments. (SE, 251)

Santayana concluye el texto con una anotación sobre la importancia que este credo puede tener para la percepción de su propia obra, previniéndonos de falsos prejuicios o preconcepciones:

But my books, being descriptive of the imagination and having perhaps some touches of imagination in them, may not seem to have expressed my lucid moments alone. They were, however, intended to do so; and I ought to have warned my readers more often that such was the case. (SE, 251)

De aquí en adelante conviene retener esta advertencia que nos ofrece Santayana, si queremos comprender su obra desde las coordenadas que considera más adecuadas, es decir, desde su propio idioma o gramática del pensamiento.

Desde esta perspectiva, justamente, es como únicamente podemos aceptar que Santayana declare que no tiene metafísica, y que en ese sentido no es un filósofo, sino un pobre "*ignoramus*" que confía en lo que le dicen los hombres de ciencia. Una postura que no debe entenderse como falsa modestia, sino como aceptación plana y sincera de su propio papel limitado en tanto que observador atento de las descripciones de la naturaleza que arroja la ciencia. Como seguidor de Platón, Santayana asume que tan sólo el conocimiento (que no es conocimiento en su acepción epistemológica) de las ideas puede ser literal o exacto, mientras que el conocimiento práctico es

necesariamente mítico en su presentación, precisamente porque su objeto existe y es externo a nosotros. En este punto asoma, sin mencionarlo, el nominalismo de Santayana, un nominalismo complejo y lleno de matices, que bajo mi punto de vista constituye una de las piedras de toque para la comprensión genérica de su obra mayor. Veamos como Santayana hace suyo este peculiar enfoque:

An arbitrary sign, indication, or name can point something unambiguously, without at all fathoming its nature, and "therefore" can be knowledge of fact: which an aesthetic or logical elucidation of ideas can never be. Every idea of sense or science is a summary sign, on a different plane and scale altogether from the diffuse material facts which it conveys: one unexampled colour for many rays, one indescribable note for many vibrations, one picture for many particles of paint, one word for a series of noises or letters. A word is a very Platonic thing: you cannot say when it begins, when it ends, how long it lasts, nor where it ever is; and yet it is the only unit you mean to utter, or normally hear. Platonism is the intuition of essences in the presence of things, in order to describe them: it is mind itself. (SE, 251-252)

Es bajo este prisma, pues, que Santayana está reclamando a la crítica y al lector que su obra sea considerada, aunque la declaración de relativismo hacia su propia filosofía, proclamando que el suyo es tan solo un punto de vista más, no el único ni el más razonable, no deja de chocar con la afirmación de que "I think sometimes I am the only philosopher living: I am resigned to be a mind." (SE, 252) Quizá sorprenda menos esta afirmación situándola en su contexto, cuando proclama su felicidad al encontrarse instalado en una ignorancia mitigada por cuadros ("*pictures*"), que ofrecen seguridad práctica a la vez que belleza poética. El contrapunto a la sentencia anterior se halla en las siguientes expresiones: "I have put my hand into the hand of nature, and a thrill of sympathy has passed from her into my very heart, so that I can instinctively see all things, and see myself, from her point of view: a sympathy which emboldens me often to say to her, "Mother, tell me a story." De manera que desde este punto de vista, desde esta nueva perspectiva, *Santayana se nos aparece no sólo como el filósofo elucubrador y narrador de historias, no como el intérprete de cuadros y perspectivas de este mundo, no como el sofista que urde discursos retóricos, sino como el transmisor de los relatos que teje la naturaleza, como el coleccionista en la*

---

*fábrica de cuentos que es el mundo, como el mensajero de historias que le son narradas por otras mentes, evocando a una moderna Scherezade que siente la necesidad imperiosa de ejercer la "función de fabular".*

Para Santayana, el resentimiento de la crítica hacia sus puntos de vista obedece justamente a esa simpatía mostrada hacia la naturaleza junto con las prevenciones hacia la ciencia considerada como una vasta codificación de los hechos a partir de un sistema de notaciones simbólicas. Por eso,

I am not able nor willing to write a system of magic cosmology, nor to propose a new religion. I merely endeavour to interpret, as sympathetically and imaginatively as I can, the religion and poetry already familiar to us; and I interpret them, of course, on their better side, not as childish science, but as subtle creations of hope, tenderness, and ignorance. (SE, 254)

Santayana afirma que los filósofos le inculpan de ser autoindulgente por no contarles con claridad lo que piensa, confundiendo la descripción e interpretación de los sueños y de la locura humana, con vacilación en sus propias opiniones, cuando éstas, además, son un asunto menor. *Para Santayana, los sistemas son ilusiones alternativas, vistas para la imaginación, convenciones, no convicciones. Cualquier vista puede ser tomada por verdadera, porque todos los sueños son persuasivos mientras duran.* Santayana confiesa cierto placer en el empleo deliberado de esos idiomas filosóficos, al tiempo que admite que el asentamiento en esos mundos no-naturales no es más que un *soñar despierto* (expresión que, por cierto, toma prestada, y no es la única, del maestro de Holanda<sup>65</sup>).

A juicio de Santayana, *los críticos le atribuyen más ilusiones de las que posee. Y aunque su dogmatismo pueda ser producto de su talante o estilo, está asentado en*

---

<sup>65</sup> ... "cuando esta imaginación concierne al hombre que hace de sí mismo más caso de lo justo, se llama "Orgullo", y es una especie de Delirio, puesto que el hombre sueña con los ojos abiertos que puede todo lo que abarca con su imaginación, y considera real esta creencia y se mantiene en ella hasta que imagina algo que limite su propia potencia de obrar." (Parte tercera, proposición XXVI, Escolio, en: Spinoza (1973): Ética. Buenos Aires: Aguilar, 5 edición, 190).

*un escepticismo más profundo que la mayoría de los sistemas llamados críticos. Así, las "esencias"\*, a las que se rechaza como invenciones gratuitas o abstracciones innecesarias, surgen precisamente cuando todas las invenciones están suspendidas. No se trata de "creer" en las esencias, pues las esencias, por el contrario, son un reducto de las creencias. Tampoco atribuye Santayana a las esencias un descubrimiento propio, estas ya habían sido descritas, entre otros, por Leibniz, al hablar del conjunto de todos los mundos posibles y el abismo de la nada.*

En cuanto a la actitud escéptica, ésta evita la búsqueda de un sistema o filosofía o religión que sea "literalmente" verdadero. Para Santayana un sistema -"a piece of mental discourse" (SE, 257)- no es más que un sistema de notación, que puede ser figurativo, o abstracto, o matemático. Los símbolos científicos, en los que es posible el cálculo, pueden reemplazar a los símbolos poéticos, compuestos por unidades dramáticas. *Pero incluso el más adecuado sistema científico no deja de ser un método de descripción.* En ese sentido, la relevancia y verdad de la ciencia, es de carácter pragmático.

En la filosofía moral, Santayana cuenta con la simpatía de los lectores poco sofisticados, y con el juicio severo de los filósofos, de nuevo, al considerar sus propuestas negativas y estrechas, una filosofía de la abstención y del disgusto por la vida. Olvidan éstos que su materialismo le acerca más a un hedonismo moderado que a un pesimismo moral. También suponen algunos de sus críticos que Santayana apunta hacia algún modo particular de vida o de carácter virtuoso, y que debería ser propagado. Pero para Santayana el bien no es un absoluto, es la felicidad para cada hombre según los dictados de su corazón.

Finalmente, Santayana cierra esta serie de interpelaciones ante sus "críticas amistosas" con una declaración concluyente, y reiterada en no pocas ocasiones: "I am a disciple of Socrates." (SE, 259)

## 8.2. APOLOGIA PRO MENTE SUA.

Casi veinte años más tarde, en 1940 Santayana retoma de nuevo el diálogo iniciado con sus críticos en el ensayo que cierra el volumen dedicado a su obra en "The Library of Living Philosophers" (PGS, 495-606). En este largo ensayo, titulado "Apologia Pro Mente Sua" (APMS), Santayana, cuyo pensamiento ha sido objeto de evaluación y crítica a cargo de diecinueve autores, se dedica a responder en un tono apologético a sus interlocutores a través de una serie de apartados que acaban configurando una revisión singular de algunos de los puntos fundamentales de su filosofía. En lo que sigue reseñaré algunos de estos puntos de forma selectiva, ya que el resto se irá incorporando al hilo de estas páginas.

### A. Primeras Críticas.

Santayana comienza su "Apología" evocando unas palabras de Josiah Royce en su juventud en las que preconiza que el *quid* de su filosofía reside en la separación de la esencia y de la existencia. Una crítica que se tornó profética y que incluso contribuyó a su despliegue en el trazado sistemático posterior de su pensamiento. Esta inclinación hacia los "ideales", ya manifiesta de forma temprana en Interpretations of Poetry and Religion (1900), mostraba una querencia ("*attachment*") hacia el platonismo y hacia el catolicismo, enteramente divorciada de la fe, advierte Santayana, un apego antes confirmado que rechazado por el escepticismo. "It was a philosophical appreciation, not an accidental prejudice of birth or education" (APMS, 497)

Por razones diferentes, la tesis de Santayana sobre la poesía y la religión, a las que identificaba con ficciones inspiradas por la imaginación moral, no causó una impresión favorable en William James. Y aquí Santayana transcribe de nuevo, como ya lo hizo en el artículo anterior "On My Friendly Critics", los epítetos que James aplicara a su obra des-calificándola como "the perfection of rottenness" (APMS, 498), sin duda una herida que permaneció abierta a lo largo de mucho tiempo. Santayana atribuye esta impresión al hecho de que James debió exagerar el papel que "*la fonction*



*fabulatrice*" jugaba en su forma de percibir las cosas. De manera que *el desapego que Santayana mostraba hacia el mundo, le hacía sospechoso de huir de él, idealizando algún falso mundo*. Santayana mitiga la dureza de este juicio relatando a continuación una anécdota en la que James tacha amistosamente a Santayana de escolástico a partir de los primeros volúmenes de The life of Reason, cuando éste le explica que el "progreso" al que se refiere en su quinteto es de carácter moral e implica un acercamiento a la perfección en alguna dirección específica.

Santayana acude a estos primeros criticismos porque revelan las principales líneas de divergencia con sus lectores y críticos. Entre éstas debe situarse el desacuerdo hacia su teoría de la esencia, el punto axial alrededor del cual gira toda su filosofía. Para Santayana, su teoría de la esencia despierta resentimientos porque destrona un ídolo familiar en la filosofía británica. En sus propias palabras, "an essence is an "idea", but an idea lifted out of its immersion in existing objects and in existing feelings" (APMS, 500), de manera que cuando se reconoce como esencia pura, su misma claridad parece desplazar a los objetos y sentimientos de su terreno natural: la realidad se nos presenta como algo misterioso y la apariencia deviene irreal. "But no analysis can threaten the reality of appearances "as appearances": that is just the reality that the theory of essence proclaims, and places in its proper logical sphere." (APMS, 500) Al negar, pues, que las apariencias son existencias o poderes, esta teoría desvanece la superstición y la idolatría.

Al final del capítulo, y como preludeo a los siguientes, Santayana advierte que el juego de la crítica siempre tiene un doble filo, y desvela al crítico en vez de su criticismo, de forma que la recriminación bajo este prisma no tendría fin; por ello *recomienda la aproximación a cualquier sistema desde dentro* (recomendación que se intenta recoger en este trabajo), comenzando con sus fundamentos vitales, algo de lo que adolece su crítica principal a la noción de esencia.

B. Dogmatismo.

Aquí de nuevo, el alegato que Santayana inicia contra las acusaciones de dogmatismo le sirve para reafirmar sus propias posiciones. Sus primeros principios, sostiene, son dogmáticos como cualquier opinión lo es, pero no por ser poco razonables o evitables. "I should prefer not to believe anything, if I could manage it: but life forbids, and when I am forced to judge, I judge, and not ashamed to confess that I believe what I actually believe." (APMS, 511) La duda es algo secundario - apostilla Santayana-, el conflicto entre dos dogmas, y cualquier filosofía que no se sustente en dogmas inevitables está condenada a ser artificial y poco honesta.

Diferencia Santayana dos tipos de dogmatismo: que la aprehensión es informativa, que los hechos ocultos o antecedentes existen para ser descubiertos, y que el conocimiento de éstos es posible. Pero el primer dogmatismo asume que las cosas son tal como aparecen, o como cree que deberían ser, y si esta asunción es cuestionada, el dogmático más radical negará la relatividad de su conocimiento. Santayana, por el contrario, acepta esta doble relatividad, que aparece implicada en su materialismo. Por lo tanto, Santayana se reconoce, no un dogmático en el sentido generalizado de la palabra, sino un escéptico, aunque sí se reconoce un dogmático al sostener la relatividad de nuestro conocimiento conforme a nuestra propia naturaleza y a los instrumentos, naturales o artificiales, que de ella se derivan.

Como corolario, y para introducirnos en su escepticismo filosófico, Santayana resume: "My dogmatism asserts that, in an observable, biological sense, knowledge is possible, and, on the same biological grounds, that knowledge is relative." (APMS, 515) Una conclusión a partir de la cual se comprenden mejor los compromisos epistemológicos que de ella se derivan, y que abonan todo un programa de trabajo en su filosofía.

## C. Criticismo.

Santayana se congratula aquí por el hecho de que al menos uno de sus críticos haya criticado su criticismo, y acepta en sí mismo un hábito crítico antes que una tendencia constructiva. Utilizando una de sus ingeniosas analogías, declara que "I like to lean on the works and opinions of others, as a civilised man prefers cooked food to raw." (APMS, 549) Aunque la crítica ocupa para Santayana un lugar secundario, no deja de tener sus prerrogativas. El crítico se convierte en social al entrar en contacto con espíritus divergentes, aun cuando su propio intelecto permanezca tan dominante como en un soliloquio. El crítico se permite ser selectivo, satírico y prolijo en comparaciones. El criticismo, además, presupone un cierto conocimiento de este mundo y de las pasiones que lo gobiernan, y si no es así puede parecer una mera exhibición de dogmatismo. Algo en lo que, a juicio de Santayana, ha incurrido el profesor Schaub al acusarle de ser el único egotista en su comentario a la obra Egotism in German Philosophy<sup>66</sup>.

Tampoco Santayana pasa por alto esta ocasión para reformular, como respuesta, alguno de sus anteriores postulados. Así, Santayana especula imaginando que si algún crítico defensor del idealismo alemán, como Croce o Collingwood, hubieran detectado su criticismo, lo hubieran refutado desde el punto de vista idealista. Habrían arguido que lo que denomina "egotismo", como lo que Hegel denomina "Estado", es una idea. Si estos críticos, además, fueran trascendentalistas absolutos, habrían denunciado que el criticismo de Santayana se basaba en asunciones inadmisibles, a saber, en la realidad independiente de la naturaleza y de la verdad, que para todo trascendentalista no dejan de ser también ideas. Por consiguiente, lo que Santayana llama egotismo sería trascendentalismo llevado a sus últimas consecuencias. Sería criticismo elevado a un rango absoluto. Pero ésta es justamente la tesis que Santayana rebate en la primera parte de Scepticism and Animal Faith, desarmando las defensas de un criticismo

---

<sup>66</sup> Cfr. SCHAUB, Edward L.: "Santayana's Contentions Respecting German Philosophy", en PGS, 399-416.

dogmático. Merece la pena, para ilustrarlo, reproducir el procedimiento que utiliza para ello:

Criticism is necessarily relative to presuppositions which must be accepted on faith; and the absolute critic or egotist would be reduced to solipsism of the passing moment (...) unless at least he believed dogmatically in his own past; when in fact all egotists believe dogmatically in the independent reality of all the rest of human experience, apart from their Idea of it. They are therefore wretched critics of themselves in thinking they are pure critics, and they ought to begin by beating their breasts and confessing that they are dogmatists. (APMS, 553)

Tales procedimientos nos ponen, al menos, sobre la pista de lo que habrán de ser algunos de los registros o modos de pensamiento que constituyen la urdimbre de una singular perspectiva filosófica. Sin eludir un cierto dogmatismo, necesario como punto de partida axiomático, Santayana irá abriendo su trayectoria hacia vistas mayores y más amplias, en las que su escepticismo hacia este extraño mundo no agotará ni agostará su creencia en la humanidad que lo habita.

## 9. LA OBRA DE SANTAYANA EN ESPAÑA

Si la obra de Santayana ha acabado constituyendo, al menos, un lugar de referencia y una cierta preferencia en determinados estudios dentro de los países anglófonos, no se puede decir que en España la situación sea la misma. Santayana no ha dejado de ser aquí un exilado porque aún, cuarenta años después de su muerte, no lo hemos recuperado totalmente: no hemos rescatado su pensamiento, no hemos restituido su discurso, no hemos reconocido en su obra una filosofía original y penetrante, como si andáramos sobrados en estos pagos de producciones de tal calibre. Tampoco cabe hacer de esta reflexión una suerte de inculpación nacional. Probablemente, *algo hay en los escritos de Santayana que invita a un acercamiento de soslayo, no directo, no exhaustivo, como esperando la misma discreta distancia que él mantuvo con las personas y lugares con los que entró en relación, como si nos*

*contagiara esa misma extrañeza que él mostró ante su mundo. Y sin embargo, aun aceptando esta primera impresión que parece desprenderse de su propio talante y estilo, el ostracismo al que Santayana está sometido no le hace justicia. Aunque nuestra contribución en este yermo panorama pueda ser mínima, y no compense el olvido en el que Santayana permanece desterrado, sí pretende cuanto menos que al final de estas páginas la siguiente pregunta haya logrado suficiente legitimidad: ¿Por qué no Santayana? Sólo entonces estaremos en condiciones de abordar cabalmente su pensamiento.*

### 9.1. LOS OLVIDOS.

Dice Savater que "hay quien nace para el olvido, como hay quien nace para la memoria perdurable."<sup>67</sup> Santayana pertenecería a la primera categoría. No le ha bastado a Santayana para permanecer en la memoria de los españoles el hecho de haber nacido en España<sup>68</sup>, ni el hecho de que este país constituya motivo repetido en una producción vastísima y singular, ni el haber sido afamado profesor en Estados Unidos, ni el haber entablado diálogo cultural con relevantes intelectuales del nuevo y del viejo continente, ni el haber sido *testigo excepcional de dos siglos diferentes, de dos guerras atroces, de dos mundos distantes.*

Pese a tanta locuacidad en sus escritos, pese a tanta imagería especulativa deliberadamente compartida, pese a tanta correspondencia aireada, Santayana siempre

---

<sup>67</sup> SAVATER, F.: "El otro exilio de George Santayana", en Revista de Occidente, n. 79, diciembre 1987, 5.

<sup>68</sup> Izuzquiza recuerda como Santayana mantuvo durante toda su vida la nacionalidad española. Estamos de acuerdo con la consideración que realiza a partir de este dato: "Sin embargo, no quisiera, en modo alguno, afirmar que Santayana debe estudiarse por esta relación de nacionalidad y sentimiento. Ni aun el hecho de que España sea un país donde la reflexión filosófica cuenta con tan pocos modelos ejemplares, justifica el estudio de Santayana. Ello no supone entrar en la estéril polémica acerca de la existencia de una llamada filosofía española; una polémica que considero imprecisa y poco fundada teóricamente. De hecho, Santayana criticó durante toda su vida los nacionalismos y es, él mismo, la negación de todo provincianismo." IZUZQUIZA, Ignacio: George Santayana o la ironía de la materia. Barcelona: Anthropos, 1989, 19.

mantuvo un fondo de reserva, un espacio de contención por el que podía mantenerse un tanto al margen, no excesivamente expuesto a la luz pública, fiel a sus propios cánones filosóficos, y que por lo tanto lo hacía más propenso a la desmemoria, al olvido. Por su parte, Savater arguye que la tendencia al olvido que se muestra hacia la figura de Santayana, obedece a que éste es un "descentrado".

Esta es la paradoja que le hace tan amable y tan prescindible. Exilado sin exilio, como de él bien se ha dicho, no fue de aquí y de allá, sino ni de aquí ni de allá: no se trata sólo de indeterminación nacional, sino que afecta también a su producción teórica y aun a su persona. Fue a la vez poético y racionalista, divagatorio y riguroso, desafiadamente subjetivo y respetuoso acatador de los hábitos de la objetividad, sistemático y aforístico, conservador sin entusiasmo por ninguna causa establecida, escéptico menesteroso de la ritual serenidad de la iglesia, español entre ingleses y anglosajón entre españoles, observador minucioso y teórico difuso, ambiguo en sus relaciones y equívoco en su soledad. No importa, con tales elementos podría haberse fabricado una compleja personalidad irresistible a base de al menos un pizca de "patetismo", condimento imprescindible para despertar la adhesión de la modernidad. Careció totalmente de él: no hubo drama en su vida, ni insurrección, ni gesticulaciones: no exteriorizó ningún desarreglo ni permitió que se identificara con su sino ninguna cáfila de trastornados. Esta carencia de desarreglo, unida a lo impreciso de su ubicación como creador cultural, sentenciaron a la larga su ostracismo.<sup>69</sup>

Hasta aquí las causas de un olvido, hasta cierto punto, razonable o justificable. Pero no parece tan claro si este olvido, hecho costumbre, acaba convirtiéndose en una amnesia prolongada. *¿Acaso entonces este olvido no aparece rayano en desdén?* La pregunta, que no es nueva, se viene formulando de diversas maneras desde hace bastante tiempo. En 1921 Eugenio D'Ors ya se preguntaba: "¿Por qué esta resistencia española a informarse sobre Santayana, famoso escritor, famoso filósofo, nacido, precisamente, en Madrid?"<sup>70</sup> Treinta años más tarde, Ramón J. Sender, que encuentra en Santayana un representante del grupo noventayochista fuera de España, se queja de que los españoles lo conocen muy poco. Aunque, al mismo tiempo:

<sup>69</sup> SAVATER, F.: "El otro exilio de George Santayana", 5-6.

<sup>70</sup> ORS, Eugenio D' (1947): Nuevo Glosario. Madrid: Aguilar, 516.

Es curioso que el ideal del 98 lo represente fuera de España Santayana, quien encarna todas las contradicciones de su época en el pensamiento y en la acción y toma una actitud elusiva no solo en su obra sino en cada uno de los pasos de su vida, tan larga y fecunda. Dice en un verso de su juventud:

... some are born to stand perplexed aside.

Eso es lo que Santayana hizo: estar a un lado de la vida, perplejo. Los honores y vanidades y hasta los halagos de la riqueza lo buscaron. Supo no huirles sino ladearse y dejarlos pasar, con ese desinterés mesurado de los castellanos.<sup>71</sup>

Más recientemente, en 1987, en un artículo que Enrique Z. Alvarez dedica a la figura de "Santayana en Hispanoamérica", la cuestión surge de nuevo: "¿Cómo fue posible que un filósofo y escritor de significación decisiva en Estados Unidos e Inglaterra fuese poco menos que ignorado en su tierra natal, al tiempo que lograba en la Argentina un número considerable de traducciones y comentarios?"<sup>72</sup> Parte de la respuesta la avanza el autor más adelante en el mismo artículo:

Cuando Santayana dejó Estados Unidos y se instaló en Europa, estuvo varias veces en España. En sus memorias hay abundantes páginas sobre su paso por las ciudades españolas, así como juicios sobre sus parientes y amigos, pero aunque comprendió aspectos esenciales del carácter y el espíritu de los españoles, no trabó relación con sus escritores y filósofos. Con la excepción de Miguel de Unamuno, que en 1913 le mandó un ejemplar de su famosa obra Del sentimiento trágico de la vida, cuya recepción acusó Santayana en carta que se conserva en el archivo Unamuno de Salamanca, junto a dos obras de Santayana que había leído el ensayista y poeta español. Tampoco lo conoció José Ortega y Gasset, quien no se ocupó de los libros ni de las ideas de Santayana, a pesar de que hay más de un punto en común entre ambos.<sup>73</sup>

Por último, Izuzquiza, autor de una excelente monografía sobre Santayana, no encuentra justificación ante el desconocimiento y el olvido que rodean la figura de Santayana en España, pues

---

<sup>71</sup> SENDER, R. J. (1955): Unamuno, Valle Inclán, Baroja y Santayana: Ensayos críticos. México: ed. De Andrea, 139.

<sup>72</sup> ALVAREZ, Enrique Z.: "Santayana en Hispanoamerica", Revista de Occidente, n. 79, dic., 1987, 9.

<sup>73</sup> *Ibid*, 12.

No andamos, en España, sobrados de referencias propias para poder asentar una reflexión teórica sólida. Sin embargo, la carencia llama a la carencia, y el dicho se cumple ejemplarmente en este caso. Santayana suele ser autor citado y, a veces, recordado, en ambientes muy determinados. Pero poco leído, y menos aún, estudiado.(...) El olvido está presente, las razones del olvido pueden adivinarse. Sin embargo, el olvido no puede ser nunca un estado positivo. Y menos aún, cuando se funda en el desconocimiento.<sup>74</sup>

Es este olvido el que hace que todavía permanezca sin traducir a nuestro idioma la mayor parte de la obra poética de Santayana, su correspondencia y obras tan esenciales para su mejor comprensión como Interpretations of Poetry and Religion (1900), Winds of Doctrine: Studies in Contemporary Opinion (1913), Soliloquies in England and Later Soliloquies (1922), The Genteel Tradition at Bay (1931), Some Turns of Thought in Modern Philosophy: Five Essays (1933), Obiter Scripta: Lectures, Essays and Reviews (1936), "A General Confession", "Apologia Pro Mente Sua" (1940), así como las diferentes antologías y volúmenes póstumos que se han ido realizando a partir de entrevistas, aforismos, artículos y fragmentos diversos<sup>75</sup>, además de algunos estudios que podrían ser calificados como canónicos, imprescindibles, sobre su trayectoria intelectual<sup>76</sup>. La tarea de traducir todo este rico *corpus*, así como de revisar críticamente aquellos volúmenes que en su momento fueron traducidos, debería ser iniciada sin excesiva demora, a no ser que queramos que quede relegada para siempre. Y a la luz de lo que quieren mostrar estas páginas, no parece que eso sea lo más justo.

A pesar de este desconocimiento, de esta difusión parcial e incompleta, Santayana tuvo en España algunos años de mayor receptividad, y seguidores que

---

<sup>74</sup> IZUZQUIZA, Ignacio (1989): op. cit., 19.

<sup>75</sup> Entre éstos, se pueden citar: Essays in Literary Criticism (1956), The Idler and His Works and Other Essays (1957), Animal Faith and Spiritual Life (1967), George Santayana's America (1967), Santayana on America (1968), Selected Critical Writings of George Santayana (1968), Physical Order and Moral Liberty (1969), Lotze's System of Philosophy (1971).

<sup>76</sup> Por citar algunos de los más recientes: ARNETT, Willard G.: George Santayana (1968); Sprigge, T. L. S.: Santayana. An Examination of His Philosophy (1974); WOODWARD, A.: Living in the Eternal: A Study of George Santayana (1987); LACHS, J.: George Santayana (1988).



quisieron, con el acercamiento a su obra, saldar con él una deuda que todavía tenemos contraída.

## 9.2. LOS RECONOCIMIENTOS.

Aunque el conocimiento de Santayana en España me parece a todas luces insuficiente, no sería justo deducir de aquí que su presencia ha pasado totalmente desapercibida en nuestro país. Precisamente algunos de aquellos autores que se interrogan sobre la falta de interés hacia Santayana son quienes nos van a ir familiarizando con su nombre y con su obra. *No han faltado intentos, desde principios de siglo, de introducir el pensamiento de Santayana en nuestro panorama literario y filosófico.* Hay que dejar constancia, en ese sentido, de que han habido "reconocimientos" parciales hacia la figura de Santayana, aunque ciertamente no han bastado para lograr una receptividad y comprensión hacia su obra. Aquí trataré, pues, de rastrear de qué manera se han producido tales reconocimientos, no con un propósito exhaustivo, sino para aproximarnos a la estela o a las huellas que Santayana ha ido dejando en su errancia filosófica.

En el apartado anterior se ha mencionado la lectura que Unamuno había realizado de dos obras de Santayana. Aunque Unamuno no cita a Santayana en sus obras, y por lo tanto no es un divulgador de éste, parece que prestó cierta atención a las obras que de él poseía, realizando una lectura atenta de las mismas. *Al menos dos de estas obras, que Enrique Z. Álvarez no menciona en su artículo, fueron Reason in Society (del quinteto The Life of Reason) y Egotism in German Philosophy, según he podido comprobar personalmente en el archivo Unamuno de Salamanca. Ambas aparecen subrayadas en los márgenes para acotar ciertos párrafos y con una serie de números al final de cada libro, aludiendo a las páginas respectivas que más le habían*

*llamado la atención, como era habitual en el hacer de Unamuno.* <sup>77</sup>

Por otra parte, parece claro, como se ha dicho con anterioridad, que Ortega y Gasset no se preocupó de la obra de Santayana ni ésta le ocupó espacio alguno en el desarrollo de sus escritos, aunque debemos precisamente a la Revista de Occidente - dirigida por Ortega y Gasset- una primera y temprana carta de presentación de la obra de Santayana en España. Esta tuvo lugar de la siguiente manera.

Antonio Marichalar, colaborador frecuente de la revista, publicó en 1924 un artículo de aproximación a Santayana: "El español inglés George Santayana"<sup>78</sup>, en el que era introducido como "uno de los más eminentes filósofos contemporáneos". El artículo iba precedido por una cita en la que una vez más surge la pregunta por Santayana: "¿Por qué España, que con tanto empeño aspira a tener filósofos, no se entera de quién es Santayana?", planteada por P. Henríquez Ureña (Índice, 1922). Más adelante, el mismo Marichalar tradujo, de nuevo en Revista de Occidente, los artículos "Religión última" y el "Prólogo a los reinos del Ser"<sup>79</sup>. También tradujo en la revista

---

<sup>77</sup> La edición que Unamuno manejó de Reason in Society fue la de 1914 (New York, Charles Scribner's Sons) y el número de páginas anotadas al final del libro fueron: 4-33. En estas mismas páginas los párrafos acotados eran los siguientes: "In this vital labour, we may ask, is nutrition or reproduction the deeper function? Or, to put the corresponding moral question, is the body or the state the primary good?" (p. 4) "In truth, all spiritual interests are supported by animal life; in this the generative function is fundamental; and it is therefore no paradox, but something altogether fitting, that if that function realised all it comprises, nothing human would remain outside." (p. 33) (núm. de referencia del archivo: 2069) En cuanto a las páginas anotadas al final de Egotism in German Philosophy (London & Toronto, J. M. Dent & Sons Limited, New York, Charles Scribner's Sons, 1915), éstas son: 31-47-84-93-96-103-117-129-134-135-152, correspondientes a los capítulos IV, VII, XI y XII. (núm. de referencia del archivo: 0894).

Respecto a la carta que menciona Enrique Zuleta Alvarez por la que Santayana acusó recibo de la obra de Unamuno Del sentimiento trágico de la vida, desafortunadamente ésta parece no constar como queda citado en el archivo Unamuno, de Salamanca, según averiguaciones personales.

Quiero agradecer las gestiones realizadas por Maria Dolores Rodríguez Alonso y Fernando Beltrán para la localización previa de los documentos citados.

<sup>78</sup> MARICHALAR, Antonio. "El español-inglés: Georges Santayana." Revista de Occidente, 3 (1924), 340-359.

<sup>79</sup> SANTAYANA, George: "Religión última". Revista de Occidente, 2 (1933), 274-292. Artículo reeditado nuevamente en la misma revista, núm. 79, dic. 1987, 28-42. SANTAYANA, George: "Prólogo a Los Reinos del Ser", Revista de Occidente, v. 48, jun. 1935, 233-254.

Cruz y Raya el ensayo "Largo rodeo hacia el nirvana"<sup>80</sup>, incluido como capítulo IV en el libro Some Turns of Thought in Modern Philosophy (1933). En esta misma revista, Jaime Menéndez publicó más adelante un análisis sobre la faceta de Santayana como escritor y novelista, tras la publicación de The Last Puritan (1935)<sup>81</sup>.

No deja de ser interesante constatar como, *desde la introducción de Santayana en España, se intenta adscribir su pensamiento a corrientes que manifiestan un sesgo ciertamente conservador*. Además, el tratamiento del fenómeno de la catolicidad de Santayana (que él declara inequívocamente como una opción estética y convencional) fue sobredimensionado y, curiosamente, corre parejo al de su españolicidad, como si se tuviera la necesidad de insertar su figura a la vez en los dogmas de la ortodoxia religiosa y nacional<sup>82</sup>, tan lejanos en realidad a su propia trayectoria vital e intelectual. Este reconocimiento mediatizado e interesado de su persona y de sus ideas, sin duda contribuyó a filtrar sus escritos y a debilitar el efecto que podría producir una comprensión cabal de sus obras.

Tras el paréntesis abierto por la guerra civil, se dio un período de vacío editorial sobre Santayana, que se iría rompiendo esporádicamente por algún artículo como el de José Pemartín en 1949, reiterando las credenciales con las que ya había

<sup>80</sup> SANTAYANA, George: "Largo rodeo hacia el nirvana". Cruz y Raya, 4 (julio 1933), 67-81.

<sup>81</sup> MENENDEZ, Jaime: "Santayana, filósofo y novelista". Cruz y Raya, 3 (1936), 121-142.

<sup>82</sup> Véase, por ejemplo, artículos como el de Carlos Sentis: "Un Yanqui agarrado al pasaporte español", ABC, Mayo, 1946. También son ilustrativos los artículos que J. Iriarte le dedica reiteradamente en la revista Razón y Fe, que acaban tergiversando y reduciendo la complejidad de su pensamiento. (Cfr. del autor: Jorge Santayana: unas primeras notas" (1945), "Santayana y Ortega frente a frente" (1949), "Jorge Santayana y Borrás en el último de sus retratos" (1951), "El solitario del Monte Celio y su catolicismo estético renaniano" (1952), "Cómo era Santayana: hacia la vera imagen de este extraño matritense" (1953), "El centenario de un solitario: Jorge Santayana (1863-1963)" (1963), "Los tres grandes de la filosofía: Santayana, Unamuno, Ortega" (1965)) Otro caso es la entrevista que sostiene L. Farré con Santayana en Vida y pensamiento de J. Santayana. Madrid: ed. Cisneros, 1953. Mucho más cercano en el tiempo, pero en una línea parecida, se encuentra el artículo de Molina Petit: "Lo español en Santayana". Crisis, XLVI, 1970. Algunos títulos españoles de la bibliografía al final pueden ayudar a completar esta visión.

sido presentado Santayana antes de la guerra<sup>43</sup>. Tras la muerte de Santayana, la editorial Aguilar se encargó de traducir dos obras: Dominaciones y potestades (1954) y Atomos de pensamiento (1956). El libro de Luis Farré, Vida y pensamiento de Jorge Santayana (1953), constituye una primera aproximación general en lengua castellana (sin contar la tesis de Lida diez años antes). Sender, por su parte, como quedó anotado, presta atención a Santayana en esa misma época para adscribirlo al grupo del 98. Otra monografía, La vida y el mundo de Jorge Santayana, esta vez del escritor inglés Richard Butler, fue traducida por Gredos en 1961. En 1965, Ceferino Santos Escudero, que ya había manifestado su interés por Santayana a través de la revista Humanidades<sup>44</sup>, publica una bastante completa Bibliografía general de Jorge Santayana, editada por la Universidad de Comillas. A Alonso Gamo se debe, más adelante, el estudio más extenso dedicado a la faceta poética de Santayana: Un español en el mundo: Santayana. Poesía y poética (1966). A esos años corresponde la traducción de Jorge Guillén de un poema de Santayana, quién a su vez había traducido a Guillén 13 años antes.<sup>45</sup>

Desgraciadamente, tuvo que ser precisamente la muerte de Santayana en 1952, la que sirviera para prestarle y motivar una atención que hasta entonces no había recibido. Ese año, las revistas Índice, Insula, Razón y Fé, Arbor, Alcalá, Destino, etc., en el ámbito español dedican algún artículo a su obra (Véase la bibliografía al final). A partir de entonces, y junto con las traducciones procedentes de Argentina iniciadas antes de su muerte, parece reavivarse un tanto el interés a pesar de todo nunca suficientemente mayoritario hacia Santayana.

---

<sup>43</sup> PEMARTIN, José. "Semblanza de George Santayana." Arbor, 14 (1949), 264-281.

<sup>44</sup> SANTOS, C.: "La obra poética de Jorge Santayana". Humanidades, 16 (1964), 203-214; "Nota sobre Un español en el mundo: Santayana". Humanidades, 16 (1967), [Esta última referencia no aparece en la bibliografía citada: George Santayana: A Bibliographical Checklist, 1880-1980.]

<sup>45</sup> GUILLEN, J.: "Two Poets Translate Each Other". Journal of Philosophy, 61 (1964), 5-6. [Traducción por J. Guillén en 1963 del "Sonnet L" (1985) de Santayana; traducción por Santayana en 1950 del poema de Guillén: "Estatua ecuestre" (1928)].

Efectivamente, la mayoría de obras que nos han llegado de Santayana traducidas al español proceden de Buenos Aires, y este interés argentino se debe en sus orígenes a las recomendaciones del crítico dominicano Pedro Henríquez Ureña, que había trabado conocimiento con la obra de Santayana desde su estancia en Estados Unidos durante los años 1914 a 1921. El historiador Julio Irazusta, por otra parte, también mostraba su simpatía hacia Santayana, y fue introduciendo sus pensamientos en el periódico La Nueva República, de corte conservador, que publicó a partir de 1927 con su hermano. Ambos autores, Ureña e Irazusta, participaron desde 1931 en la revista Sur, que dirigía Victoria Ocampo, e influyeron poderosamente en la publicación de artículos de y sobre Santayana. Así, en 1933 se editaba aquí "Breve historia de mis opiniones", y en 1937 y 1939 se tradujeron los prólogos a El último puritano y a El reino de la verdad respectivamente.

Raimundo Lida, influido sin duda por Henríquez Ureña, de quien era discípulo, realizó el prólogo con el que se iniciaba la edición castellana de Diálogos en el Limbo (1942), inaugurando la serie de traducciones de volúmenes completos. Ureña pertenecía al consejo directivo de la Editorial Losada, que se hizo cargo de esta edición. El interés de Lida por el filósofo culminó en una interesante tesis doctoral dedicada a la Belleza, arte y poesía en la estética de Santayana. (1943) (Tucumán: Universidad Nacional). Tras la lectura de Dominaciones y potestades, este interés se invertiría radicalmente, acabando en decepción. Enrique Z. Álvarez da cuenta de esta actitud, reproduciendo las palabras de Lida: "Podrá el filósofo creer y proclamar de antemano que la estupidez y el mal son eternos; pero estar resignado a ello sonrientemente... No: imposible seguirlo, amarlo, volver con devoción a sus páginas."

<sup>86</sup>

Una actitud, por lo demás, que no es exclusiva de Lida y cuyas causas ha provocado, con cierta justificación, reticencias a la hora de acercarse al pensamiento de Santayana y dificultades para abordarlo sin prejuicios o reservas.

---

<sup>86</sup> ZULETA ALVAREZ, E.: op. cit. 21.

En 1940, Ricardo Baeza, escritor español exilado en Argentina y relacionado con el grupo Sur, traduce El último puritano para la editorial sudamericana, la primera obra de las publicadas en castellano que ha sido reimpresa recientemente (1981) por la misma editorial, incorporando un breve pero sustantivo prólogo de Fernando Savater, autor que se ha mostrado apologeta y comprensivo con Santayana en los escritos que le ha dedicado con una regularidad infrecuente entre nuestros filósofos actuales contemporáneos<sup>87</sup>. En 1941, con motivo de la aparición de esta novela, Francisco Ayala ya se había ocupado de glosar "El mundo anglosajón del español Santayana"<sup>88</sup>, exaltando las cualidades literarias y filosóficas de este título.

Dos años más tarde, la editorial Imán, de Buenos Aires, publicó El egotismo en la filosofía alemana, con traducción a cargo de Vicente P. Quintero, profesor panameño afincado en la Argentina. En una nota previa el propio traductor se encarga de recordar que "el nombre de George Santayana es ya conocido del público de habla española, aunque no en el grado que merece por la calidad de su obra" (p. 7) En 1943, José Ferrater Mora, exilado en Hispanoamérica, tradujo en la Editorial Losada Tres poetas filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe. A Santayana dedicaría Ferrater Mora alguna mención en obras como Cambio de marcha en filosofía (1974), La filosofía actual (1981, 39), y un apartado en su Diccionario de Grandes Filósofos (1986, 397-400) publicadas todas ellas por la editorial Alianza<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Baste citar, de Fernando Savater, los siguientes artículos dedicados a Santayana: "Prólogo" a El último puritano. Barcelona: Edhasa, 1981, 15-29; "Locura normal", en Impertinencias y desafíos. Madrid: Legasa, 1981, 60-61; "George Santayana, pensador errante", en Impertinencias y desafíos, 188-194, también en Apóstatas razonables. Madrid: Mondadori, 1990, 139-147; "Santayana, huésped del mundo", en Instrucciones para olvidar el Quijote y otros ensayos. Madrid: Taurus, 1985, 53-67; "Concepto y estética en George Santayana", en Instrucciones para olvidar el Quijote..., 41-53; "El otro exilio de George Santayana", en Revista de Occidente, 79 (Dic. 1987), 5-7. Otros artículos en los que menciona, de soslayo, a Santayana, son: "Fetichismo en Nueva Inglaterra", El País, 20-8-1985, 8; "El Faraón de Middlebury", El País, 7-8-1986.

<sup>88</sup> AYALA, Francisco: "El mundo anglosajón del español Santayana" en Confrontaciones. Barcelona: Seix Barral, 1972, 289-296. A continuación, en el mismo volumen, se encuentra "La idea de Cristo", una breve reseña sobre La idea de Cristo en los Evangelios.

<sup>89</sup> En su obra Fundamentos de Filosofía (Madrid, Alianza Universidad, 25), Ferrater Mora hace un "guiño" a Santayana al titular un apartado de esta obra: "Mi anfitrión, el mundo", como uno de los volúmenes autobiográficos de Persons and Places. Otro pequeño tributo o recordatorio lo encontramos

La siguiente empresa que la editorial Sudamericana acometió en relación con Santayana fue la publicación sucesiva de sus memorias. Pedro Lecuona, vasco residente en Argentina, traduciría los tres volúmenes: Personas y lugares; primeros recuerdos de mi vida (1944), En la mitad del camino (1946), Mi anfitrión el mundo (1955). Entre tanto, la misma editorial publicaría en 1947 La idea de Cristo en los Evangelios, traducida por el español Demetrio Náñez, mientras Losada editó en 1952 Escepticismo y fe animal; introducción a un sistema de filosofía, en traducción de Raúl A. Pierola y Marcos A. Rosemberg. En 1953 José A. Fontanilla había traducido para Aguilar Dominaciones y potestades; reflexiones acerca de la libertad, la sociedad y el gobierno. Un año después sería editada por Sudamericana esta vez según versión de Guido F. Parpagnoli. También Aguilar publicaría en 1956 Átomos de pensamiento (Antología de pensamientos), con traducción y líneas preliminares de Amando L. Ros.

En 1958 otra editorial bonaerense, Nova, publicó en un sólo volumen una versión reducida de La vida de la razón o fases del progreso humano, según traducción de Aida A. Kogan. Francisco González Aramburo realizó en 1959 la versión al castellano de Los reinos del ser, en el Fondo de Cultura Económico de México, que ha sido objeto de una reciente y primera reimpresión en 1985.

En 1969 J. Rovira Armengol tradujo para Losada, dentro de la misma "Biblioteca Filosófica" fundada por Francisco Romero en la que habían aparecido los otros títulos de Santayana, una de sus obras más tempranas y prestigiosas, El sentido de la belleza. Esbozo de una teoría estética. Tras éste, la traducción más reciente de la que tenemos constancia es la que realizó el hijo de Raimundo Lida, Fernando Lida García, del volumen El carácter y la opinión en los Estados Unidos, publicada esta vez por Hobbs-Sudamericana en 1971 (y que no aparece en la exhaustiva bibliografía de Herman J. Saatkamp). El mismo año, aunque Zuleta no lo menciona en su artículo, la editorial Roble, de México, ofreció una versión a cargo de Nuria Parés de una de las antologías póstumas de Santayana, realizada y prologada por Daniel Cory: El

---

en Cuatro visiones de la Historia universal. Madrid: Alianza, 1982, 111, del mismo autor.

nacimiento de la razón y otros ensayos.

Hasta aquí, las obras de Santayana vertidas a nuestro idioma. *Desde hace veinte años, pues, no se han añadido nuevos materiales traducidos al catálogo de títulos que configuran la producción de Santayana. Un buen número de obras permanecen, así, todavía inaccesibles al lector interesado por falta de traducción, y la mayor parte de las obras editadas aquí o en Argentina son ya inencontrables, por estar agotada su edición.*

Pasando a otro orden de cosas, en la esfera académica, los estudios sobre Santayana son escasos y esporádicos. Hasta la fecha, y salvo alguna posible redacción reciente, son cuatro las tesis doctorales que se han centrado en la obra de Santayana. J. D. Cotán realizó en Madrid en 1973 un trabajo sobre La Esencia en la Filosofía de Santayana. En Barcelona, tres años después, J. M. Sabater Rillo presentó Conocimiento y Verdad en la Filosofía de George Santayana. En 1984, Savater anuncia la próxima publicación de "una tesis espléndida"<sup>90</sup> del escritor Pedro García Montalvo, Santayana o el jardinero de sí mismo (Universidad de Murcia), publicación que al parecer no ha visto la luz por el momento. Por último, el profesor Pedro García Martín, antes citado, recuperó en forma de tesis El sustrato abulense de Jorge Santayana (Salamanca, 1987), rescatando meritoriamente buena parte de la correspondencia familiar inédita de Santayana y de las cartas que su padre, Agustín, le dirigió. Este trabajo ha sido publicado en 1989 en Avila. Al profesor Pedro García, convertido en impulsor decidido de la figura de Santayana en y desde Avila, se debe además la iniciativa de organizar un congreso internacional sobre la figura de Santayana, previsto para Mayo de 1992 en Avila.

Aparte de estos trabajos, es preciso destacar la ya citada y muy necesaria monografía de Ignacio Izuzquiza: George Santayana o la ironía de la materia (1989),

---

<sup>90</sup> SAVATER, F.: "Santayana, huésped del mundo", en Instrucciones para olvidar el "Quijote". Madrid: Taurus, 1985, 55.



que presenta por primera vez en España una completa y original visión de conjunto de su pensamiento. También hay que mencionar el número 79 de la Revista de Occidente (1987), en el que se incluye los artículos ya citados de Enrique Zuleta Álvarez: "Santayana en Hispanoamérica" y de Fernando Savater: "El otro exilio de George Santayana", junto con la reedición de "Religión última", tal como apareció en el número 126 de la primera época de esta Revista de Occidente, en 1933.

Por lo demás, y excediendo ya el estricto ámbito español, no deja de ser anecdótico y sintomático el hecho de que el pensamiento de Santayana se haya convertido en parte en un artículo citable, apareciendo ocasionalmente en forma de átomos o de aforismos en todo tipo de publicaciones<sup>91</sup>.

Si alguna conclusión hubiera que extraer de esta panorámica, se podría decir que se han dado condiciones necesarias, pero no suficientes, para que las ideas de Santayana puedan ser apreciadas por sí mismas, más allá de la instrumentalización interesada de que han podido ser objeto. La vindicación más justa que desde aquí podemos hacer para lograr un "reconocimiento" efectivo de su obra, pasa por un conocimiento previo más profundo de la misma. Estas páginas quieren sumarse a esta tarea, intentando explicar, explicar algo más para comprender mejor, algunos aspectos nucleares del pensamiento filosófico de George Santayana.

---

<sup>91</sup> Sirvan las siguientes como pequeño botón de muestra: KLINE, M. (1985): La pérdida de certidumbre. Madrid: Siglo XXI, 374, 404; LE SHAN, L. y MARGENAU, H. (1985): El espacio de Einstein y el cielo de Van Gogh. Barcelona: Gedisa, 186, 203; DOSEY, Larry (1986): Tiempo, espacio y medicina. Barcelona: Kairos, 232; GARDNER, Martin (1986): El escarabajo sagrado. Barcelona: Salvat, 51; PEREZ-RIOJA, José Antonio (1986): Panorámica histórica y actualidad del libro. Madrid: Fundación G. S. Ruipérez-Pirámide, 147; SAGAN, Carl (1987): Contacto. Barcelona: Argos Vergara; PANIKER, Salvador (1985): Aproximación al origen. Barcelona: Kairós; FERNANDEZ ALBA, Antonio: "Balada entre las ruinas del Eufrates". El País, 28 febrero 1991, 15, etc.



---

## CAPITULO II. TENTATIVAS RACIONALES: LOS AVATARES DE LA RAZON

### 1. LA VIDA DE LA RAZÓN

Con la publicación de los cinco volúmenes de The Life of Reason entre 1905 y 1906 comienza el primero de los dos grandes momentos filosóficos de Santayana. Curiosamente, cuando había alcanzado cierto prestigio como esteta tras la publicación de The Sense of Beauty (1896), reforzado por una continuidad temática a través de Interpretations of Poetry and Religion (1900), Santayana decide ampliar su perspectiva y sus intereses desplegados en esta nueva y extensa obra, objeto de al menos cuatro ediciones, y concebida como un producto de la imaginación humana.

Conviene recordar que *Santayana rechaza cualquier ortodoxia en filosofía que no sea ortodoxia de los hechos*. Considerando la filosofía como un tipo de arte, y valorando su actividad como significativa dentro de esta esfera, Santayana no pretende elaborar ningún sistema explicativo de las cosas. Ya el primer ensayo de Interpretations of Poetry and Religion (1900) prelude de alguna manera lo que será el tono y las premisas utilizadas en su escrito posterior, con una presencia siempre constante y poderosa de la naturaleza\* como marco para sus especulaciones.

Five senses, then, to gather a small part of the infinite influences that vibrate in Nature, a moderate power of understanding to interpret those senses, and an irregular, passionate fancy to over-lay that interpretation -such is the endowment of the human mind. (IPR, 3)

Frente a tal propósito hermenéutico, Santayana nos previene de una "ambición metafísica", que consiste en lo siguiente: "to construct a picture of all reality, to comprehend its own origin and that of the universe, to discover the laws of both and prophesy our destiny." (IPR, 3) No es ésta la tarea elegida por Santayana, quien

orienta su búsqueda no hacia la construcción de sistemas filosóficos o religiosos, sino hacia una observación de la naturaleza y del hombre en sus mutuas relaciones, en un intento de trazar las leyes que las gobiernan y de atisbar el destino al que se encaminan.

En las páginas introductorias de The Life of Reason, Santayana anticipa un esquema de la evolución humana, no en un sentido biológico, sino más bien desde el punto de vista de la "psicología literaria". Solo desde esta óptica cabe entender "las fases del progreso humano", como unidades o episodios dramáticos en el devenir humano, en las que las versiones y las lecturas de la realidad encuentran su espacio textual, su campo de interpretaciones<sup>1</sup>.

The entire history of progress is a moral drama, a tale man might unfold in a great autobiography, could his myriad heads and countless scintillas of consciousness conspire, like the seventy Alexandrian sages, in a single version of the truth committed to each for interpretation. (LR-1)

Se puede percibir en los títulos de los cinco libros sucesivos que componen The Life of Reason un eco aristotélico. De hecho, la entrada a la obra viene presidida, como si del frontispicio de un templo o monumento se tratara, por las palabras de Aristóteles: "la vida es la razón en curso", la razón operante: ἡ γὰρ νοῦ ἐνεργεῖα ζωῆ. Es esta una fórmula que en toda su brevedad dará lugar a cinco voluminosos ejemplares que surgirán en un intento por apostillarla, por acotarla; una pretensión, por lo demás, que ha sido determinante para el desarrollo de buena parte de la filosofía occidental desde la época fundacional del estagirita hasta nuestros días.

---

<sup>1</sup> Aunque Santayana no queda incluido en el catálogo de autores que Nisbet selecciona para su análisis sobre la noción de progreso, compartiría básicamente, aunque con matices, las cinco premisas principales que subyacen a la historia de este concepto desde Grecia a la actualidad: "la fe en el valor del pasado; la convicción de que la civilización occidental es noble y superior a las otras; la aceptación del valor del crecimiento económico y los adelantos tecnológicos; la fe en la razón y en el conocimiento científico y erudito que nace de ésta; y, por fin, la fe en la importancia intrínseca, en el valor inefable de la vida en el universo." NASBIT, Robert (1981): Historia de la idea de progreso. Barcelona: Gedisa, 438.

En el primero de los volúmenes que componen su quinteto se expone el punto de partida metodológico en la exploración filosófica que Santayana va a llevar a cabo. Santayana, fiel a su sinceridad, declara en el prefacio a la segunda edición de su obra, escrito veinte años después de ésta: "There is hardly a page that would not need to be rewritten."<sup>2</sup> Con todo, señala que no ha habido un cambio radical en su doctrina, sino sólo en ciertos hábitos mentales. El giro, pues, es más de perspectiva que de objeto, cosa a la que Santayana nos irá acostumbrando a través de los continuos desplazamientos de género y disciplina a los que su producción irá dando paso.

Aquello que Santayana designaba bajo el término "*reason*"\* en esta obra, será retrospectivamente considerado como un murmullo de la naturaleza, cuya gramática se propuso interpretar con honestidad. No hubiera podido llevar a cabo tal empresa, de no haber contado con una inclinación hacia la esfera de lo subjetivo, un hábito de simpatía poética hacia los trabajos de la imaginación\*. Desde esta óptica, *Santayana contempla su obra como una suerte de biografía del intelecto humano*. La tarea no fue trivial, pues si la historia -el relato- allí narrada, el drama de la razón y de la naturaleza, pudiera parecer romántica, el propósito y el contenido moral subyacente mostraban un acento clásico. Santayana confiesa no haber comenzado su obra, latente durante años, hasta que la madurez y el marco ofrecido por los estudios platónicos, le proporcionaron un punto de partida. "All that was needed was to know oneself" (PS, 46). Y en efecto, es posible considerar toda su filosofía como un empeño por llevar a cabo esa interminable búsqueda.

*La vida de la razón*, para Santayana, lejos de ser un medio, *constituye un fin en sí misma: el recuento de todo progreso humano y la fusión de dos tipos de vida, la vida del impulso y la vida de la reflexión*. "The Life of Reason is the happy marriage of two elements -impulse and ideation- which if wholly divorced would

---

<sup>2</sup> Cfr. EDMAN, I., ed. (1936): The Philosophy of Santayana. Nueva York: Charles Scribner's Sons, 43. Esta obra ofrece una antología de textos de Santayana, con un estudio introductorio por el propio Edman. Esta cita la recoge también W. H. Werkmeister en el cap. 13 dedicado a Santayana incluido en el volumen A History of Philosophical Ideas in America. Nueva York: The Ronald Press C., 1949, 263.

---

reduce man to brute or to maniac." (LR-RCS, 6)

Los términos "life of reason" expresan además todo aquello que de forma genérica se denomina "arte". Ambas, la razón y el arte no son un poder, sino un resultado. Y el filósofo, como el artista, no puede verse compelido a convertirse en un mero censor, sin mostrar simpatía alguna hacia todas aquellas pasiones de las que, al fin y al cabo, surgen sus propios juicios. Justo en este punto, en el que el arco de la razón se tensa para ejercer su función, se sitúa el filósofo: entre la gravedad de su propia crítica y un sentimiento de simpatía hacia todo cuanto le rodea que le resta rigidez. El ámbito de conocimiento que habrá de recorrer el trayecto de su flecha lo delimita el propio horizonte de la vida. *La vida misma deviene, entonces, un arte de la inteligencia, un ejercicio de conocimiento cuyo valor se cifra en sí mismo.*

The Life of Reason, que fue la biblia del naturalismo para toda una generación de estudiantes, realiza un examen de la civilización mediante una evaluación moral del pasado y mediante un análisis de las funciones de la sociedad, religión, ciencia y arte en la estructura de una cultura basada en la razón. El tratado de Santayana, anticipando enfoques y análisis sucesivos, participa de esta manera tanto de un ángulo histórico como moral.<sup>3</sup> Pero Santayana siempre comienza con la presentación de hechos naturales dados, tomando partida por el sentido común.

### 1.1. SENTIDO COMÚN.

En el primer volumen, Reason in Common Sense, Santayana proporciona una descripción sucinta del nacimiento de la razón, así como de la emergencia de intereses y valores en el hombre. *Anidada en la frontera que delimita el encuentro entre el caos y el orden, la vida humana, cuando comienza a poseer valor intrínseco, es un orden*

---

<sup>3</sup> Cfr. VIVAS, E.: "From The Life of Reason to The Last Puritan", en el vol. de Schilpp (PGS, 315). Véase también Irwin Edman en su "Introductory Essay", en la antología que dedica a Santayana (PS, xvi).

*incipiente en medio de lo que asemeja un vasto caos.* El punto de partida en el proceso de la razón es el impulso vital, que hace del pensamiento un "acto vital", un "incomprensible instinto" si nos atenemos a Hume. *El núcleo de la razón es el instinto, un fondo y una primacía irracional* (LRI-RCS, 45), que convierten a la racionalidad, como a toda excelencia, en algo secundario y relativo. En el esquema y en el marco de lo que ha denominado "sentido común", pronto traza Santayana los primeros pasos que hacen de la conciencia "a born hermit" (LRI-RCS, 48), perdida en sus objetos inmediatos, en sus propios intereses, en un desarrollo que se dirige desde lo que califica "subhuman delights" (LRI-RCS, 55), con el placer y dolor como únicos poderes, hasta alcanzar una percepción de las causas propia de la inteligencia humana. ("To discern causes is to turn vision into knowledge and motion into action." (LRI-RCS, 55)) La vida así concebida significa fijación de intereses, una idea que se va tornando persistente a través de aforismos como éste: "No syllogism is needed to persuade us to eat, no prophecy of happiness to teach us to love. On the contrary, the living organism, caught in the act, informs us how to reason and to enjoy." (LR-RCS, 62)

Esta serie de reflexiones generales y previas le sirven a Santayana para adentrarse en el problema del conocimiento a través de una serie de capítulos en las páginas que siguen. Comenzando con el descubrimiento de los objetos naturales, Santayana aborda las relaciones entre *apariencia\** y *realidad\**, dos nociones cuya polaridad resultará esencial para la comprensión ulterior del esquema cuatripartito de su ontología. Una *realidad*, para Santayana, es *un término del discurso* basado en un complejo psíquico de memorias, asociaciones y expectativas, pero constituido en su independencia ideal por la "energía asertiva" del pensamiento. Una *apariencia*, en cambio, es una *sensación pasajera*, reconocida como perteneciente a ese grupo del cual el objeto mismo es la representación ideal, y por consiguiente considerada como una manifestación de ese objeto. El objeto, viene a decir Santayana, no es idéntico a aquellas sensaciones que lo revelan. Su presentación, su materialidad, no es lo mismo que su representación, que sus efectos. La entidad, así, deviene un objeto híbrido, bifronte como el rostro de Jano, "sensuous in its material and ideal in its locus." (LR-

RCS, 82) Este juego de relaciones le permite a Santayana afirmar la existencia de un mundo externo e independiente.

Thus the notion of an independent and permanent world is an ideal term used to mark as it were to justify the cohesion in space and the recurrence in time of recognisable groups of sensations. This coherence and recurrence forces the intellect, if it would master experience at all or understand anything, to frame the idea of such reality. If we wish to defend the use of such an idea and prove to ourselves its necessity, all we need do is to point to that coherence and recurrence in external phenomena. That brave effort and flight of intelligence which in the beginning raised man to the conception of reality, enabling him to discount and interpret appearance, will, if we retain our trust in reason, raise us continually anew to that same idea, by a no less spontaneous and victorious movement of thought. (LR-RCS, 82-83)

Más adelante, Santayana completa el análisis de este descubrimiento con la opinión de algunos pensadores al respecto, prestando especial atención a la de Kant. Santayana, que elabora una crítica de "la Crítica", ve en Kant la confirmación de Hume. Con Kant, arguye, "knowledge was to be removed to make way for faith." (LR-RCS, 94) Aunque el mismo Santayana defiende que la razón humana es práctica, tentativa e hipotética, pone el acento en "the indispensable conception of permanent external objects, forming in their congeries, shifts, and secret animation the system and life of nature." (LR-RCS, 116) Encuentra, sin embargo, la unificación de la naturaleza eventual y teórica, de no ser así no sería inteligible la relación del mundo natural con la poesía, la metafísica y la religión. (LR-RCS, 121); en cuanto al discernimiento de la mente, hace de ésta el residuo errático de la existencia, pero desaprueba la identificación espuria de la mente con lo irreal, como si poseyera un "carácter fantasmal". "We oppose, in an antithesis natural to thought and language, the imaginary to the true, fancy to fact, idea to thing." Sin embargo "the stuff of external reality, the matter out of which its idea is made, is (...) continuous with the stuff and matter of our own minds." (LR-RCS, 126) El corolario que Santayana alcanza al final del capítulo es que la sustancia común de la realidad externa y de la materia de nuestras mentes es el flujo inmediato.

En cuanto al descubrimiento de las otras mentes, Santayana explica nuestra inferencia de la mente de los otros a través de lo que denomina "la falacia patética" (LR-RCS, 147-150). La falacia patética expresa la aproximación a otras mentes proyectando en sus cuerpos aquellos sentimientos que percibimos como concomitantes a similares operaciones en nosotros, o dicho de otra manera, la atribución a los cuerpos exteriores de las sensaciones internas que ocasionan<sup>4</sup>. Santayana justifica la función de esta falacia como vía de escape del solipsismo, y deja incluso de ser falaz en seres semejantes en estructura y acción. El argumento de la falacia le sirve a Santayana de paso para enfatizar una vez más el carácter accidental del conocimiento. Conocer la realidad es, en cierto modo, una pretensión imposible, porque "knowledge means significant representation, discourse about an existence not contained in the knowing thought, and different in duration or locus from the ideas which represent it." (LR-RCS, 150-151) Pero en nuestras tentativas de conocimiento el lenguaje juega un papel importante como medio artificial para establecer unanimidad y transferencia de pensamientos de una mente a otra. De ahí la *importancia del símbolo como medio de expresión y de comprensión*, y de ahí también el desgaste o el desuso de los términos del lenguaje, ya que las palabras y figuras del discurso pierden su poder sugestivo original (LR-RCS, 155) Por eso, también, la *ambigüedad intrínseca de las metáforas\**, puesto que señalan un umbral, un límite en nuestro conocimiento de la realidad al tiempo que nos sirven de vehículo y de puente hacia ella. Santayana acaba aceptando una *naturaleza metafórica de la mente*. No sólo el conocimiento de las cosas

---

<sup>4</sup> Duron recoge el préstamo de esta expresión -"pathetic fallacy"- a partir de un ensayo de Ruskin: *Modern Painters*, IV parte, cap. XII (edición de Cook y Wedderburn, t.III, p. 205. Citando estos versos de Kingsley:

They rowed her in across the rolling foam,  
The cruel, crawling foam.

Ruskin, a propósito, comenta: "The foam is not cruel, neither does it crawl. The state of mind which attributes to it these characters of a living creature is one in which the reason is unhinged by grief. All violent feelings have the same effect. They produce in us a falseness in all our impressions of external things, which we should generally characterize as the pathetic fallacy." Hume ya había observado que no hay nada más ordinario que atribuir a los cuerpos externos las sensaciones internas que ocasionan, en *Inquiry Concerning the Principles of Morals*, II parte, s.2." Cfr. DURON, Jacques (1950): *La pensée de George Santayana*. Paris: Hérissé, 166. Otras observaciones sobre la misma cuestión en pp. 200, 236, 299). R.C. Lyon aplica, por su parte, el análisis de la "falacia patética" al ensayo de Santayana titulado "Normal Madness" que forma parte de *Dialogues in Limbo*. LYON, R. C.: "Normal Madness", en *Southern Journal of Philosophy*, 10 (1972), 135.



es mediato e interpretativo, también lo es nuestro conocimiento de otras mentes.<sup>5</sup> El discernimiento de una mente por otra pasa por una observación atenta y por una simpatía o pasión compartida. "Beyond these limits -concluye Santayana- nothing is possible save myth and metaphor, or the algebraic designation of observed habits under the name of moral dispositions." (LR-RCS, 160).

Tras estas consideraciones la reflexión de Santayana se centra en una nueva dualidad a partir de dos órdenes o categorías diferentes: "concreciones en el discurso" y "concreciones en la existencia". La pregunta con la que inicia su análisis es si las ideas de objetos materiales son más significativas que cualesquiera otras ideas, y si es así, por qué. En realidad Santayana está cuestionando la concepción que hace derivar por un proceso de abstracción aquellas ideas que no se refieren a la realidad física a partir de las ideas físicas. Su postura es que lo relevante en el discurso mental es la relación de dicho discurso con la experiencia directa. Reacciones o sensaciones similares, como las de un color o un sonido, generan una idea en la mente mediante una asociación por semejanza. Cuando esto sucede, nos encontramos ante una realidad concreta, un sentimiento real, que proporciona un primer término en el discurso mental. El nacimiento de una idea es lo que hace posible el conocimiento, revelando una actividad que consiste en la persistencia de un propósito. *Una idea\*, según estos postulados, es una expresión de la vida, no una mera abstracción.* La intención de Santayana va encaminada desde el principio a salvar el abismo entre las ideas y las cosas, y en este sentido su posición se va tornando más nítida al sostener una tendencia constitutiva de la mente al formar ideas y crear objetos, actividades que pertenecen a la esfera de la imaginación. "Concretions of qualities recurent in time and concretions of qualities associated in existence are alike involved in dalily life and inextricably ingrown into the structure of reason." (LR-RCS, 169)

Tras acudir a la autoridad de pensadores como Aristóteles, Hobbes, Locke y

---

<sup>5</sup> BOSCO, N. (1987): *Invito al pensiero di Santayana*. Milán: Mursia, 49. Bosco alude reiteradamente en su ensayo al papel que la interpretación ocupa en la filosofía de Santayana. Cfr., entre otras, pp. 43, 47, 51, 58, 71, 79, 120, 165.

Kant, Santayana presenta su propio esquema. Por una parte, el hombre vive por instinto, aunque sus esfuerzos racionales, que no son únicamente ficciones o artificios, adquieren cada vez mayor relevancia en lo que se refiere a los hechos del flujo de la existencia. Es cierto, entonces, que "reason is not indeed indispensable to life, nor needful if living anyhow be the sole and indeterminate aim; as the existence of animals and of most men sufficiently proves." (LR-RCS, 175) Pero no es menos cierto también que "the Life of Reason, the comprehension of causes and pursuit of aims, begins precisely where instinctive operation ceases to be merely such by becoming conscious of its purposes and representative of its conditions." Así, "logical forms of thought impregnate and constitute practical intellect." (LR-RCS, 176) Las conclusiones a partir de aquí no pueden sorprendernos. El empirismo que deriva en un hueco escepticismo contradice la realidad de los logros humanos sobre la ignorancia, mientras que el racionalismo que deriva en un sistema de abstracciones niega la facticidad de la vida.

Estas reflexiones tienen su importancia porque *la distinción que Santayana realiza aquí entre dos tipos de concreciones, dos tipos de realidades, anticipa las categorías que adoptará más adelante en su epistemología y en su ontología: esencia y existencia, dos planos complementarios pero inconmensurables*. Unas categorías que también encuentran su pertinencia en el análisis de las relaciones entre lenguaje y mundo:

Language, then, with the logic embedded in it, is a repository of terms formed by identifying successive perceptions, as the external world is a repository of objects conceived by superposing perceptions that exist together. Being formed on different principles these two orders of conceptions -the logical and the physical- do not coincide, and the attempt to fuse them into one system of demonstrable reality or moral physics is doomed to failure by the very nature of the terms compared. (LR-RCS, 180-181)

A medida que se avanza en la lectura de Reason in Common Sense la postura filosófica de Santayana, principalmente su credo naturalista, se va reafirmando. Santayana pone el acento una y otra vez en la primacía del flujo inmediato, aunque no deja de subrayar la función de una razón emergente en su encuentro con una urdimbre

de hechos de los que el ser humano es *observador y partícipe*. Este primer volúmen, de hecho, constituye un esbozo de las especulaciones que le van ocupar en sus tratados filosóficos nucleares, y por ello merece ocupar en este trabajo un espacio un poco más extenso que el resto de títulos de su quinteto.

Prosiguiendo con la línea de pensamiento trazada en las páginas anteriores, el problema del valor relativo de las cosas y las ideas es el tema elegido por Santayana para las especulaciones siguientes. Aquí Santayana entra en discusión con una cierta dimensión del platonismo que rechaza radicalmente. *Aunque los compromisos ontológicos adoptados por Santayana son en buena medida platónicos, manifiesta su discrepancia con la interpretación más plana, la idealista, que se ha apropiado de la filosofía de Platón.* Según ésta, el mundo natural encuentra su replica mediante las "ideas". *El error consiste en tomar el mito por la realidad, es decir, pensar que la esfera sobrenatural es una prolongación del mundo natural, y que las ideas, los arquetipos que pueblan aquélla, son entidades o cosas como los objetos que habitan este mundo material. Frente a esa concepción, el mito platónico debe cumplir su función como propuesta moral.*

In an original thinker, in one who really thinks and does not merely argue, to call a thing supernatural, or spiritual, or intelligible is to declare that it is no *thing* at all, no existence actual or possible, but a value, a term of thought, a merely ideal principle; and the more its reality in such a sense is insisted on the more its incommensurability with brute existence is asserted. To express this ideal reality myth is the natural vehicle (...) (LR-RCS, 194).

Para Santayana, finalmente, la función de la razón es dominar la experiencia, "and obviously openness to new impressions is no less necessary to that end than is the possession of principles by which new impressions may be interpreted." (LR-RCS, 204)

En la sección denominada "How Thought is Practical", Santayana trata las relaciones funcionales de la mente\* con el cuerpo\*, de la razón con la naturaleza, cuya

separación no hace más que desacreditar a aquella filosofía que la decreta. La siguiente formulación resulta esencial para dilucidar el problema mente-cuerpo: "Nature is reason's basis and theme; reason is nature's consciousness; and, from the point of view of that consciousness when it has arisen, reason is also nature's justification and goal." (LR-RCS, 205) El lugar de la conciencia en el mundo, entendido como sistema natural, es aquél que ocupan sus propios productos ideales: arte, religión o ciencia. *La conciencia traduce las relaciones naturales a símbolos sintéticos e ideales por los que las cosas son interpretadas con referencia a los intereses de ésta* (LR-RCS, 207). En términos causales, se podría decir que la materia\* es la causa de la distribución de la mente, y la mente la causa del descubrimiento y valor de la materia. (LR-RCS, 212)

La practicidad o eficacia del pensamiento a la que Santayana alude no tiene un carácter instrumental o "servil", el pensamiento es una experiencia realizada, no una fuerza para ser usada. El valor del pensamiento es ideal. La eficacia material que se le puede atribuir es la eficacia propia de la materia. Para completar su explicación, Santayana desplaza la discusión a un nivel trascendental, y para ello se sirve de una metáfora que le es muy querida, la del testigo, la del espectador u observador, y a la que no dudará en apelar con frecuencia en el resto de sus escritos. El argumento es el siguiente: Puesto que el mundo material es un objeto para el pensamiento, potencial en relación a la experiencia inmediata, no puede yacer en el mismo plano de realidad que el pensamiento ante el cual aparece. *El pensamiento es así una expresión concomitante de relaciones naturales, como la voluntad lo es de afinidades naturales.* La vida de la razón encuentra aquí todo su sentido:

Life from its inception is simply some partial natural harmony raising its voice and bearing witness to its own existence; to perfect that harmony is to round out and intensify that life. This is the very secret of power, of joy, of intelligence. Not to have understood it is to have passed through life without understanding anything. (LR-RCS, 230)

Esa armonía, esa intensificación, encuentran su momento en la contemplación\*, a la que la acción por otra parte no siempre es ajena (LR-RCS, 217). La

contemplación da paso a una visión clara de las cosas en su justo orden, en su correcto lugar: aquí se colma el pensamiento. *El pensamiento es naturaleza representada.* (LR-RCS, 233)

El argumento queda brevemente resumido en un admirable ejercicio de síntesis que, para no sufrir menoscabo, merece ser recogido en su totalidad.

Every phase of the ideal world emanates from the natural and loudly proclaims its origins by the interest it takes in natural existences, of which it gives a rational interpretation. Sense, art, religion, society, express nature exuberantly and in symbols long before science is added to represent, by a different abstraction, the mechanism which nature contains. (LR-RCS, 235)

Enlazando con las consideraciones de índole moral iniciadas, en "The Measure of Values in Reflection" Santayana acepta el *eudemonismo*, otro nombre para la sabiduría, en ética, y proclama que la felicidad es la única sanción de la vida. (LR-RCS, 238). Al mismo tiempo, y como contrapunto a la determinación anterior del pensamiento como naturaleza representada, observa una injusticia, una insuficiencia, inherente en la representación. Aquí tiene lugar, afirma Santayana, una de esas irracionalidades iniciales en el mundo que las teorías de todo tipo, en cuanto tentativas de encontrar racionalidad en las cosas, corren el riesgo de pasar por alto. Al calibrar el valor de cualquier experiencia, nuestra pretensión es sopesar el valor que esa experiencia posee cuando es efectiva. Pero sopesar es comparar, y comparar es representar. La representación refleja la conciencia solo reflejando sus objetos, pero la reacción emocional ante tales objetos no puede ser representada directamente, sino que es abordada por métodos indirectos. Tan sólo a través de la instrumentalidad de los signos, como los gestos o el lenguaje, se puede reproducir en alguna medida una experiencia ausente y sentir alguna premonición de sus valores absolutos. (LR-RCS, 240) *El corolario al que Santayana pretende llegar es que la representación, aunque inevitable y necesaria, siempre es divergente respecto a aquello que representa.* Lejos de tener una capacidad "replicante" o reproductora, la representación supone desvío, rodeo, alteración y alteridad, supone, de nuevo, la asunción de la "falacia patética".

## CAPITULO II

(LR-RCS, 240-241) Y las implicaciones morales no se hacen esperar. "A right estimate of absent values must be conventional and mediated by signs." (LR-RCS, 245) La injusticia imputable a la representación, puede ser ofensiva desde el punto de vista especulativo, pero es excusable desde el punto de vista práctico. Por eso un ideal no puede esperar a su representación para probar su validez. "To deserve loyalty it needs only to be adequate as an ideal, that is, to express completely what the soul at present demands, and to do justice to all extant interests." (LR-RCS, 255)

Como prolongación de estas disquisiciones, Santayana propone "some abstract conditions of the ideal", proclamando que las demandas presentes son los únicos materiales y ocasiones para cualquier ideal: "without demands the ideal would have no "locus standi" or foothold in the world, no power, no charm, no prerogative." (LR-RCS, 257) El ideal surge como horizonte del deseo. Por ello, una condición que el ideal debe cumplir: "it must be a resultant or synthesis of impulses already afoot." (LR-RCS, 260) Santayana compara la razón\* y la conciencia\*, mostrando qué ciega y mecánica sería la conciencia a menos que apareciera iluminada por la razón. La demanda formal e intrínseca de la razón, su interés, reside en la armonía. Entre el deseo y la realidad, la razón encuentra su pertinencia y su autoridad.

En las últimas páginas de Reason in Common Sense, en las que la especulación se centra en torno al flujo y constancia en la naturaleza humana, Santayana reafirma la autoridad ideal en la naturaleza humana, encontrando en ella una enorme variedad en cuanto a su potencialidad. Y concluye con una declaración reveladora, en la que *apuesta definitivamente por la pasión\* como punto de partida - principio y fin a un tiempo- del conocimiento*. "Nature is a perfect garden of ideals and passion is the perpetual and fertile soil for poetry, myth, and speculation." (LR-RCS, 282) Esta declaración culmina en un principio general que suma sus convicciones hasta este punto y prelude el desarrollo de las que aparecen en los siguientes libros: "Nature carries its ideals with it and the progressive organization of irrational impulses makes a rational life." (LR-RCS, 291)

1.2. LA RAZÓN SOCIAL.

Santayana se ocupa de la función de la razón en la sociedad en el segundo de los volúmenes (*Reason in Society*) dedicados a la "vida de la razón". El análisis que lleva a cabo Santayana se vertebra sobre la distinción entre tres tipos de sociedades diferentes a las que corresponden gobiernos determinados. La historia de la sociedad se resuelve, básicamente, para Santayana, en tres estadios: el natural, el libre, el ideal. Cada estadio presupone el anterior, aunque no se deriva de él necesariamente.

La *sociedad natural* tiene como objetivo proteger al individuo y permitir aquellas condiciones necesarias para el ejercicio de la libertad, como una cierta estabilidad, continuidad y seguridad vital. Las sociedades naturales pueden ser relativamente simples y espontáneas, como la familia y la nación, o complejas y estructuradas jurídicamente, hasta alcanzar el caso límite del estado.

La *sociedad libre*, aunque encuentra sus bases en la sociedad natural, tiene sus propias metas ideales. El pasaje de un tipo de sociedad natural a un tipo de sociedad libre no representa necesariamente un salto, ni la frontera que las separa está siempre bien definida; sentimientos como la camaradería, la amistad, la simpatía pueden propiciar el tránsito. Aunque la diferencia cualitativa es irreducible: el primer tipo pertenece a la naturaleza\* (materia, existencia), el segundo al espíritu\*: dos órdenes diferentes e inconmensurables. La sociedad libre encarna la idea o el modelo (en sentido platónico) de las relaciones sociales. Situada en el espacio y el tiempo, compuesta de personas de carne y hueso, sujeta a las contingencias de las circunstancias, la sociedad libre está tejida por hechos, dotados de valor y de sentido.

Más allá de la sociedad libre, la *sociedad ideal* representa para Santayana los productos ideales de la sociedad. Esta sociedad está poblada de símbolos, constituye por sí misma un universo de discurso, donde los hombres, aunque no ausentes, devienen personajes portavoces de su propia gramática, de su propio código. Aquí tiene lugar una situación paradójica. *Mientras la sociedad libre es una sociedad de*

*diálogo en la que interviene el juego de las interpretaciones y cuyos miembros tienden hacia una comprensión y consenso recíproco, la sociedad ideal es más bien una sociedad de soliloquio y visiones donde el esfuerzo de la interpretación aparece por un lado superficial, y por otro imposible. Frente a la pluralidad y versatilidad de registros que caracterizan el lenguaje de una sociedad libre, el lenguaje de la sociedad ideal es unívoco: o por ser formal, como en el arte o en la matemática, o por ser dogmático, como en la religión. En ningún caso se trata de un lenguaje natural. En palabras de Santayana:*

The lover of representation, be he thinker or dramatist, moves by preference in an ideal society. His communion with the world is half a soliloquy, for the personages in his dialogue are private symbols, and being symbols they stand for what is not themselves; the language he imputes to them is his own, though it is their ways that prompt him to impute that language to them. Plastic images of his own making and shifting are his sole means of envisaging eternal principles and ultimate substances, things ideal and potential, which can never become phenomenal in their own persons. (LR-RS, 192)

Las esferas del arte, de la religión y de la ciencia configuran las tres grandes sociedades ideales a las que se puede pertenecer. Cada una de ellas está al servicio de un ideal particular: la belleza, la excelencia, la verdad, respectivamente. Sus visiones son divergentes, sus lenguajes incommunicables, sus intereses alternativos.

A la tipología de la sociedad así esbozada corresponde una tipología característica de la forma de gobierno respectiva. Santayana acepta la coexistencia de formas políticas y sociales, de instituciones y culturas heterogéneas y alternativas. El ejemplo más recurrente es la coexistencia de instituciones políticas democráticas y de comportamientos sociales elitistas. En el seno del estado, como sucede en los entes materiales, la estructura material, no excluye sino que muestra una tendencia a producir soluciones ideales (como, por ejemplo, formas de justicia). La realidad estatal, bajo el prisma propuesto, se manifiesta de manera polimorfa, ambigua y cambiante como para permitir un esquema riguroso. Y de hecho, Santayana la utiliza como pretexto para ilustrar su implicación moral, o para mostrar su ideal político.



Santayana cultivó ese ideal con gran independencia y con una franqueza que a veces resulta irritante. Aquí mantiene básicamente los mismos puntos de vista que sostendrá en Dominations and Powers (1951), el último libro que escribió al final de su vida, y por los que el pensamiento de Santayana es acusado de conservador y aristocrático.<sup>6</sup>

Partiendo de la consideración de que el estado surge y se conserva por el impulso y al servicio de los intereses dominantes, aunque "it becomes good insofar as the inevitable adjustment of political forces which it embodies is also a just provision for all the human interests which it creates or affects." (LR-RS, 71) Santayana excluye del ámbito de un buen estado aquellos elementos, externos e internos, impuestos por la fuerza: los no autóctonos y los tiranos. Mientras la tiranía puede ser ejercida por una sola figura, o por unas pocas o por muchas, la democracia, en cambio, entendiéndola como lo contrario del despotismo, no es una cuestión de número, sino de cualidad. Pero la democracia no debe entenderse solo por vía negativa, como ausencia de coerción, sino de manera positiva, como respeto hacia la personalidad. De aquí se desprende que el prejuicio igualitario, el valor ideal de la igualdad humana, no deja de ser una peculiar forma de tiranía. El respeto de la pura personalidad supone la asunción de la diferencia, la aceptación de aquéllo que los griegos denominaban "virtud", "areté". La conclusión que se alcanza a partir de aquí es paradójal: la democracia auténtica es aristocrática.

En su análisis de la civilización y de la cultura, Santayana no considera que lo

---

<sup>6</sup> La monografía de Singer, única en cuanto al objeto escogido, se ocupa de abordar lo que la autora denomina "mataphysics of society" en Santayana a través, principalmente, de las dos obras que tematizan extensa y expresamente cuestiones de índole social y político: Reason in Society y Dominations and Powers. La tesis que mantiene Singer, a grandes rasgos, consiste en demostrar de qué manera el "naturalismo político" de Santayana, como su naturalismo moral, surge como resultado de sus especulaciones ontológicas. Desde ese punto de vista "Santayana is a "conservative". The word is applied to his political philosophy because of the value he places on tradition, his suspicion of programmatic reform, and his attacks upon "liberalism"." Pero, nos advierte también Singer y es importante recoger la observación, "there is no evidence that his conservatism is primarily, if at all, an inheritance from conservative political thinkers like Burke, nor does he consistently adhere to the views conventionally classed as "conservative"." SINGER, B. J. (1970): The Rational Society: A Critical Study of Santayana's Social Thought. Cleveland: Press of Case Western University, 3.

más inconveniente sea el privilegio de unos pocos, justificado por su eminencia en cualquier campo, sino la masificación de todos. Santayana abomina de ese fenómeno emergente identificado como "cultura de masas", que para él no es más que un sinónimo de la "barbarie de masas".

La legitimación de la diferencia o de la desigualdad (en cuanto diversidad y jerarquía) no posee un carácter abstracto, al contrario que la pretensión de igualdad absoluta y universal, sino que se atiene a la ley natural que dictamina que cada vida es más plena cuanto más fiel permanece a su forma y grado de existencia que le es propio. Pero Santayana no quiere apoyar un privilegio que imponga sufrimiento a los más débiles. De modo que un sistema aristocrático

in order to deserve respect must discard its sinister apologies for evil and and clearly propose such an order of existences, one superposed upon the other, as should involve no suffering on any of its levels. The services required of each must involve no injury to any; to perform them should be made the servant's spontaneous and specific ideal. The privileges the system bestows on some must involve no outrage on the rest, and must not be paid for by mutilating other lives or thwarting their natural potentialities. (LR-RS, 112-113).

La democracia aristocrática que Santayana está proponiendo acaba derivando en lo que denomina una "timocracia o aristocracia socialista" (LR-RS, 128). Santayana define la timocracia como un gobierno por hombres de mérito, cuyas destrezas les permitirían a la vez aprehender "ideal things" (LR-RS, 128) y emplear recursos materiales para el beneficio común. En este punto Santayana se aparta claramente de la concepción platónica de la sociedad, que hace de la timocracia una forma degenerada de oligarquía, en la que prevalecen no los mejores, sino los más violentos y ambiciosos. Restando este tipo de connotaciones negativas, Santayana está pensando en una sociedad en la que se combinen un respeto aristocrático por la diferencia, en cuanto a mérito y vocación, y una igualdad de oportunidades, en tanto que principio de la democracia social. Esta sociedad produce movilidad y competitividad, puesto que permite el dinamismo necesario para su desarrollo. "People would be born equal, but they would grow unequal, and the only equality subsisting would be equality of

opportunity." (LR-RS, 129)

Si el ideal timocrático propuesto provoca asombro, si no claro rechazo, hay que tener en cuenta que el mismo Santayana fue consciente de los efectos perversos a los que podía conducir, desde una limitación de la libertad personal hasta una dogmatización absoluta del ideal. Si se prefiere no acerar demasiado la crítica acusando al escenario político ideal expuesto por Santayana de contradictorio y provocador, habrá que pensar que sus tesis son fruto de una gran ingenuidad y de una enorme ignorancia, si no ceguera, acerca de la realidad social de su momento. Las reflexiones políticas de Santayana contrastan vivamente con su especulación filosófica, y la profesión de fe materialista en este terreno, así como su defensa apasionada del sentido común con la que nos introducía en "la vida de la razón", no parecen encontrar su correspondencia en el orden político, en el que el materialismo (el rechazo de Santayana hacia la doctrina del "diamat" se hace explícito más adelante en su "Why I Am Not a Marxist") parece acabar derivando en una especie de *darwinismo social*.

Tras la lectura de Reason in Society, es casi inevitable la sospecha y la impresión de que el ideal de Santayana parece sucumbir en un idealismo limitado y dogmático, donde las ideas y la ideología acaban enmarañadas en una misma red conceptual, el horizonte infinito del reino de las esencias posible queda finalmente reducido a una utopía estancada en su propia jerarquía, y el valor inicial de la diferencia aniquilado frente a la maquinaria uniformizadora de la repetición. Y alcanzado este punto resulta difícil dejar de preguntarse, y es ésta una duda que aguijonea quizá con demasiada frecuencia en la lectura de algunos escritos de Santayana, *hasta qué punto las promesas aplazadas cumplen su función cercenando los compromisos auténticos, y las versiones ideales (ingenuas o intencionales) llegan a materializarse en per-versiones reales*.

Al final del libro, el mismo Santayana se encarga de recoger las tesis

---

<sup>7</sup> SANTAYANA, G.: "Why I Am Not a Marxist." Modern Monthly, 9 (abril, 1935), 77-79.

principales que ha ido manteniendo en un sumario que también anuncia el resto de provincias que quedan por explorar.

We have seen that society has three stages: the natural, the free and the ideal. In the natural stage its function is to produce the individual and equip him with the prerequisites of moral freedom. When this end is attained society can rise to friendship, to unanimity and disinterested sympathy, where the ground of association is some ideal interest, while this association constitutes at the same time a personal and emotional bond. Ideal society, on the contrary, transcends accidental conjunctions altogether. Here the ideal interests themselves take possession of the mind; its companions are the symbols it breeds and possesses for excellence, beauty, and truth. Religion, art, and sciences are the chief spheres in which ideal companionship is found. It remains for us to traverse these provinces in turn and see to what extent the Life of Reason may flourish there. (LR-RS, 205)

### 1.3. RELIGIÓN Y RAZÓN.

En la introducción a The Life of Reason, Santayana había propuesto a través de sus cinco libros una reconstrucción "lfrica" de la experiencia humana. Su tercer volúmen, Reason in Religion, habrá que situarlo, pues, dentro de este enfoque original. El tema de la religión aparece de forma recurrente en prácticamente todos los escritos de Santayana, bien a través de continuas referencias, bien a través de sucesivos ensayos y monografías centrados en cuestiones religiosas y espirituales como Interpretations of Poetry and Religion (1900), Reason in Religion (1905), Platonism and Spiritual Life (1927), "Ultimate Religion" (1933), The Realm of Spirit (1940), The Idea of Christ in the Gospels (1946), etc.

En su "confesión general" Santayana recuerda que sus padres consideraban "all religion as a work of imagination: and I agreed, and still agree, with them there." (GC, 7) Pero difería de sus padres en las implicaciones que se desprendían de este punto, es decir, en la creencia de que todos los trabajos de la imaginación humana eran malos. Frente a esta opinión, Santayana precisamente alcanza la conclusión antagónica,

puesto que "they alone are good; and the rest -the whole real world- is ashes in the mouth." (GC, 7) Su postura respecto al problema de la religión jugó desde el principio con la alternativa que le ofrecía el catolicismo por una parte y la desilusión completa por otra. Y la opción fue definitiva y radical, sin sufrir variación a lo largo de su itinerario vital e intelectual: "But I was never afraid of disillusion, and I have chosen it." (GC, 8) A partir de aquí, comprenderemos mejor la función que Santayana asigna a la religión en tanto que un sistema de "fe", en el sentido especulativo o filosófico que le confiere a este término y lejos, por tanto, de la acepción que se le suele dar en el lenguaje corriente, así como la crítica positiva y negativa de que es objeto en su discurso. En este sentido, la religión, uno de los campos en los que opera la razón, también es partícipe de forma notable de una de las tesis más importantes que caracterizan a la filosofía de Santayana:

My matured conclusion has been that no system is to be trusted, not even that of science in any literal or pictorial sense; but all systems may be used and, up to a certain point, trusted as symbols. Science expresses in human terms our dynamic relations to surrounding reality. Philosophies and religions (...) express destiny in moral dimensions, in obviously mythical and poetical images (...) Religions are the great fairy-tales of the conscience. (GC, 8)

Esta postura mantiene a Santayana a cierta *distancia* del objeto tratado, permitiéndole cierta simpatía en el enfoque pero alejándole de cualquier ortodoxia. Por eso Santayana abre su libro con la máxima de Bacon que afirma que "a little philosophy inclineth men's mind to atheism, but depth in philosophy bringeth men's mind about religion." (LR-RR, 3) Máxima a la que no duda en incorporar una adenda particular: ... "the God to whom depth in philosophy brings back men's mind is far from being the same from whom a little philosophy estranges him." (LR-RR, 4)

Para Santayana la religión no puede ser tomada literalmente. *Lejos de mantener una postura fundamentalista, que sería sinónimo de "ineptitud científica", Santayana afirma que las religiones encierran alguna verdad más o menos profunda, pero se trata de una verdad "poética", de una interpretación del significado moral de la*

*experiencia, y no de una descripción fiel de su referente físico. La religión cumple su función como "an influence that has become the most general sanction of virtue, the chief occasion for art and philosophy, and the source, perhaps, of the best human happiness."* (LR-RR, 4)

El volúmen Reason in Religion inicia sus indagaciones mostrando cómo la religión ha intentado suplir el papel de la razón humana. Pero el sujeto religioso del que se ocupa Santayana no es individual, sino colectivo, la humanidad entera. No significa esto que el enfoque adoptado por Santayana sea sociológico, pues sus pretensiones y su método difieren de este tipo de análisis. Mientras Santayana emprende la reconstrucción fantástica de una historia hipotética, ideal, con la que poder atisbar la esencia de la religión, la tarea del sociólogo se centra en la observación de los hechos, con el fin de aislar las constantes que de ellos se derivan.

Santayana, adoptando un punto de vista pragmático, concibe la esencia de la religión en términos funcionales. La función de la religión es ayudar al hombre, que vive en medio de fuerzas y eventos que escapan a su control e ignoran sus intereses, proporcionando una sabiduría de la renuncia y una perseverancia en el pensamiento y en la acción. La religión se despliega en dos dimensiones, en dos perspectivas: una se dirige hacia el conocimiento, otra hacia el control. Una es mítica, la otra es mágica. Santayana recupera aquí el valor positivo del mito, mientras la magia queda relegada como una práctica irracional y supersticiosa. Pero quizá valga la pena detenernos un poco más en este punto.

El apartado que Santayana titula "Mythology" es fundamental porque proporciona nuevas claves para la comprensión no sólo de su perspectiva religiosa, sino del conjunto de su trama filosófica. Santayana comienza reivindicando el *carácter fabuloso del pensamiento*, o en sus propias palabras, el "status of the fable in the mind" (LR-RR, 49). Distinguiendo entre "mito" y "creencia", Santayana invierte las acepciones que son comunes en estas nociones, de manera que

Belief, which we have come to associate with religion, belongs really to science; myths are not believed in, they are conceived and understood. To demand belief for an idea is already to contrast interpretation with knowledge; it is to assert that that idea has scientific truth. Mythology cannot flourish in that dialectical air; it belongs to a deeper and more ingenuous level of thought, when men pored on the world with intense indiscriminate interest, accepting and recording the mind's vegetation no less than that observable in things, and mixing the two elements together in one wayward drama. (LR-RR, 50)

Una buena mitología, afirma Santayana, requiere genio, y no puede producirse sin mucha cultura e inteligencia. El paradigma de esta *cultura del mito*, lo encuentra Santayana en los griegos (frente a los hebreos y los chinos), el pueblo con los más ricos e irresponsables mitos, y los primeros en concebir precisamente el cosmos científicamente y en cultivar la historia y la filosofía racional. Para Santayana esto constituye un síntoma de que la vitalidad en alguna función mental es favorable para la vitalidad en toda la mente. Desde esta óptica, *el mito acaba ocupando su lugar natural como prólogo de la filosofía, como mediación hacia la filosofía, mediación que deberá ser enhebrada por el hombre que se interroga, por el intérprete, por el filósofo.*

A developed mythology shows that man has taken a deep and active interest both in the world and in himself, and has tried to link the two, and interpret the one by the other. Myth is therefore a natural prologue to philosophy, since the love of ideas is the root of both. Both are made up of things admirable to consider. (LR-RR, 51)

La ilusión que encierra un *pensamiento fabuloso* no es, pues, tan completa y opaca como la convención la representaría, puesto que "language may be entirely permeated with myth, since the affinities of language have much to do with men gliding into such thoughts." (LR-RR, 52) *Pero no hay que confundir el mito con mera información falsa. Al contrario, el valor del mito reside en su aplicabilidad, desde un nivel o grado simbólico, a las cosas conocidas, no en una supuesta revelación de cosas desconocidas e irrelevantes. Lo que está haciendo en este punto Santayana es arremeter contra lo que Colli había denominado el "pathos de lo oculto", es decir, "la tendencia*

a considerar el fundamento último del mundo como algo escondido."<sup>8</sup> No se trata, entonces, de indagar entidades ocultas, sino de abordar la realidad mediante un rodeo inevitable, ya que su conocimiento directo y total es imposible. Por eso, "if the myth was originally accepted it could not be for his falsity plainly written on its face; it was accepted because it was understood, because it was seen to express reality in an eloquent metaphor." (LR-RR, 53)<sup>9</sup> *La función de la metáfora\**, pues, no es reproducir la realidad, describirla isomórficamente, sino expresarla utilizando registros diferentes, encaminarse hacia ella mediante tentativas o merodeos, a través de incursiones o de excursiones. La analogía que utiliza para ello no dejará de resultarnos familiar: "Its function was to show up some phase of experience in its totality and moral issue, as in a map we reduce everything geographically in order to overlook it better in its true relations." (LR-RR, 53) Aquí se puede reconocer la recomendación wittgensteniana de no confundir el mapa con el territorio, el símbolo\* con el referente al que apunta.<sup>10</sup> *El mito es expresión, no profecía*. Por ello interpreta, no presenta las cosas tal cual son. Por ello también, "myth is something on which the mind rests; it is an ideal interpretation in which the phenomena are digested and transmuted into human energy, into imaginative issue" (LR-RR, 54) El mito, en el sentido afirmativo que Santayana le confiere, no es conocimiento\*, aunque camina "side by side with knowledge." (LR-RR, 127)

---

<sup>8</sup> COLLI, G. (1977): El nacimiento de la filosofía. Barcelona: Tusquets, 57.

<sup>9</sup> En este contexto puede ser pertinente el comentario de Colli. Colli encuentra relaciones entre "enigma" y "metáfora" en la Retórica y en la Poética aristotélicas. Su definición es importante, a pesar de estar alejada de cualquier fondo religioso y sapiencial: "El concepto del enigma es éste: decir cosas reales juntando cosas imposibles". Dado que para Aristóteles juntar cosas imposibles significa formular una contradicción, su definición quiere decir que el enigma es una contradicción que designa algo real, en lugar de no indicar nada, como ocurre por regla general. Para que así sea, añade Aristóteles, no se pueden juntar los nombres en su significado ordinario, sino que hay que utilizar la metáfora. Así pues, el uso de la metáfora estaría relacionado con el origen de la sabiduría." Ibid, 48. Santayana establece nuevas conexiones con esta cuestión más adelante, precisamente en el breve ensayo titulado "El secreto de Aristóteles" perteneciente a Dialogues in Limbo, del que también nos ocuparemos en el siguiente capítulo de este trabajo.

<sup>10</sup> También podemos recordar el siguiente aforismo de Wittgenstein perteneciente a Zettel: "Si interpreto, avanzo peldaño a peldaño por el camino del pensamiento." Citado en BRAND, G. (1981): Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein. Madrid: Alianza, 41.



¿Cuál es, entonces, la conexión entre el mito y la religión? Para Santayana, *una de las funciones más importantes del mito consiste nada menos que en conducir a la religión desde la superstición hasta la sabiduría*, desde un pretexto y apología para la magia, hasta la representación ideal de los bienes morales. Paradójicamente, y dentro de este contexto mítico, "faith comes to consist in disregarding what it was once religion, to regard, namely, the ways of fortune and the conditions of early happiness." (LR-RR, 66) En última instancia, *la comprensión del fondo mítico de la religión acabaría conduciendo a su disolución o a su asimilación como una forma más, valiosa, poética, opcional, pero no absoluta, de expresión y de interpretación de la realidad*. Religión invertida, en definitiva. Una conclusión que se mostrará, por lo demás, radicalmente heterodoxa:

A myth is an inverted image of things, wherein their moral effects are turned into their dramatic antecedents -as when the wind's rudeness is turned into his anger. When the natural basis of moral life is not understood, myth is the only way of expressing it theoretically, as eyes too weak to see the sun face to face may, as Plato says, for a time study its image mirrored in pools, and, as we may add, inverted there. (LR-RR, 141)

En consecuencia, la lectura que Santayana ofrece de la tradición hebraica no se salva del tamiz crítico impuesto por la *inversión* formulada. Atendiendo a esta lectura, la religión hebraica se hizo institucional al aceptar un conocimiento sobrenatural fundado en la revelación, lo que la convirtió en garante de la Verdad y en poseedora del secreto de una felicidad póstuma y metafísica. La revelación, contenida enigmáticamente en la Escritura, encontró su explicación en la teología, mientras los sacerdotes, ahora guardianes de las puertas del cielo, iban alargando la sombra de su autoridad sobre la tierra. Así, las otrora leyendas poéticas y adoración patriarcal que dieron comienzo a la religión de Israel se transformaron en dos máquinas formidables y concretas: La Biblia y la Iglesia. (LR-RR, 81-82)

En el análisis que Santayana efectúa del cristianismo a continuación, este fenómeno es tratado bajo una óptica épica. Desde este enfoque, Santayana descubre

metáforas hebreas en el origen de algunos mitos griegos, como en el caso de las metáforas que acompañan a la Última Cena, que derivó en la doctrina de la transubstanciación. Aquí un misterio metafísico se ha apropiado de una figura poética, o expresado de otro modo, *una emoción, un sentimiento, ha sido suplantado por una racionalización, una alegoría se ha tornado un concepto, pero un concepto espúreo, una quimera metafísica*. Santayana está desmontando el engranaje de lo que había señalado como una "maquinaria formidable". "Metaphysics became not only a substitute for allegory but at the same time a background for history." (LR-RR, 89) El resultado, contra el que Santayana arremete implacablemente hasta el momento, es un sistema ortodoxo.

The eclectic Christian philosophy thus engendered constitutes one of the most complete, elaborate, and impressive products of the human mind. The ruins of more than one civilisation and of more than one philosophy were ransacked to furnish materials for this heavenly Byzantium. It was a myth circumstantial and sober enough in tone to pass for an account of facts, and yet loaded with enough miracle, poetry, and submerged wisdom to take the place of a moral philosophy and present what seemed at the time an adequate ideal to the heart. (LR-RR, 90)

Pero la justificación que encuentra Santayana para esta "violenta reducción de las cosas a la estatura humana", para esta "asunción semi-arrogante", es más demoledora, si cabe, que el análisis precedente.

Nor should we wonder at this enduring illusion. Man is still in his childhood; for he cannot respect an ideal which is not imposed on him against his will, nor can he find satisfaction in a good created by his own action. He is afraid of a universe that leaves him alone. Freedom appals him; he can apprehend in it nothing but tedium and desolation, so immature is he and so barren does he think himself to be. He has to imagine what the angels would say, so that his own good impulses (which create those angels) may gain in authority, and none of the dangers that surround his poor life make the least impression upon him until he hears that there are hobgoblins hiding in the wood. His moral life, to take shape at all, must appear to him in fantastic symbols. The history of these symbols is therefore the history of his soul. (LR-RR, 91-92)

El cristianismo ha quedado reducido a un sueño, a un sistema esquizoide que muestra el conflicto entre dos ciudades, la de Dios y la de Satán; dos moralidades, una natural, otra sobrenatural; dos filosofías, una racional, otra revelada; dos bellezas, una corporal, otra espiritual; dos glorias, una temporal, otra eterna; dos instituciones, una del mundo, otra de la iglesia. Las dos ciudades, siempre opuestas en esencia, llevarían su lucha a la arena de la existencia, con tal ímpetu que todavía ese sueño, o más bien esa pesadilla, continúa produciendo monstruosidades. *Santayana, en una elipsis deliberada para retrotraernos al terreno de cada cual, deja que el lector recree y de cuenta de los detalles de este combate.*

Tras haber desnudado conceptualmente al rey ufano, la conclusión de Santayana es tan consecuente que linda lo paradójico. No es su intención, señala, argumentar contra quienes entronizan este sueño, haciendo de él una realidad. Los asuntos de religión nunca deberían ser cuestiones de controversia. Como tampoco debería haberse convertido en una cuestión de deber el hecho de adoptar una religión u otra. Cada persona tiene sus preferencias, aunque el objeto sea diferente. *La idea de que la religión contiene una representación literal, no simbólica, de la verdad es sencillamente una idea imposible.* Por eso, y aquí finaliza momentáneamente este ejercicio sin concesiones sobre la épica cristiana, "philosophy may describe unreason, as it may describe force; it cannot hope to refute them." (LR-RR, 98) Esta conclusión es sorprendente, porque aquí es como si Santayana, por seguir con la parábola utilizada, tras mostrar despiadadamente al rey desnudo, declarara que no tenía tal intención, que cada cual se disfrace con los ropajes que más le plazca. *Santayana ha ido urdiendo en este breve ensayo, como en tantos otros en su dilatada obra, un brillante ejercicio de ironía y de lucidez extrema, mostrando el papel que un discurso apasionadamente racional puede jugar en la filosofía.*

Aunque el marco de la religión no es teórico, requiere un fondo ideal para el hombre común. Aquí interviene el concepto de "piedad", "the spirit acknowledgement of its incarnation" (LR-RR, 184), que obtiene el material para la vida espiritual a partir de su reflexión sobre la historia. En el apartado dedicado a la noción de

"caridad", Santayana nos advierte del peligro de una arrogancia concomitante al desarrollo de la razón, pues un hombre que persigue el ideal que cree correcto para él debe reconocer su relatividad ante otros ideales. De ahí que Santayana proponga una suerte de justicia universal, "a universal justice called charity, a kind of all penetrating courtesy, by which the limits of personal or corporate interests are transgressed by imagination." (Lr-RR, 221) La caridad no es más que otro nombre para una justicia radical e imaginativa.

Las reflexiones finales "Belief in a Future Life" así como "Ideal Immortality" pueden leerse juntos. Santayana rechaza de plano lo que califica como "obscene supernatural" por entrar en contradicción con una religión racional. *La continuidad de la vida está ligada al orden natural, pero no a existencias individuales.* La creencia en una vida futura, una segunda esfera, es una pura fantasía. Sin embargo, hay un tipo de inmortalidad ideal que no es sino "an immortality in representation -a representation which envisages things in their truth as they have in their own day possessed themselves in reality." (LR-RR, 260) La única victoria sobre el cambio es de carácter intelectual, la que proporciona el desasimiento del mundo del flujo, de sí mismo y de su destino personal.

En las páginas de conclusiones, Santayana, rechazando totalmente el misticismo como el más primitivo de los sentimientos, distingue como síntesis de cuanto ha examinado en su volúmen, dos fases en la religión racional: "piety, or loyalty to necessary conditions, and spirituality, or devotion to ideal ends." (LR-RR,276) Más adelante, en la aproximación a su ontología, veremos que una parte importante de ésta se articula precisamente como una tensión dinámica entre ambos términos, que acabarán incardinándose en un complejo y paradójico, nunca del todo resuelto, materialismo espiritual. El ejemplo más claro de este *pathos* que puede ser caracterizado como *religiosamente laico* lo ofrece el mismo Santayana, que durante toda su vida y ante su muerte mantuvo una difícil postura de ateísmo católico o de catolicismo ateo.

## 1.4. EL VALOR DEL ARTE.

En este cuarto volúmen, Santayana retoma el hilo de su discurso precedente para proseguirlo en el siguiente, cambiando nuevamente el ángulo de visión. Aquí se pueden reconocer algunos de los tópicos que ya aparecieron en *The Sense of Beauty*, como la cuestión de la preferencia, de la utilidad y del criterio del gusto. Santayana revisita de nuevo autores del pasado como Keats, Shakespeare y Milton, tal como lo había hecho en su primera obra, apelando a su autoridad y sus enseñanzas. En algunos pasajes se desvela el pensador literario, *el filósofo fronterizo* que hay en Santayana, como cuando escribe: "The degree in which a poet's imagination dominates reality is in the end the exact measure of his importance and dignity." (LR-RA, 114). En otros momentos reemprende un tema, uno de los que en las páginas de este trabajo ha venido cobrando desde el principio una preferencia deliberada y al que no se le ha prestado todavía la suficiente atención, que va adquiriendo más y más relieve a medida que avanzamos en el desarrollo filosófico de su pensamiento: *el valor y el uso expresivo de la metáfora\* como vía de conocimiento\*, como instrumento epistemológico*. Sobre esto, nos advierte: "Myth and metaphor remain beautiful so long as they are the most adequate or graphic means available for expressing the facts, but so soon as they cease to be needful and sincere they become false finery." (LR-RS, 214) Esta afirmación podría ir dirigida a quienes observan en Santayana un exceso de literariedad, cuando no reducen su obra a un mero ejercicio de estilo.

Precisamente hay un momento significativo, en el que Santayana vierte su punto de mira acerca de la semanticidad del lenguaje y de la pertinencia de ésta en el discurso filosófico. En el apartado denominado "Speech and Signification", Santayana hace del lenguaje un momento, el otro sería la música, de la racionalización del sonido. Si la preeminencia del hombre en la naturaleza se debe a la utilización de sus manos, en cambio "his modest participation in the ideal world may similarly be due to his possessing tongue and ear." (LR-RA, 68) En el lenguaje, como en cualquier otra existencia, el idealismo precede al realismo, puesto que debe ser una parte de su propia naturaleza vivir su vida antes de que pueda devenir un símbolo para el resto y estar

sujeto a control externo. (LR-RA, 70) En consecuencia, "a conflict at once established itself between the drift proper to the verbal medium and that proper to the designated things; a conflict which the whole history of language and thought has embodied and which continues to this day." (LR-RA, 70-71) *El conflicto al que alude Santayana se refiere sin duda a la dicotomía entre palabras y cosas, lenguaje y mundo, pensamiento y realidad\**. Las palabras, sin embargo, han demostrado ser un instrumento admirable puesto que, permaneciendo idénticas, sirven para identificar cosas que cambian. Las palabras observan relaciones dialécticas basadas en una tendencia a la definición que hacen de su esencia su significado, aunque pueden ser aplicadas a las cosas ambiguas que atraviesan la existencia. "Words are a material accompaniment of phenomena." (LR-RA, 73)

Santayana muestra así su acuerdo con el nominalismo en la psicología, y con el realismo en la lógica. Su argumentación es la siguiente. El nominalismo es correcto al sostener que cada imagen es particular y que cada término, en su aspecto existencial, es un "flatum vocis". Pero a los nominalistas les falta reconocer que las imágenes pueden tener algún grado de vaguedad y generalidad si se miden por un *standard* conceptual. Así, una figura con tres caras y tres ángulos puede estar presente en la mente aun cuando sea imposible saber si es un triángulo equilátero o rectángulo. La universalidad lógica yace en otra esfera distinta de la existencia. "Predication is an act, understanding a spiritual and transitive operation." (LR-RA, 74) Expresado de manera más gráfica: "Words are therefore the body of discourse, of which the soul is understanding." (LR-RA, 75)

Santayana discierne en las categorías del discurso una dimensión meramente representativa y otra meramente gramatical. Entre el extremo de la pura eufonía y fonética y el del razonamiento matemático, desnudo de toda retórica, se encuentra el amplio campo de la poesía, o más bien de la expresión imaginativa, donde el medio verbal observa cierta transparencia, una cierta referencia a hechos independientes, pero que al mismo tiempo elabora el hecho al expresarlo. Esta declaración puede ser considerada como una de las piedras de toque para la comprensión de la singular

articulación filosófica de Santayana. Es una declaración hasta cierto punto programática, porque está *justificando unos usos peculiares de hacer filosofía, una filosofía no ortodoxa o académica, no técnica o estrictamente argumentativa, sino entendida como una tarea creativa, sujeta a la creación y recreación humanas, abierta al juego de la inteligencia y de la imaginación, al uso intencional y honesto de la metáfora, de la ironía, de la paradoja. Una filosofía, por utilizar la expresión spinozista, no triste o lacónica, sino alegre, elocuente.*

Empleando una terminología que nos resultará familiar a partir de Scepticism and Animal Faith, Santayana señala que las *concreciones de la existencia* quedan subsumidas, al ser nombradas, bajo las *concreciones del discurso*. Esto tiene consecuencias relativas al carácter simbólico del lenguaje.

There are doubtless many approaches to correct symbolism in language, which grammar may have followed up at different times in strangely different ways. That the medium in every art has a character of his own, a character limiting its representative value, may perhaps be safely asserted, and this intrinsic character in the medium antedates and permeates all representation. (LR-RA, 76)

Para Santayana, esto se resume diciendo que la sintaxis es positivamente representativa (LR-RA, 78), aunque a veces modifica ("vitiates") aquello que representa. (LR-RA, 79, 82) (Santayana se anticipa con el ejemplo que escoge a lo que algunos analistas del feminismo han designado como "salto semántico" en el caso de los géneros, es decir, la asignación de un género -especialmente el masculino- por otro, a personas, objetos y cualidades, dando lugar a una concordancia artificial). La naturaleza representativa del lenguaje obedece a que éste es el resultante de un campo de fuerzas divergentes, que oscilan entre la retórica y la pragmática, la repetición y la diferencia, la exactitud y la fantasía. "Rethoric and utility keep language going, as centrifugal and centripetal forces keep a planet in its course." (LR-RA, 81)

Entre los extremos de la música y del puro simbolismo, el lenguaje encuentra

su expresión y su materialización. Y dentro del lenguaje, la literatura observa la realidad con un "incorregible ojo dramático". El sujeto que escribe, el autor, lejos de estar ausente o muerto<sup>11</sup>, cobra valor como "intérprete" y su función, más allá de la pura textualidad o idealismo textual, es establecer relaciones de sentido con el referente al que apunta. Vale la pena fijarnos en el siguiente párrafo, que aporta nuevas elucidaciones al problema fronterizo de las conexiones entre literatura y filosofía en Santayana.

The literary man is an interpreter and hardly succeeds, as the musician may, without experience and mastery of human affairs. His art is half a genius and half fidelity. He needs inspiration (...) Yet inspiration alone will lead him astray, for his art is relative to something other than its own formal impulse; it comes to clarify the real world, not to encumber it.(...) Literature has its piety, its conscience; it cannot long forget, without forfeiting all dignity, that it serves a burdened and perplexed creature, a human animal struggling to persuade the universal Sphinx to propose a more intelligible riddle. Irresponsible and trivial in its abstract impulse, man's simian chatter becomes noble as it becomes symbolic; its representative function lends it a serious beauty, its utility endows it with moral worth. (LR-RA, 83)

La lógica del discurso, viene a decirnos Santayana, es cognitiva. Y *el uso del discurso literario es legítimo siempre que sea "apto" para expresar hechos importantes para la acción, y no se desacredite convirtiéndose en una retórica vacía o perdiéndose en mundos privados. Así que la función del intérprete no pretende la entronización del*

---

<sup>11</sup> La discusión de Santayana en este punto nos sugiere su relación con un reciente escrito de Emilio Lledó en el que cuestiona la supuesta muerte del autor a quienes la decretan, confrontando esta hipótesis con la llamada "teoría de la recepción": "La forma contemporánea del idealismo parece ser la sacralización del texto. Barthes, Foucault, Derrida, Fish, Bloom son entre otros, y desde distintas perspectivas los que, al eliminar al autor, han establecido el principio de que "nada hay fuera del texto". Esta tesis tan radicalmente expresada, obliga a plantear el sentido de semejante afirmación. Decir que nada hay fuera del texto, es, en principio, tan arbitrario como decir que todo está fuera de él. (...) Sin embargo, parafraseando la famosa sentencia de que "nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu" podríamos decir también que "nihil est in textu quod prius non fuerit in mente, non fuerit in mundo." La mismidad del texto es precisamente la alteridad de su origen. Es evidente que estos actos originadores del texto y que resumimos con la palabra autor, no están en nuestra experiencia. Son resultado de una suposición. Pero de una suposición necesaria. De lo contrario, todo texto sería simple lenguaje. La conversión de un lenguaje en texto es, precisamente, su historicidad, o sea su "ser obra" de un autor." LLEDO, Emilio (1991): El silencio de la escritura. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 75-76.



*texto, sino la clarificación del mundo para hacerlo más humano o, si se quiere, menos egotista, menos trivial.*

Pero, ¿qué consecuencias tiene todo esto para la tematización del arte? Santayana ha apuntalado, una vez más, los fundamentos de su discurso filosófico. El itinerario de la vida de la razón se inició con una emergencia de los instintos, prosiguiendo con una autoexpresión gratificante y alcanzando la representación simbólica de la realidad común a todas las artes. Al hilo de estas consideraciones Santayana ordena secuencialmente las artes en una línea que va de la música a la pintura, pasando por la poesía y la prosa a la que dará lugar en un segundo estadio, la arquitectura y la escultura. Cada una de éstas encontrará su momento de atención en el recorrido propuesto por Santayana, hasta culminar en una justificación del arte en general, en la que la razón tiene no poco que decir, pues "a rational severity in respect to art simply weeds the garden; it expresses a mature aesthetic choice and opens the way to supreme artistic achievements. To keep beauty in its place is to make all things beautiful." (LR-RA, 190) En el capítulo final, "Art and Happiness", Santayana reitera su convicción inicial de que *la razón es el principio regulativo del arte y de la felicidad*. Partiendo de lo que podemos caracterizar como una presunción de inocencia, el arte no es neutral ni amoral. Es la expresión de la fruición espiritual de la experiencia. Por esa misma razón, el arte tampoco es asocial, aunque su vínculo lo encuentra mejor con los ideales y con los símbolos, antes que con las ideologías y las instituciones. Similar a la religión en su capacidad de visualizar lo invisible, de encarnar lo espiritual y de expresar lo inefable, *el arte deviene un instrumento poderoso de comunicación intersubjetiva y de liberación personal*. Para finalizar, siguiendo a Bosco, se podría decir que en el arte, más que en cualquier otra actividad humana, todo es humano, y por ello todo (la forma y el contenido) habla a todos los hombres (inteligencia y sensibilidad) de todo aquello que es bueno para el hombre (placer e ideal). El discurso que utiliza el arte es poético, valiéndose de mediaciones simbólicas, de dispositivos metafóricos y figurativos, aunque no por ello está exento

de verdad.<sup>12</sup> Pero *la verdad del arte no es argumentativa o técnica, no busca convencer; la verdad del arte es seminal, interpretativa*, y su compromiso no reside en la presentación fiel de los hechos, en la duplicidad del mundo, sino en la representación plural de la realidad, en una tarea prometeica por ampliar los cercos que su territorio limítrofe impone.

### 1.5. EL IDEAL DE LA CIENCIA.

Aunque Santayana muestra un interés sincero acerca de la ciencia\*, se debe reconocer que este tema le resulta mucho menos familiar que los que le han ocupado en los volúmenes anteriores. Pero a pesar de la relativa ignorancia sobre las materias propiamente científicas, ello no le impidió aproximarse al hecho científico desde su peculiar postura de independencia intelectual a partir de dos postulados centrales en su filosofía: el carácter interpretativo de todo discurso humano, sin excepción alguna; y la unidad de la experiencia, de raíces materiales y proyección pragmática. *El discurso científico no escapa a estas dos características, simbolismo y pragmatismo*, y si alguna superioridad o diferencia se le puede reconocer, estas no residen tanto en su supuesta objetividad, como en su rigor y eficiencia. Para Santayana una hipótesis gana en posible validez cuando se ha establecido su valor discursivo. Por eso, "it is not, it merely applies; and every situation in which it is found to apply is a proof of its truth." (LR-RS, 10, 11).

Desde este enfoque se podría definir la ciencia como una actividad que trata de describir la experiencia en términos de congruencia, de manera que cualquier hecho pueda ser integrado con cualquier otro ocasionalmente descubierto, apoyándose en hipótesis de trabajo. Y si nos atenemos al propio esquema filosófico de Santayana, se podría añadir que esta actividad es una tentativa de construir un universo ideal, un expediente mediante el cual la fe animal o intelecto práctico del ser humano, sujeto a

---

<sup>12</sup> BOSCO, N. (1987): op. cit., 70.

la mudanza y a la limitación, busca dominar la realidad en la que se encuentra, ordenando la experiencia directa, traduciéndola al lenguaje convencional de los símbolos y de los protocolos.

Santayana hace una distinción entre la ciencia dialéctica\* (la matemática, la lógica y la ética) y la ciencia física (y aquí incluye las ciencias naturales e históricas). Aunque esta distinción se aparta de otras clasificaciones canónicas (como la que diferencia, por ejemplo, entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, ciencias físicas y ciencias sociales, guiadas por lo que C. P. Snow denominaría el "gap" o abismo entre "las dos culturas") queda justificada por una diferencia constatable de método o enfoque, más que de objeto. Un expediente trata de separar el flujo en lo que llamamos cosas, complejos de cualidades que subsisten juntos en el espacio y el tiempo, que observan relaciones dinámicas definibles y poseen una historia que puede ser trazada. Santayana designa las cosas como "concreciones en la existencia", siguiendo el antiguo criterio de agrupar bajo la física los estudios relativos a estas concreciones determinadas, es decir, las ciencias naturales e históricas. De manera complementaria, el estudio de las ideas sobre el flujo natural, ideas que denotan e identifican similitudes de carácter o tipos recurrentes en los fenómenos observados, cae bajo lo que Santayana designa como "concreciones en el discurso". Este tipo de concreciones corresponde a la dialéctica, es decir, a las disciplinas de la matemática, la lógica y la ética. (No puede extrañarnos, pues, a la luz de esta distribución de la ciencia, que buena parte del volumen Reason in Science esté dedicada al desarrollo moral según estadios diferenciados: la concepción ética de Santayana queda regida, con inevitables ecos spinozistas, por una suerte de *more* o dispositivo dialéctico. Aludiremos a estos estadios en un momento posterior con el fin de ilustrar las consecuencias que tienen para los compromisos ontológicos de su sistema.)

El contenido de todo el volumen gira básicamente alrededor de estos dos aspectos, física y dialéctica, a los que Santayana considera como los tipos principales de ciencia. Desde el primer momento la ciencia queda definida como aquella "tentative consideration of common experience; it is common knowledge extended and refined"

(LR-RS, 37). Al siguiente apartado, en el que Santayana expone el historicismo de la ciencia, en tanto que descansa en una memoria artificial y asistida (LR-RS, 39), desde un punto de vista dramático y épico ("historical terms mark merely rethorical unities" (LR-RS, 54)), le sucede otro dedicado al llamado "Mechanism", donde son examinadas las formas recurrentes en la naturaleza. Siendo la existencia misma irracional y el cambio ininteligible, el mecanismo, del que se ocupará extensamente en The Realm of Matter, podría definirse como la dialéctica de lo irracional: "It is such a measure of intelligibility as is compatible with flux and with existence." (LR-RS, 77-78). Prosiguiendo sus indagaciones, En "Hesitations in Method", Santayana elabora algunas digresiones sobre la teoría de la evolución, así como sobre algunas de sus implicaciones para las relaciones mente-cuerpo\*, abonando un terreno escéptico que no ha de abandonar. A continuación, las reflexiones sobre la disciplina de la psicología comienzan con una afirmación poco menos que hiperbólica: "If psychology is a science, many things that books of psychology contain should be excluded from it." (LR-RS, 126) Una afirmación que cobra sentido cuando Santayana incluye la psicología científica como una parte de la biología (LR-RS, 141), y que se entiende mejor en el contexto de sus ataques y de sus críticas hacia el psicologismo en filosofía.

A partir de este momento, Santayana despliega la discusión sobre la dialéctica en diversos capítulos, comenzando por el llamado "The Nature of Intent", uno de los más brillantes del volumen. Pero el tema al que dedica mayor atención y espacio es, sin duda, el de la ética, que quedará desarrollado en tres secciones sucesivas, descriptivas de los tres estadios correspondientes: "Pre-Rational Morality", "Rational Ethics" y "Post-Rational Morality", y a los que dedicaremos en un apartado ulterior alguna reflexión. El libro concluye con una síntesis sobre el tema de "Validity of Science".

El volumen Reason in Science aparece recorrido desde el principio hasta el final por la cuestión de la experiencia\*. En el fondo, aparecen las mismas cuestiones kantianas sobre el límite y alcance de nuestro conocimiento. ¿Qué puede conocer el hombre, si siempre hay un terreno incognoscible poniendo cerco a nuestra búsqueda?

¿Dónde se detiene la empresa científica? ¿Qué implicaciones morales tienen nuestras tentativas epistemológicas? Para Santayana, el hombre forma parte del orden natural; para sobrevivir, el hombre debe entrar en contacto con las existencias de su entorno, y mientras eso sucede, en el proceso, aprende de dichas existencias. La actitud de Santayana es empírica. Desde el primer capítulo muestra que una idea se deriva de la experiencia sensible, aunque deviene una forma ideal de "intent"\*. La dialéctica cumplirá su cometido dotando de sentido a las cosas sobre las que se enraiza su análisis. El orden ideal, pues, siempre encuentra su punto de anclaje en el suelo material del que emerge y en el que acabará convergiendo. Por ello, "the knowledge or discovery of the truth is an event in time, an incident in the flux of existence, and therefore a matter for natural science to study." De manera que "though meaning is the object of an ideal function, and signification is inwardly appreciable only in terms of signification, yet the ideal leap is made from a material datum: that in which signification is seen as a fact." (LR-RS, 31) La verdad depende de los hechos para trazar su perspectiva sobre los mismos. La dialéctica viva viene a arrojar luz sobre el mundo, viene a dar significado a las cosas de este mundo. "Living dialectic comes to clarify existence; it turns into meanings the actual forms of things by reflecting upon them, and by making them intended subjects of discourse." (LR-RS, 32)

Respecto a la perspectiva histórica, Santayana la considera como la extensión menos artificial del conocimiento común. La historia sólo alcanza el estatuto de conocimiento científico cuando viene avalada por la evidencia, que en este caso consiste en la corroboración de otras memorias, de otros informes. Santayana previene sobre el riesgo de un exceso de *hybris* o desmesura histórica: Registrar todos los hechos es ignorar la advertencia de Aristóteles, a saber, que hay muchas cosas que es mejor no conocer que conocerlas, cosas que escapan al control de la mente humana y que en nada contribuyen a su expresión ideal. Santayana cifra magníficamente esta idea bajo la forma de un bello aforismo: "Reason is not come to repeat the universe, but to fulfil it." (LR-RS, 46). La historia, en definitiva, supone para Santayana una ocasión más para contemplar el devenir de la humanidad, reinterpretando las "fases de su progreso" a partir de estándares racionales, y abriendo nuevos órdenes y modos

ideales al interés y a la imaginación del lector preocupado de seguir las pistas que ofrece las tramas narrativas del *tempo* histórico, abierto a las lecciones de la humanidad.

Bajo el concepto de "mecanismo" Santayana sugiere el factor más obvio y general discernible en las operaciones de la naturaleza. A la base de esta noción, Santayana apunta la dicotomía *orden/caos; azar/necesidad*, en cuya fractura (/) se sitúa nuestro universo ("*cosmos*"), así como los límites de nuestro conocimiento acerca del mismo y su inteligibilidad. "A cosmos does not mean a disorder with which somebody happens to be well pleased; it means a necessity from which everyone must draw his happiness." (LR-RS, 75) *Un tema casi obsesivo en Santayana es la inadecuación de la representación humana para concebir en todo su alcance los misterios (enigmas) y mecanismos (recurrencias) de la naturaleza.* Aunque la validez de la ciencia pueda ser por grado superior a la de la inteligencia común, no podemos pensar por ello en un fundamento a priori del conocimiento humano, que saltaría como por milagro fuera de la experiencia y de la historia y que obviaría la presencia de un observador, de un centro de la perspectiva. Frente a esto, el conocimiento siempre es indirecto, problemático, transitivo, falible, aunque no carente de eficacia y de autocorrección.

Un caso paradigmático en la ciencia moderna lo constituye el de Darwin. El concepto de evolución a partir de Darwin ha sido abiertamente aceptado, pero es a menudo mal interpretado y erróneamente aplicado. La idea de que la evolución es la culminación de un ideal innato es precisamente lo contrario de lo que Darwin señaló como evidencia de los datos. Tal idea, para Santayana, constituye un retroceso a la física aristotélica, según la cual la forma que los seres encarnan ha preexistido en otros seres de los que la han heredado. Pero Santayana no quiere desviarse del darwinismo, más allá de lo que apuntan sus tesis. "The point of evolution, as selection produces it, is that new species may arise." (LR-RS, 106) Frente al determinismo aristotélico, Santayana opone la emergencia de novedad. "Variations, superposed upon one another, may in time constitute a nature wholly unlike its first original." (LR-RS, 107) Para Santayana, la aceptación de la teoría de la evolución no implica indiferencia

hacia la justicia o claudicar ante los ideales de la vida de la razón. La evolución no necesariamente significa progreso. Sin duda, las consideraciones de Santayana encontrarían un buen campo de abono en los dilemas éticos que presentan en la actualidad los avances biológicos en la rama de la genética.

Las consideraciones sobre "The Nature of Intent" ofrecen un tránsito o pasaje desde la "física" a la "dialéctica". Para Santayana la "física" es sólo la mitad de la ciencia y la menos interesante y fundamental. La "dialéctica" es la que imprime sentido a la facticidad de las cosas. "To exist is nothing if you have nothing to do, if there is nothing to choose or to distinguish, or if those things which belong to a chosen form are not gathered into it before your eyes, to express what we call a truth or an excellence." (LR-RS, 167-168) Si bien la existencia precede naturalmente a cualquier idealización de la misma, sin embargo en el orden de los valores el conocimiento de la existencia es subsidiario del conocimiento de los ideales, es decir, el hombre actúa cuando tiene alguna idea de qué excelencia se sigue de tal acción. En ese sentido la intención\* ("intent") es algo vital e indescriptible, que expresa la vida natural (LR-RS, 174) y tiene bases materiales (LR-RS, 175). El hecho de que el intelecto posea "intent" es como el hecho de que el tiempo pase y que los cuerpos graviten.

Para Santayana la intencionalidad o propósito también tiene aplicaciones en el lenguaje ya que sus bases devienen apreciables en él. La explicación que proporciona Santayana es la siguiente: el lenguaje contiene dos elementos distintos. Uno es el significado o sentido de las palabras: una proyección lógica dada a los términos sensibles ("sensuous"). El otro es el vehículo sensorial de ese significado: el sonido, el signo, el gesto. Entre estos dos elementos, material e ideal, "intent though it vaults high must have something to spring from, or it would lend meaning to nothing." (LR-RS, 181-182) Pero así como el ojo no puede verse a sí mismo, no podemos "especular" (caer en el espejismo) acerca de la intencionalidad de la intención, en un ejercicio autorreferencial. La analogía que emplea Santayana resulta bastante gráfica: "To ask a thinker what he means by meaning is as futile as to ask a carpenter what he means by wood." (LR-RS, 183) Es decir, no conduce a nada, parece advertirnos

Santayana, elevar nuestras sospechas sobre significados o entidades ocultas del significado, a menos de caer en un juego precipitador de autoreferencias, como el que se da cuando se sitúan dos espejos frente a frente. La intención, desde esa óptica, es un vehículo de sentido, es un "conductor" de conocimiento, una experiencia, no un proceso de autoanálisis. "Meantime the vital act called intent, by which consciousness becomes cognitive and practical, would remain at heart an indescribable experience, a sense of spiritual life as radical and specific as the sense of heat." (LR-RS, 183) Pero si la intención deviene significativa, entonces requiere una expresión convencional y transmisible si no quiere quedar excluida del mundo de la representación. De la misma manera que nosotros no podemos emular el acontecer de la lluvia, pero sí describirlo con nuestro lenguaje, tampoco podemos emular la experiencia de una intención, aunque sí aproximarnos tentativamente a ella mediante nuestra expresión. "Intent, though it looks away from existence and the actual, is the most natural and pervasive of things." (LR-RS, 185) Aquí se encuentran la dialéctica y la física: la segunda supone la fruición de lo que la primera describe, esto es, la existencia, y ambas tienen su asiento trascendental en el flujo del ser. Para Santayana, finalmente, la tematización de la intención es tan importante que abre paso al reino de la filosofía moral, cuya consideración en este trabajo se retomará más adelante para dar término al trazado de la realidad propuesto por Santayana a partir de su construcción ontológica.

#### 1.6. DE RERUM NATURA.

El análisis naturalista de Santayana de The Life of Reason, entre cuyas primeras fuentes reconocidas por Santayana se encuentra Lucrecio (al que el título de este apartado se suma en su homenaje), se inició postulando el *continuum* desde la vida del impulso hasta la vida de la razón, de manera que esta última emerge, a través de sucesivas fases no lineales o causales, de un progreso no unidireccional, de la primera. *El devenir de la razón, pues, encuentra su punto o momento de origen en un suelo no racional.* Comienza en el mismo flujo caótico y contingente de la existencia y expresa los encuentros fortuitos de un animal con su medio natural. Cuando el hombre deja de



estar completamente inmerso en "el caos de los sentidos", ensimismado en su pura facticidad, y es capaz de mirar hacia adelante y hacia atrás en la flecha del tiempo, alcanzando cierta perspectiva y *distancia* de sí mismo, accede a esa contemplación (inherente en la acción) del pasado y del futuro, necesaria para la reflexión, para "especular": ver y ser objeto de visión y de atención. La vida de la razón, así, constituye la aventura del hombre desde el despertar de su inteligencia hasta el momento actual.<sup>13</sup> Pero la vida de la inteligencia no significa una vida lógicamente trazada de antemano, sino vivida como una realización armoniosa de ideales. Estos no son sino modificaciones reflexivas de los impulsos primarios de un animal en un mundo cuyas condiciones debe tener en cuenta si aquellos ideales han de ser llevados a cabo. El enfoque naturalista que adopta Santayana reconoce las bases biológicas de la vida y de los ideales que la misma vida genera. Considerada como un experimento y como una experiencia que vale la pena, la vida sustenta, para la razón atenta, un interés en la armonía y en la felicidad. De nada le sirve a la razón ignorar su origen; antes bien, la comprensión de su verdadero nacimiento, nos permitirá situarla en sus justos términos, abriéndonos paso a un mundo que, como objeto de pensamiento, es un tema maravilloso. ... "To understand it, virtually and mythically, as a man may, is the supreme triumph of life over life, the complete catharsis." (BR, 50)<sup>14</sup>

El estudio de la vida racional, desde un punto de vista naturalista, comprende así las vicisitudes de la empresa humana, y las integra en una visión dramática y distanciada, en lo que se ha dado en llamar "naturalismo desesperado"<sup>15</sup> Este acercamiento teórico resulta siempre simpatético y compasivo, es decir, se muestra

---

<sup>13</sup> Así lo sintetiza, planamente, Luis Farré en su Vida y pensamiento de Jorge Santayana. Madrid: Cisneros, 1953, 59.

<sup>14</sup> El artículo al que corresponde la cita es: "The Birth of Reason", artículo que da título al libro del mismo nombre (BR, 48-59).

<sup>15</sup> Cfr. SCHNEIDER, H. W. (1946): A History of American Philosophy. Nueva York: Columbia, University Press. Trad. en Historia de la Filosofía Norteamericana (1950), México: F.C.E., 397-401. Santayana resume en su autobiografía esta concepción: "Naturalism as to the origin and history of mankind, and fidelity, to the inspiration of reason, by which the human mind conceives truth and eternity, and participates in them ideally." (PP-MS, 257-258).

solidario y apasionado con los objetos que se propone. Al mismo tiempo, y por ello mismo, se despliega críticamente asumiendo el hecho de que "man has an inexhaustible faculty for lying, especially to himself." (BR, 36)<sup>16</sup> *Y uno de los principales proyectos que Santayana ha emprendido en su filosofía crítica es justamente la corrección del autoengaño por una lucidez a fuerza de sinceridad.* La autocrítica llevada hasta sus últimos extremos ha de presentar la batalla final con los molinos de viento, gigantes imaginarios que toman forma en el transcurso de nuestra acción y de nuestro pensamiento desfigurando las formas de la realidad. El desenmascaramiento de los velos ilusorios, como cuando se alza el telón de un escenario, permitirá ver la escena con la distancia adecuada y participar de la trama que allí se desarrolla, cualquiera que ésta sea. De lo contrario, "he will lose heart, or invent imaginary prospects to hide the truth that he fears to discover." (BR, 51)<sup>17</sup>

Este modo de considerar las cosas, apasionado y distante al mismo tiempo, refleja una ambigüedad característica en un análisis que se resiste a ser sistemático a cambio de gozar de un campo interpretativo más amplio, y aun a riesgo de que la perspectiva dramática acabe debilitando el argumento técnico y el discurso conceptual<sup>18</sup>. Este tipo de registro hermenéutico también tiene, pues, su contrapunto.

---

<sup>16</sup> La cita corresponde al artículo "The Soul at Play", (BR, 34-46). "The great deceiver of mankind is man", dice también Santayana en *The Realms of Being*. (RB-RT, 463).

<sup>17</sup> La cita pertenece al artículo "The Birth of Reason" (BR)

<sup>18</sup> El juicio de Passmore a este respecto, desde una perspectiva "deliberadamente insular", resume una cierta apreciación hacia Santayana representativa de un sector de la crítica: "No cabe duda -señala Passmore- de que si la filosofía se define como el "análisis" o la "clarificación" de los conceptos comunes, Santayana es un filósofo sólo algunas veces. Uno tiende a clasificarlo al lado de Schopenhauer -con quien está en gran deuda- o de Nietzsche, más que de Moore o McTaggart. Pese a que sus obras se conciben a gran escala, es un pensador episódico, que se destaca por sus "aperçus" más que por un esfuerzo filosófico mantenido. Su poder estriba en su capacidad para asombrar, de forma esclarecedora, a un lector determinado, dependiendo del "sesgo" mental de éste el punto concreto a que consiga llegar ese esclarecimiento. Este hecho constituye, evidentemente, un problema para el historiador, problema que se intensifica cuando, como en el presente volumen, la ética y la estética quedan excluidas. En el caso de Santayana, es igual de difícil que en los primeros diálogos platónicos determinar dónde acaba la ética y empieza la metafísica. Lo que a él le interesa es la mente y la cultura humanas; su metafísica se va perdiendo en la oscuridad a medida que se aleja de esa cuestión central. El que escribiera una muy leída novela, *The Last Puritan* (El último puritano, 1935) no es nada extraño." PASSMORE, John (1981): *100 años de filosofía*. Madrid: Alianza Universidad, 288-289.

Así, Edman, refiriéndose al volumen Reason in Common Sense, el primero del quinteto de The Life of Reason, señala que a veces es duro saber "whether the author is talking about Nature, or about those moral and dramatic syntheses, those fictions, both constructive and efficacious, which constitute our "idea of Nature". (PS, xx)<sup>19</sup>

En este contexto, cabe señalar que *el sentido común cumple su función como disciplina de la imaginación que expresa categorías eficaces*. Es pues el sistema de categorías (la red o el mapa del territorio) aplicado al flujo irracional y caótico de la existencia, campo dinámico al que luego denominará, en el ámbito de su ontología, *materia\**. Materia que ha de ser entendida, a su vez, como "realidad" confrontada en la acción\*. Como afirma Lamprecht:

Common sense can never be established with that kind of complete logical substantiation which certain rationalist seek. It rests upon a prior acceptance of an existential subject-matter, which acceptance is not a reasoned matter at all but a matter of "animal faith". The life of reason is not the basis of man's existence any more, than of nature's way: it is the outcome which, once man's entanglement in nature is granted, is most to be desired.<sup>20</sup>

Desde el campo de la acción, expresado como fe o creencia en la sustancia, surgen toda suerte de mitos más o menos pertinentes, definiciones o imágenes mediante los que el hombre trata de describir y dar forma (*con-formar*) a la realidad. Atendiendo a esta serie de premisas, el objetivo implícito que subyace en toda el universo filosófico de Santayana, al que estas páginas acudirán con cierta recurrencia, y que aparece de forma expresa en su "repaso general a los Reinos del Ser" consiste en llevar a cabo

---

<sup>19</sup> La apreciación de Edman es recogida por Duron en su ensayo dentro del capítulo XIV dedicado al realismo en su sistema filosófico. El texto que le precede es el siguiente: "Il faut admettre que la conception santayanienne de la "nature" enveloppe une équivoque. Schiller la notait déjà en disant qu'il est difficile de mesurer exactement le sens et la portée d'un naturalisme qui s'appuie sur une notion si vague de la nature. Avec le recul du temps, cette équivoque a frappé les critiques." ... Véase DURON, J.: op. cit., 404.

<sup>20</sup> LAMPRECHT, S. P.: "Animal Faith and Art of Intuition", en el vol. PGS, 127.

a revision of the categories of common sense, faithful in spirit to orthodox human tradition, and endeavouring only to clarify those categories and disentangle the confusions that inevitably arise when spontaneous fancy comes up against an intricate inhuman world. (RB-RS, 826)

Como veremos a lo largo del itinerario propuesto por la filosofía de Santayana, las categorías, dogmas o mitos generados por la acción, las del sentido común quedarán desplazadas, o si se quiere, "*transfiguradas*" en aquellos otros mitos o esencias que la contemplación trae a presencia. En este proceso, nuestra idea de conocimiento y, por lo tanto, el conocimiento mismo de las cosas, sufrirá una radical inversión que nos permitirá el paso a nuevas perspectivas, a "otro orden de consideraciones" tan diferente del que teníamos en nuestro punto de partida que nos hará ver las convenciones y las convicciones cotidianas como un cierto modo de "*locura*".\*

Sin adelantar precipitadamente los temas que aguardan, conviene señalar que el naturalismo de Santayana presupone, en definitiva, la existencia de un mundo independiente de nosotros e irracional, y de una naturaleza de la que nuestra mente no es más que un epifenómeno. En esta línea, Santayana procura mantenerse fiel al legado de los primeros filósofos<sup>21</sup> siguiendo su recomendación de introducirse "*in media res*" (SAF, 1)<sup>22</sup>, pues *la naturaleza es base y tema de la razón, y ésta, la conciencia de aquella*. La razón es, una vez que ha surgido y desde el punto de vista de la conciencia, la justificación y la meta de la naturaleza. Podría decirse, pues, que

---

<sup>21</sup> "Here, through the pleasant medium of transparent myths and summary scientific images, like the water of Thales, nature was essentially understood and honestly described." (PGS-GC, 13)

<sup>22</sup> Baker Brownell sostiene que el naturalismo de Santayana - a pesar de sus propias declaraciones al respecto- no proviene tanto de Lucrecio o de Spinoza, sino de sus propias circunstancias biográficas, es decir, de su encuentro con las cosas, no de la historia en segundos informes. BROWNELL, B.: "Santayana, The Man and The Philosopher", en PGS, 55. El comentario de Lamprecht al respecto es más preciso: "He must plunge *in media res*, not merely in the sense that his reflections begin after much of life has already long been going on and has committed him for better or for worse to beliefs which, however much criticized, remain unavoidable to the same judgement, but also in the sense that his reflections can never verify the existential actuality of the subject-matter he seeks to investigate and perhaps comes partly to know. Santayana is here in accord with Hume. At least he realizes that the best-grounded rationalities of life rest on what, to reason itself, remain arbitrary assumptions and unverified claims." LAMPRECHT, S. P.: op. cit., 127.

Santayana ha sido algo más que un naturalista<sup>23</sup>, pues sin perder de vista la matriz que supone el sistema de la naturaleza (o materia, en sus formas más sustanciales), su indagación se orienta hacia "un más allá" de este dominio, hacia un plexo de sentido que de razón y cuenta de las cosas, un "logos" que de significado al "cosmos" que nos da cobijo.

La insistente apelación de Santayana de ir al encuentro con las cosas, y la afirmación de que la mente\* surge epifenoméricamente de la naturaleza, como uno de sus frutos más preciados, podría llevarnos a pensar de forma ciertamente reductiva que en su concepción naturalista no cabe un dualismo entre mente y naturaleza, negando la fisura entre ambos términos. Al contrario, tal como observa Lamprecht, Santayana no es un dualista en el sentido de hacer distinciones marcadas en las esferas mencionadas, sino que:

He is rather the Aristotelian naturalist for whom mind is one of the strange and inexplicable but yet obvious and assured things that happens in the course of nature's changes. The man of experience is the man whose mind is well equipped with ideas that furnish him with interpretations of the materials of the natural world of which we as animals within that world are more or less aware.

<sup>24</sup>

Parafraseando al propio Santayana, podríamos decir que *así como el hombre es el gran engañador de la humanidad, de la misma manera resulta ser el gran intérprete de la humanidad, dotado como está de un artificio que la propia naturaleza se ha encargado de proporcionarle, y que le permite lanzar conjeturas sobre la matriz o campo de fuerzas en el que se despliega su acción y realizar incursiones en lo indecible*. Así las cosas, veremos que la estrategia que Santayana utiliza contra este

---

<sup>23</sup> Cfr. BLAU, J. L. (1952): Men and Movements in American Philosophy. New Jersey: Prentice-Hall, 333. Trad. en Filósofos y escuelas filosóficas en los Estados Unidos de América. Barcelona: Reverté, 1957. En la misma página observa: "It is hard to deny the importance of Santayana's contribution, especially in The Life of Reason, to the development of a naturalist temper in American philosophy."

<sup>24</sup> LAMPRECHT, S. P.: op. cit., 125-126.

tipo de dualismo, contra esta gran división, no es la negación, sino la superación del mismo. En efecto, y esto ha de servir de preámbulo o avance para el siguiente apartado, Santayana considera que el quiasmo entre mente y materia, entre idea y naturaleza o, si se quiere, entre esencia y existencia tal como se formulará en última instancia, no debe cristalizar en una oposición metafísica. Esta oposición se desvanece cuando consideramos que, más allá y por debajo de ella, vivimos siguiendo una fe animal pre-categorial respecto de toda abstracción metafísica e independiente de nuestras especulaciones metafísicas.<sup>25</sup> Por otra parte, y por encima de tales especulaciones, las categorías encuentran su lugar en el reino inexistente de la esencia. De ambos polos, existencia\* y esencia\*, se tratará más adelante. Mientras tanto, y en el contexto en el que se viene desplegando esta exposición, se puede anticipar que para Santayana

*l'irealtà delle essenze garantisce la realtà della natura. L'idea non è naturalizzabile e la natura non può essere trasformata in idea. Distinte e compenstrate, una salva l'altra: l'idea deve essere salvata del naturalismo, la natura dall'idealismo.*<sup>26</sup>

Distintas, pero no separadas, ambas están orientadas a converger, además, en un destino que se orienta y encuentra toda su apertura dentro de un horizonte de conocimiento.

## 2. LA POLEMICA DEL REALISMO

En las páginas que siguen a continuación se realiza una somera pero necesaria presentación del contexto en que se halla inserta la figura de Santayana en un momento en que la polémica del realismo contribuía a avivar el quehacer filosófico en América

---

<sup>25</sup> Cfr. PACI, E.: "Follia e verita in Santayana." *Revue Internationale de philosophie*, XVIII, 1963, 52.

<sup>26</sup> *Ibid.*, op. cit., 53.

y en Europa. Servirá, de paso, para comprender mejor las similitudes que Santayana guarda con esta corriente, ilustrando los compromisos y relaciones de su pensamiento con su tiempo, así como su punto de fuga o de separación respecto de los postulados de dicho movimiento, y que hace de él, una vez más, un caso aparte e insólito, un pensador radical y heterodoxo, una especie de contrapunto de las tendencias que se van gestando; algo que en Santayana parece ir tomando la forma de una especie de estigma o signo contradictorio.

### 2.1. EL NUEVO REALISMO.

El problema del dualismo en la modernidad, que quedó señalado a modo de anticipo en el apartado anterior, se remonta al menos, aun con precedentes filosóficos significativos, a la dicotomía impuesta por Descartes a partir de su método entre dos órdenes diferentes: mente y materia. Esta fractura, este quiasmo, si seguimos a R. Butler <sup>26</sup> se abrió como consecuencia de un subjetivismo escéptico, y la fisura producida se dilató más adelante con el trascendentalismo kantiano. A partir de aquí, y a grandes rasgos, se sucedieron dos sendas divergentes: una de ellas conducía al sensismo y al positivismo; la otra conducía al racionalismo que en su forma más extrema acabó derivando en idealismo.

Los extremos dialécticos de Fichte, Hegel y Schelling acabaron desintegrándose en el irracionalismo de Schopenhauer y de Nietzsche. De ahí se siguió una desconfianza en la razón y un énfasis en los aspectos vitales de la experiencia y de la reflexión. Favorecido por los estudios históricos de la última parte del siglo pasado, ganó su momento una corriente neo-kantiana. A la vuelta de este siglo, un materialismo no del todo definido se confrontaba con un idealismo revivido: entre ambos surgió el espectro del "problema crítico". En palabras de Butler, tal problema se refería al proceso y al valor del conocimiento humano:

---

<sup>26</sup> BUTLER, R. (1971): The Mind of Santayana. Chicago: Greenwood Press, 41 y ss.

Relacionado con el eterno problema del conocimiento por los "universales" en un mundo de "singulares", el problema crítico constituye un problema moderno derivado de la disociación cartesiana entre la mente y la materia, y del trascendentalismo de Kant que establecía el divorcio entre los conceptos mentales y los objetos físicos. Más sencillamente: ¿Qué es lo que conocemos? ¿Cosas? ¿O nuestras ideas de las cosas? Si conocemos realmente los objetos extramentales, ¿Cómo penetran estos objetos en la mente?<sup>27</sup>

Por su parte, América, un mundo nuevo abierto a todo tipo de influencias, aceptó primero las corrientes británicas para reiterar más tarde los dogmas de los racionalistas franceses. Durante el siglo XIX, sin embargo, cambiaron sus tendencias hacia el idealismo alemán, hasta que a comienzos de este siglo hubo madurado un movimiento filosófico autóctono bajo la forma de un nuevo realismo. Paralela a Inglaterra en esta nueva ruta, en ambos el neorealismo expresaba una reacción contra el idealismo resurgido. Expuesto de forma genérica, el neorealismo suponía la reducción simplificada de la realidad a la naturaleza física, oponiéndose radicalmente a la reducción idealista de la realidad a contenidos mentales. Los neorealistas trataban de explicar la mente y el espíritu a través de procesos puramente naturales y leyes físicas. Adoptando una concepción presentativa de la conciencia, acusaban al realismo de viejo estilo de Descartes y de Locke de haber provocado, con la insuficiencia de la propia concepción representativa, la reacción idealista. La mente consciente no debe ser representada como una especie de cámara oscura, en la cual vienen a formarse las imágenes, la copia del objeto, sino como un foco de luz que, moviéndose sobre un paisaje, ilumina ya este objeto, ya aquel otro. La tendencia hacia el realismo fue iniciada en Alemania por F. Brentano y A. Meinong, a quienes siguió Husserl. Pero fue en Inglaterra y América donde esta tendencia se desarrolló con madurez, repeliendo el idealismo.

En Inglaterra, la tendencia idealista en el cambio de siglo estaba representada por Stirling, Green, John y Edward Caird y principalmente por F. H. Bradley; más adelante, se añadirían J. S. Mackenzie, Mc Taggart y J. Ward. Moore, con su obra

---

<sup>27</sup> BUTLER, R. (1961): La vida y el mundo de Jorge Santayana. Madrid: Gredos, 108.



The Refutation of Idealism (1903), es reconocido como el primer exponente del realismo en Inglaterra. En este ensayo, Moore defendía la existencia de una realidad extramental apelando a la distinción entre el objeto sentido y el acto de la sensación. En 1920, S. S. Alexander formuló una metafísica de sesgo realista en su Space, Time and Deity, postulando el espacio-tiempo como base de la realidad. Bertrand Russell propuso, además, en su Analysis of Mind (1921) la noción de una estofa ("stuff") del mundo a base de "particulares neutrales" que, en diversos contextos, constituyen la mente y la materia. Por otra parte, la filosofía organicista de Whitehead, a cuya influencia, como vimos, no quedó Santayana sustraído, apuntaba hacia una metafísica de la realidad concreta, expuesta en obras como Science and the Modern World (1925) y su *opus magnum* Process and Reality (1929).

En Estados Unidos, los exponentes del idealismo eran W. T. Harris, G. H. Howinson, Mary W. Calkins, Boden P. Bowne, Josiah Royce (profesor de Santayana), G. T. Ladd, J. E. Creighton. Discípulos de Royce, W. James y J. Dewey se rebelaron contra la doctrina del maestro, dando pie al surgimiento del realismo, hasta que finalmente el idealismo de Royce acabaría desplazado por un realismo pluralista profesado por sus dos discípulos.

En 1910, un grupo de filósofos -E. B. Holt, W. T. Marvin, W. P. Montague, R. B. Perry, W. B. Pitkin, E. G. Spaulding- publicaba un artículo bajo el título de "Program and First Platform of Six Realists" (Journal of Philosophy, VII (1910), 393-401), que dos años más tarde dio lugar al volumen The New Realism, un "cooperative book" que inauguró una fórmula adoptada en adelante con bastante frecuencia, en la que coincidían los siguientes postulados metodológicos y epistemológicos, según la clasificación sumaria de Butler<sup>24</sup>:

---

<sup>24</sup> BUTLER, R. (1971): The Mind of Santayana, 44. Cfr. también, de FERRATER MORA, J. (1981): La filosofía actual. Madrid: Alianza, 3a edición, 39. Werkmeister recoge un listado más amplio de las proposiciones coincidentes (18) de los seis realistas, así como elabora un minucioso análisis del movimiento realista y neorealista en sus diferentes momentos y propuestas. Véase WERKMEISTER, W. H. (1949): A History of Philosophical ideas in America. N. York: The Ronald Press Co., 388-389 y ss.

1. Los filósofos, siguiendo el ejemplo de los científicos, deberían cooperar en un intercambio crítico de sus puntos de vista.
2. Como los científicos también, deberían aislar e investigar problemas particulares.
3. Realismo existencial: Algunas, al menos, de las entidades particulares de las que somos conscientes siguen existiendo aun cuando no seamos conscientes de su existencia.
4. Realismo subsistencial: Algunas, al menos, de las esencias o universales subsisten aun cuando no somos conscientes de ellas.
5. Realismo presentativo: Algunos, al menos, de estos particulares y universales que son reales, son directamente aprehendidos, más bien que indirectamente, a través de copias o imágenes mentales.

La admisión de estos postulados suponía un ataque frontal a los fundamentos del idealismo, esto es, principalmente al subjetivismo -la identificación del objeto externo con la aprehensión de ese objeto- y al universalismo -la postulación de un Absoluto en el que todas las oposiciones y distinciones se resuelven, más allá de la diversidad fenoménica-. Los filósofos del neorealismo, considerando que su tarea consistía en la especulación sobre problemas generales que las ciencias particulares sugerían e iban generando, rechazaron cualquier principio a priori.

El argumento para el realismo existencial, propuesto especialmente por Ralph Barton Perry en su ensayo The Egocentric Predicament (Journal of Philosophy, VII (1910), 5-14), refutaba la presunción del idealismo de que la conjunción necesaria de la conciencia con su objeto en la sensación implicara una identidad de los dos. La conclusión era que este principio falaz descansaba en una tautología. La conciencia no es el dato tan solo sino una parte esencial de todo el proceso cognitivo. Las mismas líneas se utilizaron para el argumento del realismo subsistente. La conciencia, en cada instancia, es más bien selectiva que constitutiva y los objetos mismos pueden explicarse

mejor en términos de relaciones externas antes que internas<sup>29</sup>.

Aquí los neo-realistas establecían su punto de partida junto con el pragmatismo. El pragmatismo admitiría una verdad ontológica solamente por su verificación lógica en la experiencia. Pero si los idealistas habían usado (y abusado de) el "predicamento egocéntrico" para desafiar a un conocimiento de la realidad aparte de la experiencia consciente, los pragmatistas usaron el mismo predicamento para negar la verdad de una cosa fuera del juicio de la experiencia. Por su parte, los neorealistas sostenían que la verdad ontológica o la falsedad de un juicio, como su existencia independiente, precede a su verificación o refutación en la experiencia judicativa. Es decir, que de acuerdo con el sentido común, lo que existe es descubierto y no creado por el acto de cognición. O lo que es lo mismo, la verdad ontológica no depende de la verdad lógica sino al revés.

Aunque no dejaron de surgir algunas dificultades en el programa neorealista, éstas iban encontrando una respuesta en el marco en que aparecía. Así, si la percepción es inmediatamente objetiva, entonces, ¿cómo explicar los sueños vividos y los vuelos de la fantasía? Montague, uno de los seis realistas, acabó reconociendo la asimetría de la relación entre los objetos de la percepción verídicos e ilusorios, puesto que las percepciones ilusorias se pueden explicar por las verídicas, mientras que las verídicas no pueden explicarse por las ilusorias.

---

<sup>29</sup> Una explicación más técnica del llamado "predicamento ego-céntrico" es la que sigue: "According to Perry, ontological idealism is a theory to the effect that T (thing) necessarily stands in the relation R (consciousness) to an E (ego), or that the relation R (E) is indispensable to T. Proceeding from this premise, Perry argues that in order to discover, if possible, exactly how a T is modified by the relationship R(E), we must look for instances of T out of this relationship so that we can compare them within instances of T in this relationship. But no instances of T out of the relationship R(E) can be found because "finding" is a variety of the very relationship that is to be eliminated. It is therefore impossible to make the comparison indicated above; for just in so far as we actually do succeed in eliminating every cognitive relationship, we are unable to observe the result. We are caught in what Perry calls the "ego-centric predicament". This does not mean, however, according to Perry, that we can conclude that there are no instances of T out of the relationship R(E) -a step taken by the idealists." Como uno de los corolarios más importantes que se desprenden, y siempre "according to Perry, consciousness, which the idealists consider as of primary ontological importance, the realists regard as incidental." WERKMEISTER, W. H.: op. cit., 382-384.



## 2.2. REALISMO CRÍTICO.

En 1920, otros siete filósofos publicaron en Nueva York a cargo de Scribner's una nueva obra colectiva titulada Essays in Critical Realism: A Cooperative Study of the Problem of Knowledge. El material necesario fue recogido por medio de conferencias y de correspondencia privada en los cuatro años precedentes a la fecha de publicación. Se trata nuevamente de un "cooperative book" compuesto por profesores de las principales universidades de los Estados Unidos: Ch. A. Strong, A. K. Rogers, A. O. Lovejoy, R. W. Sellars, J. B. Pratt, Durant Drake y George Santayana.

El adjetivo "*crítico*", en este caso, no conserva resonancias kantianas. Aquí el término "*crítico*" se utiliza en su acepción más genérica, para polemizar con otro tipo de realismo, el denominado "*ingenuo*". En el prefacio se encuentra la declaración formal de que el realismo crítico es una tentativa de abordar fundamentalmente el problema epistemológico, y que por ello algunos de los miembros del grupo profesan concepciones ontológicas en cierto modo diversas.

El neorealismo fue, sin duda, el banco de prueba y el blanco de ataque de los realistas críticos; la idea de trabajar en cooperación le vino sugerida a los realistas críticos por la manera en que habían trabajado aquellos a quienes ahora pretendían refutar.

Las diferencias principales entre el realismo crítico y el neorealismo las recoge Nynfa Bosco de la siguiente manera:

Il realismo critico si distingue dal Neorealismo anche nel tono, per la sua maggior cura di inserirsi nella tradizione storica, tramite, particolarmente, la fenomenologia e la teoria degli oggetti eterni del Meinong; per il suo rimettere in onore il principio di non-contraddizione; per la sua maggior sottigliezza. L'epiteto di "ingenuo" con cui questo più raffinato realismo caratterizza il Neorealismo mentre definisce sé stesso "critico", esprime bene il complesso sentimento, fatto al tempo stesso di preoccupazione, di benevolenza, e di

superiorità, che i realisti critici provano verso i loro fraterni e in certo senso piú giovani avversari.<sup>30</sup>

De manera que aunque los realistas críticos pudieran coincidir en un tratamiento epistemológico similar al de sus predecesores, en sus metafísicas optaron finalmente por diferentes soluciones. El núcleo principal de la doctrina lo sintetiza Sellars en un artículo destinado a exponer la "interpretación correcta del realismo crítico":

Knowledge of external things and of past events is an interpretation of these objects in terms of understood predicates and does not involve the literal presence of these objects in the field of consciousness of the knower. It is the mediatness of knowledge that is stressed. Thus it is pointed out that in perceptual situation, even, reflection soon demonstrates that the physical is not literally given in consciousness (...) In short, a reinterpretation of the nature of knowledge is the central feature of critical realism. And the opposition which stands out is that between the view that knowledge is the actual presence of the object known and the view that knowledge is the interpretation of the object, meant or selected in various ways, in terms of characters and meanings which are present in the consciousness of the knower.<sup>31</sup>

Aquí quedan perfectamente reflejados algunos de los postulados que hará suyos Santayana en su obra más pretendidamente filosófica, elaborados con unos registros originales y con unos modos de pensamiento que sin duda se alejan bastante de lo que fue moneda común en su momento, y que sin embargo ahora pueden comenzar a cobrar nuevo sentido a la luz de las expediciones realizadas desde terrenos fronterizos y colindantes con el campo estrictamente epistemológico. *Este nuevo sentido, estas significaciones, son las que se quieren poner de relieve a lo largo de estas páginas, ofreciendo una lectura deliberadamente sesgada pero inédita de la obra de Santayana desde un ángulo o filo, hilo conductor también en este caso, de carácter hermenéutico.*

---

<sup>30</sup> BOSCO, N. (1954): Il Realismo Critico di Giorgio Santayana. Turin: Ediz. di Filosofia, 40.

<sup>31</sup> SELLARS, R. W.: "What is the Correct Interpretation of Critical Realism?", The Journal of Philosophy, v. XXIV, n. 9, 28 Abril 1927, 238. Citado también parcialmente por Butler en The Mind of Santayana, 49.

Así pues, los filósofos críticos del nuevo realismo, en el que podemos reconocer a Santayana, coincidirían en una epistemología dualista más que monista, una aproximación re-presentativa antes que directamente presentativa. Algunos de sus principales postulados se pueden resumir así:

1. Hay dos géneros de entidades: cosas materiales y estados mentales o ideas.
2. Las ideas son dadas y conocidas inmediatamente, mientras que las cosas materiales son conocidas de forma mediata por inferencia causal.
3. Los objetos materiales inferidos son distintos numéricamente de los datos inmediatos de la mente y son parcialmente diferentes en clase o naturaleza de los últimos.

Mary W. Calkins, citada anteriormente como una de las exponentes del idealismo americano, se hace eco, por su parte, de la publicación del grupo de realistas críticos -el mencionado Essays in Critical Realism- de la que destaca tres rasgos principales en las antípodas de sus propias concepciones:

(...) first, by its scathing criticism of the "neo-realistic" doctrine that external objects are immediately known; second, by its casual dismissal of idealism; finally, by the doctrine of essence, on which the writers base their claim to a distinctive type of realism. More recently, Mr Santayana, to whom the other critical realists acknowledge indebtedness for the concept of essence, has published a book in which he sharply contrasts with essences the objects of what he calls "animal faith".<sup>32</sup>

Así pues, mientras los neo-realistas identificaban el objeto con la idea, los realistas críticos recuperaron un dualismo objetivo de viejo cuño. El énfasis, sin embargo, en uno de los dos polos de la dicotomía conduce a una situación que puede calificarse de "filosóficamente esquizoide". Por una parte, el énfasis en la supuesta inaccesibilidad de la realidad conduce al escepticismo y al fenomenalismo; por otra,

---

<sup>32</sup> CALKINS, M. W.: "On Certain Difficulties in the Modern Doctrine of Essence", The Journal of Philosophy, v. XXIII, n. 26, 23 Dic. 1926, 701.

el *decalage* hacia la idea, numéricamente diferente del objeto que representa, conduce al idealismo. Frente a estas tendencias, la solución, *in nuce*, del realismo crítico viene a ser como sigue. Generalmente consideramos que nuestro conocimiento es un conocimiento "de" objetos existentes en un mundo externo a nosotros. En realidad, *nuestro conocimiento no es tanto "de" estos objetos como "en torno" a estos objetos. Nuestro conocimiento, un conocimiento transitivo, implica siempre un elemento de trascendencia, es decir, de riesgo, de incertidumbre.* No puede, entonces, ser "posesión" del objeto, por lo que pretender un conocimiento cierto de la cosa es una contradicción en los términos. Nuestro conocimiento de las cosas es por naturaleza aporético, problemático, susceptible siempre de la posibilidad de errar. Esta posibilidad surge precisamente de la exterioridad, del hecho de ser extraño, del objeto respecto del sujeto. Paradójicamente, sin esta distancia, sin esta necesaria mediación, podríamos hablar de intuición, de contemplación, de coincidencia de sujeto y objeto o ensimismamiento estático del sujeto en el objeto, pero no de conocimiento.

*Una de las consecuencias de esta concepción no restringida, o pluralista, del conocimiento es su capacidad para concertar descripciones múltiples y a veces contradictorias que diferentes sujetos pueden dar de un mismo hecho. Cada descripción puede enfatizar un cierto aspecto del objeto y del hecho. Cada descripción, además, utiliza un cierto lenguaje, una cierta gramática, un sistema de símbolos, que expresan versiones o perspectivas más o menos adecuadas a los contextos en las que surgen, es decir, que no pretenden apropiarse isomórficamente del objeto descrito, duplicándolo según un patrón exacto, sino que lo rodean o envuelven en una red lingüística, en una malla simbólica, por así decirlo, para ganarlo al terreno del logos, de lo inteligible. Si el uso del lenguaje, siempre inapropiado por sus excesos o por sus carencias, exige una renuncia para un tipo de conocimiento riguroso e intransigente en su pretensión de veracidad, ésta se ve de algún modo compensada por hacer del conocimiento una búsqueda sin término, una aventura valiosa y una empresa en la que el sujeto crítico acaba convirtiéndose en objeto de exploración y de transformación.*

### 3. TRES PRUEBAS DEL REALISMO

Dentro del mencionado volumen colectivo Essays in Critical Realism, el artículo de George Santayana "Three Proofs of Realism" resulta, cuanto menos, emblemático del movimiento en favor del cual se pronuncia<sup>33</sup>.

Este ensayo, posterior y parcialmente integrado en el capítulo XVIII y siguientes de Scepticism and Animal Faith, constituye en cierto modo un punto cero de partida, aun con precedentes importantes en el quinteto The Life of Reason, para la elaboración de su teoría del conocimiento. Se puede decir que a partir de ésta Santayana construye su propuesta ontológica, precedida por los fundamentos epistemológicos establecidos en Scepticism... en 1923. Otros dos libros pueden considerarse partes de este todo: The Unknowable (1924), un primer esbozo del reino de la materia, y Platonism and the Spiritual Life (1927), un primer ensayo de lo que habría de ser el reino del espíritu. Junto con estos dos libros, debe tenerse en cuenta dos artículos: "Some Meanings of the Word Is" y "Literal and Symbolic Knowledge", que aportan nuevos elementos a sus formulaciones sobre el problema del conocimiento.

Casi todos los participantes en esta última tendencia hacia el realismo eran naturalistas<sup>34</sup>, sosteniendo metafísicas básicas que partían de un materialismo fuerte hacia una evolución emergente. Sin embargo, diferían en sus explicaciones, particularmente en la consideración de los medios de inferencia que proponían con el fin de establecer un puente entre el quiasmo mente-materia. En el caso de Santayana, sus "tres pruebas del realismo" recogían y anticipaban ya una manera de tematizar esta

---

<sup>33</sup> Así queda patente en la introducción de Durant Drake al volumen (Londres, Macmillan, 1920) en la que da "especial credit ...to Professor Strong and Professor Santayana, who, though overseas during this entire period, have kept up a constant correspondence with the rest of us, and thus shared with their cis-Atlantic colleagues the fruits of their many years of consideration of the vexing problem we had chosen to attack." Citado por HOWGATE, H. G.: op. cit., 231.

<sup>34</sup> E. Paci apunta en este sentido: "La stessa contraddizione che caratterizza l'ultimo Santayana i citici la potrebbero infatti ritrovare nell'iniziale naturalismo e nelle discussioni sul problema del realismo svoltesi in America." PACI, E.: op. cit., 58.



cuestión, no como una opción u opinión académica, sino como una convicción que surge de la observación y de la interpretación del mundo, así como de la propia experiencia en éste.

El análisis de Lachs sobre las pruebas acerca del realismo de Santayana comienza con la siguiente afirmación, que avala la apreciación anterior: "It might seem difficult to imagine a more disappointing essay than Santayana's contribution to the well-known manifesto of critical realists." Y añade: "Much of what Santayana says is interesting, and some of it is important, but one has the feeling throughout that none of it has the least tendency to demonstrate the truth of realism." Pero más adelante matiza y justifica la impresión sobre este procedimiento: "Because he is a systematic philosopher, each element of Santayana's thought is organically connected with every other. It should come as no surprise, therefore, that this theory of perception is largely unintelligible in abstraction from the system as a whole."<sup>35</sup>

Para Butler, sin embargo, la solución de Santayana, como la de sus colegas, no era afortunada. Santayana propuso la noción de "esencia" intuitiva (desconocida e incognoscible) y la reducción del conocimiento de objetos extramentales a "*fe animal*". "His contribution -señala Butler- was the most anti-intellectual and most despairing of any true knowledge. Yet it was that contribution that gained for him philosophical prestige."<sup>36</sup>

La esencia significa para Santayana el carácter eterno de cualquier dato de la conciencia. Al no pertenecer al orden existencial la esencia no puede identificarse con la realidad extramental. En ese sentido, Butler se hace eco del comentario de H. Bode quien, con entusiasmo precipitado, presume que la esencia "makes natural and easy the transition to an outer reality, which is so difficult for copyism, and it maintains the distinction between content and object of knowledge, which is denied by naive

---

<sup>35</sup> LACHS, J.: "The Proofs of Realism", en AFSL, 189-190.

<sup>36</sup> BUTLER, R.: The Mind of Santayana, 51.

realism."<sup>37</sup> Pero para Butler el acceso a la realidad no es tan sencillo puesto que apela a la fe, esto es, a una *creencia útil*, y además su noción de esencia constituía una fuente de disputa entre los mismos neorealistas críticos.

Para Enzo Paci, el dualismo en el que incurría el realismo crítico fue para Santayana su enemigo, pero no pensó combatirlo negándolo, como vimos, sino superándolo y transformándolo.<sup>38</sup> Por eso insiste en que la diferencia entre la esencia y la existencia no debe ser cristalizada y fijada en una oposición metafísica. Más allá, pues, de este posible dualismo, *la unidad que le interesa a Santayana es la unidad de la praxis que despliega un "modus vivendi" entre la fe animal, que suponen las creencias mínimas necesarias, y la esencia.*<sup>39</sup> Fe y esencia están unidas en la obra y en la vida de la razón. La misma razón es un hecho natural e instrumental.

Nel saggio "Three Proofs of Realism", col quale Santayana collabora agli Essays in Critical Realism, il problema di fondo è il problema del rapporto tra soggetto e oggetto posto in modo tale da sfiorare la teoria husserliana dell'intenzionalità o per lo meno, da richiederla come necessaria.<sup>40</sup>

El objeto que yo señalo puede ser, aunque percibido, ilusorio y aparente. Para Santayana el problema consiste en pasar de la apariencia percibida y conocida a la realidad. El punto decisivo es ahora la apariencia y la función de mediación de la apariencia, como aparecer de un objeto a un sujeto. Lo que el sujeto ve del objeto, para Santayana, no es la realidad sino la esencia. Por otra parte, insiste en la transitividad del conocer (similar a la intencionalidad husserliana) por la que el sujeto

---

<sup>37</sup> Ibid, 51. La cita que extrae Butler pertenece a BODE, H. B.: "Critical Realism", Journal of Philosophy, v. XIX, n.3, 2 de feb., 1922, 70.

<sup>38</sup> PACI, E.: op. cit., 51.

<sup>39</sup> Para Sciacca, en cambio, el dualismo de Santayana adquiere una significación un tanto diferente, puesto que "representa una presa di coscienza consapevole dell'insufficienza del realismo critico e del naturalismo anglo-americano in generale." SCIACCA, F.: "Brevi noti sul pensiero di Giorgio Santayana", Revue Internationale de Philosophie, v. XVIII, 1963, 67.

<sup>40</sup> PACI, E.: op. cit., 59.

se trasciende siempre en algo que es un "otro de sí". Para que lo otro sea realidad debemos pasar, primero, a través de la esencia y, por tanto, a través de una visión, de una imagen, de un símbolo.

Ha de tenerse en cuenta, entonces, que *la actividad cognoscitiva, el conocimiento en curso, para Santayana, añade a la realidad alguna cosa más de cuanto hay*<sup>41</sup>. La conciencia, de hecho, siempre añade o sustrae algún elemento a la realidad, por ello nunca podremos conocer ésta en su "talidad", por utilizar el neologismo zubiriano. En efecto, en la epistemología de Santayana los objetos de la naturaleza definitivamente son reales, pero no son conocidos ni cognoscibles intrínsecamente. El conocimiento de ellos, sugiere Ashmore, es transitivo, simbólico y consecuencia de la intención animal:

The kind of knowledge man can claim is no more than an animal faith expressing his sensations and expectations. He can note, describe and, in an incomplete kind of way, know his environment; that is, his visions of it approaches truth to the extent that they have a real object and are not solely mental phenomena (...) So the truth of human knowledge always bear the mark of illusion.<sup>42</sup>

Las apariencias detectadas por los órganos de los sentidos son esencias. Nuestro conocimiento es, pues, retórico y no un conocimiento de la existencia física intrínseco.

---

<sup>41</sup> A este respecto, R. Rorty observa que Santayana distinguió los sistemas metafísicos trascendentalistas, que deploraba como egóticos, de aquellos otros a los que identificaba como "trascendentalismo propiamente": no un conjunto de dogmas, sino un método, un punto de vista: "It is the attitude that there is no point in raising questions of truth, goodness or beauty because between ourselves and the thing judged there always intervenes mind, language, a perspective chosen among dozens, one description chosen out of dozens. On one side, it is the lack of seriousness which Plato attributed to poets (...) On another, it is the sartrean sense of absurdity which Arthur Danto suggest may befall us when we give up the picture theory of language and the platonic conception of truth as accuracy of representation. In the latter Wittgenstein, it was the wry admission that anything has a sense if you give it a sense. In Heidegger, who hated it, it was the character of the modern -of what he called "the age of the world view". ... RORTY, R.: "Genteel Syntheses, Professional Analyses, Transcendental Culture", en CAWS, P., ed. (1980): Two Centuries of Philosophy in America, 234-235.

<sup>42</sup> ASHMORE, J.: "Form and Paradox in Santayana's Truth", Revue Internationale de Philosophie, XVIII, 1963, 26.

En su artículo dedicado a la teoría del conocimiento de Santayana, Marten Ten Hoor sintetiza las "tres pruebas del realismo" como exponente del movimiento de los realistas críticos. La principal contribución de éstos podría describirse como aquella que señala una interposición entre la idea y su objeto.

The three persons of this epistemological trinity then, are the external objects; the symbol of this object actually given in sense or in thought, that is, the datum; and the mental state of awareness or consciousness of this sense-datum.<sup>43</sup>

Donde el realismo ingenuo o neorealismo, entonces, creía salvar el quiasmo entre la idea y el objeto en un solo paso, el realismo crítico ve la necesidad de otro estadio. Así:

Transitivity in knowledge -says Santayana- has two stages or leaps: the leap of intuition, from the state of the living organism to the consciousness of some essence; and the leap of faith or action, from the symbol actually given in sense or in thought to some ulterior existing object.<sup>44</sup>

La transitividad del conocimiento implica, a la vez, la identificación y la independencia de la sustancia\* y de la apariencia\*. Son independientes solamente en un sentido abstracto o laxo del término, según el cual, el flujo de la apariencia no sería sino una fase del flujo de la naturaleza o de la sustancia. La apariencia, siguiendo a Hoor, no sería sino una forma particular del cambio que describimos como "mente". Más allá del cambio está la sustancia. Puesto que las esencias se despliegan y encuentran su ámbito independientemente de la existencia, su asunción de un mundo externo es, desde este ámbito o lugar, gratuita. Pero en el estudio del reino de la materia, frente al análisis de Hoor, veremos que para Santayana la sustancia no es

---

<sup>43</sup> TEN HOOR, M.: "Santayana's Theory of Knowledge", *The Journal of Philosophy*, v. XX, n. 8, 12 abril 1923, 197. El artículo está incluido en el volumen AFSL, pp. 220-237. La cita corresponde a la p. 220.

<sup>44</sup> SANTAYANA, G.: "Three Proofs of Realism", en AFSL, 188-189. Citado por TEN HOOR, M.: op. cit., en el mismo volumen, 220-221.

tanto un objeto de demostración, como un presupuesto o presunción necesaria. Prolongando la línea que enlaza el enfoque naturalista con los postulados del realismo, el materialismo de Santayana "corroborates and justifies my analysis of knowledge, that is faith mediated by symbols." (PGS-AMS, 504)

El artículo "Three Proofs of Realism" comienza con una definición previa de "realismo". Para Santayana, "realism in regard to knowledge has various degrees." Estos grados oscilan entre un mínimo: "the presumption that there is such a thing as knowledge; in other words, that perception and thought refer to some objects not the mere experience of perceiving and thinking", y un máximo, a saber: "the assurance that everything ever perceived or thought of existed apart from apprehension and exactly in the form in which it is believed to exist: in other words, that perception and conception are always direct and literal revelations, and that there is no such a thing as error." (AFSL, 171)

Toda teoría del conocimiento que no quiera abolir su propio objeto, debe situarse entre estos dos extremos, y enfrentarse con dos cuestiones diferentes: qué medida de independencia o existencia separada debe ser adscrita al objeto; y qué grado de literalidad o adecuación debe ser reclamado por el conocimiento. El realismo de una solución no implica necesariamente el de la otra. El más decidido realista respecto a la independencia de los objetos puede ser un escéptico respecto a la eficiencia de sus ideas, hasta el punto de afirmar, como Kant, la existencia de una realidad en sí incognoscible, o puede ser un materialista, que piensa que la mayoría de las nociones de la mente son ilusiones o símbolos convencionales. Inversamente, el realista más convencido de la eficiencia de sus propias ideas, está seguro de que las cosas son exactamente como las conoce, y por extensión, mantendrá que sus objetos y su experiencia son idénticos. La única diferencia entonces entre éste y un idealista concierne a la duración y génesis que atribuye a esos "hechos de experiencia" que ambos reconocen: "the naïve realist will deploy these objects naturalistically, in their own medium of space and continuous evolution, whereas the idealist will admit that they exist only intermittently and in single file, as perception in some mind." (AFSL,

172)

Aparentemente, los dos extremos del realismo son contradictorios puesto que la tendencia de uno es oponer apariencia y realidad, y la tendencia del otro es identificarlos. *Pero la mutua exclusión de apariencia y realidad se funda en una contradicción de carácter verbal. La apariencia inmediata no es en modo alguno "no ser". En el momento de la experiencia inmediata, la apariencia es el ser que se revela.* "But even the passive and immediate data of appearance, its bare signals and language when stupidly gaped at, retain their aesthetic and logical character -the primary sort of reality or being." (AFSL, 172) *"Apariencia" entonces debería ser usado como término antitético a "realidad" solo cuando esta última noción no tenga un sentido universal, sino que sea sinónimo de aquello que subyace a la realidad, una "sustancia."*

Las dos tendencias en el realismo son por tanto perfectamente consistentes y complementarias, desde la óptica siguiente: una tiende a separar apariencia y sustancia solo en la existencia, la otra tiende a identificarlas solamente en la esencia. Pero ni la separación ni la identificación pueden ser absolutas, a menos que la teoría del conocimiento probara la imposibilidad del conocimiento, arrojando así todo el sentido común por la borda.

Considerando las cosas ideal y ontológicamente, se podría decir con Hume que todo lo que es distinguible es separable. En ese sentido los sucesos que el sentido común considera inter-dependientes son tan separables como aquellos que considera desconectados. Ello es verdad solo si hacemos abstracción del mundo tal como está constituido, sosteniendo que es contingente e irracionalmente complejo, y que podría no haber existido o ser diferente de cómo es. Pero desde el momento en que aceptamos el orden de la naturaleza tal como está establecido realmente, toda esta independencia desaparece. Las mismas ambigüedades se aplican a la cuestión de la dependencia o independencia del conocimiento y de su objeto. Considerado de manera abstracta, la sustancia es independiente de la apariencia, puesto que podría haber existido sin ser

percibida; y la apariencia también es independiente de la sustancia, puesto que podría haber surgido sin ninguna ocasión, como los idealistas creen que así es el caso. Pero, aceptando el mundo tal como se presenta, la una no puede existir sin la otra. *Un realista que sea también un naturalista no dudará en admitir la dependencia entre sustancia y apariencia, aunque no sean la misma cosa ni lógicamente inseparables.* La conclusión a partir de aquí, con una elipsis en la argumentación que sólo puede ser salvada o justificada desde el conocimiento global y a posteriori de una epistemología todavía por desarrollar en sus obras centrales, no se hace esperar

**Realism accordingly is the union of two instinctive assumptions, necessary to the validity of knowledge: first, that knowledge is "transitive", so that the self-existing things may become the chosen objects of a mind that identifies and indicates them; second, that knowledge is "relevant", so that the thing indicated may have at least some of the qualities that the mind attributes to it. This two kinds of realism, though they may rise and fall reciprocally, like the pans of a balance, are like those pans necessary to each other: if either disappeared, the other would collapse. (AFSL, 176)**

Para el defensor del realismo, afirma Santayana, ambos rasgos del conocimiento deben persistir siempre, mostrando qué grado de relevancia y de trascendencia se alcanzan en instancias particulares. Es de esperar que la proporción de ambos ingredientes varíe en la medida en que el conocimiento se dirija a varios tipos de objetos. Las pruebas que presenta Santayana pretenden ilustrar precisamente que así es el caso respecto a tres esferas de conocimiento dispares en las que intervienen, en diferente medida, los dos rasgos comunes que les son pertinentes: transitividad y relevancia.

### 3.1. PRUEBA BIOLÓGICA.

La primera prueba se basa en los estados físicos ("bodily attitudes") que acompañan al conocimiento de la cosa. Cuando el niño del proverbio llora pidiendo la luna, ¿tenemos dudas respecto al objeto de su deseo? La respuesta viene justificada

por una distinción fundamental: "the child's sensuous experience is not his object." Si así fuera habría obtenido el objeto, la luna. Por eso, "what his object is, his fixed gaze and outstretched arm declare unequivocally. This attitude of his body identifies his object "in itself", in its physical and historical setting." (AFSL, 177)

La misma actitud corporal del niño identifica su objeto "for us". Al percibir aquello por lo que están excitados sus sentidos, podemos ver que el objeto de su deseo es la luna, a la que también nosotros estamos mirando. Y que todos miramos la misma luna, puede probarse por una pequeña triangulación: nuestras miradas convergen sobre ella.

Cuando el niño estira su mano hacia el objeto y no puede alcanzarlo, da sus primeros pasos en la ciencia, ya que añade al predicado verdadero "fuera de alcance", los predicados más cuestionables "brillante" y "bueno". Su tentativa fallida no tendría ninguna significación si el objeto que vió y el objeto que no pudo alcanzar no fueran idénticos, y ciertamente ese objeto no es el brillo ni la bondad ni la excitación en su cerebro, pues esas son cosas que el niño jamás habría intentado tocar. La analogía que utiliza Santayana para ilustrar esta prueba nos retrotrae de nuevo a un terreno que no podemos perder de vista y que recorre de manera insistente todo su tratamiento de la cuestión realista: el papel de la semanticidad en todo conocimiento posible, y la importancia de las formas simbólicas en la construcción ontológica derivada:

These various terms of sense or of discourse, by which he expresses the present agency, under whose attraction and rebuffs he is living, are merely symbols to him like sounds, smells, contacts, fears, provocations -and they are alternative or supplementary to one another, like words in different languages. The most diverse senses, such as smell and sight, if summoned to the same point will report upon the same object; and even when one sense bears all the new we have, its reports will change from moment to moment with the distance, variation, or suspension of the connection between the object and our bodies; and this without any necessary change in the object itself. (AFSL, 178)

Esta diversidad de experiencia y de símbolos es considerada "normal" por



Santayana, y no conduce a contradicción, y si surge alguna contradicción, ésta se debe a las implicaciones de nuestros términos que conciernen al movimiento y poderes del objeto, "not in the sensuous or rethorical texture of these terms themselves." (AFSL, 179) La luna puede ser llamada, bajo diferentes registros, una luz en el cielo, o una diosa virginal, o un satélite esférico de la Tierra extinto y opaco. Pero todas estas descripciones apuntan al mismo objeto, de otra manera no habría relevancia, conflicto o progreso entre ellas. Las descripciones rivales, concluye Santayana, representan diferentes aproximaciones al objeto señalado, pero "what the object is in its intrinsic and complete constitution will never be known by man: but that this object exists in a known space and time and has traceable physical relations with all other physical objects is given from the beginning: it is given from the fact that we can point to it." (AFSL, 179)<sup>45</sup>

Como corolario, Santayana asegura que, desde el punto de vista "biológico", el conocimiento es transitivo puesto que las cosas conocidas existen junto con el animal al que estimulan, y antes que la reacción y percepción que ocasionan. También es relevante puesto que las esencias son las cualidades aparentes de la cosa percibida. Los pensamientos pueden anticipar a menudo los movimientos de las cosas reconociéndolas en términos simbólicos tales como las palabras. Así, concluye esta prueba identificando el conocimiento realista como otro nombre para la sensibilidad vital y la inteligencia.

---

<sup>45</sup> En el ensayo sobre la teoría del conocimiento de Santayana, observa Marten T. Hoor: "He agrees in the concluding sentences of the essay that the reality of an external world, independent of experience, is in the first place an assumption, and that all proofs of realism have value only in so far as they "require and fortify" this assumption. For example: the meaning of biology disappears if we deny that organic sensations point to external things. Why isn't the child satisfied with his "sensations" of the moon if there is no real moon, he asks. First of all, this is dogging the issue. The point is not what the moon is, but what for the child constitutes the existence of the moon. Does the child know the moon at all except in terms of his own knowledge of it? Does he ever get beyond his data? Are not his organic sensations data? His experience is realistic, as Santayana himself agrees, in so far as he intuits his data, but in what other sense can it be realistic?" TEN HOOR, M.: op. cit., 226.

**3.2. PRUEBA PSICOLÓGICA.**

La segunda prueba comienza lanzando invectivas contra la filosofía moderna por haber emprendido un crítica psicológica de la ciencia y del sentido común, intentando mostrar que todos los hechos supuestos no son más que ideas construidas por la mente humana. Pero "this criticism, since it was psychological, could not consistently go on to deny the existence of the human mind, its successive ideas, and its habits of interpretation. It could not deny, except by committing suicide, that knowledge is transitive within the psychological realm." (AFSL, 180)

Santayana despliega esta prueba en dos fases, o mejor, contra dos frentes comunes. La primera y más extensa crítica se dirige contra aquello a lo que Santayana denomina idealismo empírico. Esta filosofía, que no es sinceramente escéptica porque no es totalmente desinteresada, consiste para Santayana en una crítica puramente psicológica del conocimiento, dirigida a mostrar que los hechos y las cosas no son más que ideas de la mente construidas siguiendo principios propios.

In empirical idealism criticism of knowledge is thus frankly arrested at the threshold of psychology and history; successive sensations, or selves, or phases of experience exist, and are aware of one another's existence in a realistic fashion. Even transcendental idealism in its more popular forms inherits the realistic outlook. (AFSL, 181-182)

La segunda crítica se dirige contra el idealismo trascendental. El idealismo trascendental, pese a todo, sostiene una concepción realista bajo la forma de una teología que domina la experiencia personal y la historia universal: "the distribution of facts and existences then remains the same as in empirical idealism, and the knowledge that vouches for them is just as transitive" y añade: "all that is added is the belief, that, by a miracle of finality, all these facts have, from the beginning of time, expressed certain very human principles of dramatic logic and moral purpose, and that they must continue to express the same for all eternity." (AFSL, 182)

El intento más resuelto de saldar el conocimiento transitivo es adoptado por las formas místicas y panteistas del trascendentalismo, según las cuales solo existe el espíritu absoluto, que o bien neutraliza todos los detalles de la experiencia universal en la unidad y simplicidad de su ser, o bien los concibe a todos eternamente. Aquí, "all knowledge (if it still deserves that name) will be intransitive possession by the absolute of its own nature." (AFSL, 182)

Este escape teórico del realismo está viciado, sin embargo, por un defecto radical. No representa lo que sus defensores creen habitual y honestamente, sino solo aquello que, en un "cálido" momento argumentativo, imaginan que deberían creer. Parménides y los indios (hindúes) se vieron obligados a admitir métodos de ilusión u opinión, y a ofrecer al mundo una prescripción segura para librarse finalmente de él: de manera que no solamente como hombres, y en virtud de una debilidad excusable, sino como adeptos de su disciplina moral, permanecieron realistas. El caso del trascendentalismo moderno es todavía más desesperado, porque mientras niega la realidad del tiempo, su inspiración moral está notoriamente impregnada con un sentido del tiempo, del progreso y de la evolución; de hecho, con frecuencia queda reducido a poco más que una filosofía del cambio.

El crítico del realismo, por otra parte, debe mantener que el pasado y el futuro existen solo en la idea presente de éstos, admitiendo la igualdad de las fases de la vida respecto a la realidad y el estatuto intrínseco de la conciencia. Pero este método es totalmente subjetivo, y su insolencia egótica le lleva a negar el conocimiento transitivo. Frente a este impulso "romántico", "believe in time is, I think, the deepest belief we have: it is requisite for acceptance of the witness of memory, and for rational action and hope. It is the soul of introspective psychology." (AFSL, 183) Aún queda otro aspecto que los críticos del conocimiento cuestionan: la creencia en otras mentes. Pero mientras sus métodos deberían establecer no tanto el solipsismo como el solipsismo del momento presente (método que adoptará Santayana, posteriormente y de manera estratégica, para probar la posibilidad del conocimiento), no consienten en dudar lo que gráficamente describe como "the whole comedy of human intercourse, just as the

most uncritical instinct and the most fanciful history represent it to be." (AFSL, 184)

Esta segunda prueba, en definitiva, no es más que un nuevo intento de mostrar el triunfo parcial y verbal de los críticos hacia el realismo, ya que los postulados realistas reaparecen inevitablemente en las teorías rivales. La negativa moderna del conocimiento realista en la esfera física, solamente fue posible desde la asunción de esta esfera en el reino psicológico de las mentes y de sus ideas. Incluso aquellos que sostienen como única realidad un espíritu absoluto, deben dejar sitio a un mundo en que la acción y el conocimiento transitivo es posible. Esta segunda prueba, pues, no hace más que reforzar la línea escogida en la primera, demostrando que los hechos de la vida práctica y los objetos de la fe animal son permeables a las teorías designadas específicamente para probar que son ilusorios.<sup>46</sup> Así, que el conocimiento es transitivo, por ejemplo, es una concepción a la que cada filósofo se ve abocado inevitablemente por el hecho de que sus teorías son verdaderas respecto a un mundo que no crearon. Para Santayana, toda filosofía\*, con excepción del escepticismo absoluto, se funda básicamente sobre el mismo espectro de creencias honestas, junto con el aparato verbal, más o menos redundante, estéril o eficaz, con la que aparezca formulada.

### 3.3. PRUEBA LÓGICA.

La tercera prueba pretende llevar el realismo crítico al terreno propio de sus adversarios. Santayana parece reclamar una mayor radicalidad en la crítica. Para escapar del realismo, recomienda, es preciso retroceder o retirarse a lo inmediato, con el fin de permanecer en el dato mínimo y directo de la conciencia.

---

<sup>46</sup> Lachs completa así esta afirmación: "To prove a proposition p in this context, then, is not to exhibit that the truth of p is implicated in action, but to display that if p is a corollary of action, it will be inevitably present in any theory which can lay the least claim to plausibility or adequacy. The proposition may appear in many guises: it may be denied in its usual formulations while it is affirmed in uncommon language, or it may be overtly rejected while it is covertly unwittingly embraced. But, Santayana believes, in one way or another the proposition must be present in or implied by every theory." LACHS, J.: op. cit., 218.

...what Fichte divined about an absolute act of the ego positing a non-ego, and then by reflection positing itself, conceals some modest truth about nature. The actual datum has a background, and Fichte was too wise to deny it: hence this myth about the birth of knowledge out of unconscious egos, acts, and positing. It is quite true that the throb of being which we experience at any moment is not proper to the datum -a purely fantastic essence- but to ourselves; it is out of our organism or its central part, the psyche, that this datum has been bred. This living substance in us has the gift of sensibility and is reactive; and being intent, in the first instance, on pursuing or avoiding some agency in its environment, it projects whatever (...) reaches its consciousness into the locus whence it feels the stimulus to come, and thus it frames its description or knowledge of objects. (AFSL, 185)

Todo ello, afirma Santayana, tiene valor por ser historia natural, que Fichte y Hume importan instintivamente en su crítica; pero no les ayuda a dar con el verdadero dato inmediato, sino que más bien les previene de discernirlo. *El dato no es percepción, estado mental, o cantidad discreta de experiencia. El dato es, sencillamente, una esencia.*

A present conscious moment is so called in view of other moments and of a past and a future conceived to surround it, but not given in it. Without this extraneous associations and interpretations the absolute datum would cease to seem an event, new and contrasted with what went before. As it is given, the datum lies wholly in its own category: if a sound, it is just a sound, if a pain, just such a pain. (...) We have come upon a present object without roots that we can see, without conditions, seat, or environment. It is simply an essence. (AFSL, 185-186) <sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Santayana había definido "esencia" en una nota a pie de página de este mismo artículo anterior a la exposición de las pruebas del realismo. La nota tiene su importancia porque presenta la primera definición canónica de esta acepción, antes de utilizarla definitivamente, con versiones y matices diferentes, en *Scepticism...* y en *The Realms of Being*. Antes, en *The Life of Reason*, la dicotomía utilizada para aludir al orden de la existencia y al orden de la esencia, era la de "concretions of existence" y "concretions of things". Esta primera definición de esencia dice así: "...a universal, of any degree of complexity and definition, which may be given immediatly, whether to sense or to thought. Only universal have logical or aesthetic individuality, or can be given directly, clearly, and all at once. When Aristotle said that the senses gave the particular, he doubtless meant by the senses the complete fighting sensibility of animals (...) But the senses as understood by the modern idealism suggest rather a passive consciousness of some aesthetic datum, and this (which I call intuition) can never find anything but an ideal individual, which being individuated only by its intrinsic quality, not by any external or dynamic relations (since none are given), is also a universal. This object of pure sense or pure thought, with no belief superadded, an object inwardly complete and individual, but without external relations or physical status, is what I call an essence." (AFSL, 175-176)

El ser propio de la esencia no es la existencia. Cuando se dice que el dato existe se está añadiendo algo a éste, una prolongación de nuestra vida antes y después del dato hacia lo no-dado. Pero el imputar existencia al dato "is a dignity borrowed from the momentum of the living mind" (AFSL, 186): una dignidad prestada, ya que no le corresponde. Las esencias, como Berkeley dijo de sus "ideas", son inertes. Por inertes quiere Santayana señalar de nuevo su inexistencia, su impotencia ante los hechos. Si, como en la intuición, nos llegamos a perder en la esencia dada, o lo que es lo mismo, si llegamos a ensimismarnos en el ejercicio estático y estético de la contemplación, no encontraremos ninguna evidencia de su existencia.

Aquí Santayana está preparando el terreno para presentar su corte o prueba lógica entre dos ámbitos diferentes, que habrán de ocupar respectivamente su estatuto propio en las categorías o dominios del ser. Por una parte, "the great characteristic of what exists is to be in flux". Por otra parte, y como contrapunto lógico, "the datum cannot appear under the form of existence, but only as a pure essence." (AFSL, 186-187) La esencia, ciertamente, parece tocar la existencia en un punto si pensamos que fue dada entonces, ahí, a esa persona. Pero esa circunstancia no era parte de su naturaleza. En virtud de su misma existencia el hombre vio y dejó de ver esa esencia, pero la esencia no cambió su naturaleza cuando la persona la cambió por otra, ni adquirió existencia porque esta persona pensara en ella.

Una vez visto claramente que el dato no es una cosa existente, ni un estado mental, sino una esencia ideal, entonces de ahí se desprende un corolario interesante. A diferencia de las cosas, el tipo de ser que poseen las cosas no puede mudar ni perderse. El objeto de la intuición, la esencia, es independiente de la existencia. Su independencia no es física, puesto que el objeto es ideal, sino lógica. Su carácter estético, lógico, cuanto realidad posee en definitiva, es inalienable. Por esa razón, quizá, Platón lo llamaba τὸ ὄντως ὄν (AFSL, 187) La familiaridad con esencias o términos ideales es preeminentemente conocimiento realista. A partir de este punto, las especulaciones de Santayana acerca de la esencia exceden el marco estricto de la prueba lógica para orillar terrenos más amplios en los que interviene el sentido y

alcance de nuestro conocimiento como seres humanos.

The circles of essences which human faculty can bring before us is limited, not by the absence of other possible themes, but by the bias of our endowment and the circumstances of our life. (...) But human nature is elastic, and the realm of essence is infinite; and if we grew more imaginative and less egotistical we might be more ready to pour out our spirit, in sacrifice or in playfulness, on what is not relevant to our own fortunes. (AFSL, 188)

*Santayana está invocando aquí la necesidad de cultivar un pensamiento imaginativo, por encima de cuestiones egóticas, un pensamiento creativo, sensible, receptor de belleza y creador de belleza, abierto a la posibilidad de otros mundos y, por tanto, si se permite el uso de una "coincidentia oppositorum", determinadamente libre. La metáfora que Santayana gusta de emplear para este caso es la del laberinto. "Nature herself, like our thought (which for the most part expresses nature), is selective in respect to essence, and reproduces only part of the infinite labyrinth."* (AFSL, 188)

El artículo de Santayana concluye con una síntesis que resultará programática para sus desarrollos ulteriores. Distingue Santayana dos estadios o saltos en la transitividad del conocimiento. El salto de la intuición, desde la fase del organismo vivo hasta la consciencia de alguna esencia; y el salto de la fe y de la acción, desde el símbolo dado en la sensación o en el pensamiento hasta algún objeto existente. El primer salto, fundamental para el conocimiento, es en el que se ha centrado la prueba lógica. Y aunque termine enfatizando la importancia del conocimiento de esencias, más adelante se verá como Santayana diferencia claramente entre conocimiento\* e intuición\*, concluyendo en su epistemología que las esencias solamente pueden ser intuitidas, y que el conocimiento de esencias es una contradicción en los términos, ya que el conocimiento tan sólo pertenece y se dirige al orden de la existencia.

Si las pruebas anteriores han podido desconcertar al lector en su desarrollo argumentativo, la conclusión con la que Santayana corona su artículo podría parecer

a este mismo lector o bien una suerte de "zancadilla dialéctica", una estratagema o sutil ironía de difícil comprensión, o bien un ejercicio de extrema lucidez y consecuencia con las cuestiones abordadas, una invitación, en ese caso y parafraseando a Wittgenstein, a "tirar la escalera" una vez alcanzado su último peldaño. *Santayana acaba afirmando en su conclusión que todo discurso humano razonable hace asunciones realistas, por ello las pruebas anteriores son necesariamente circulares, o dicho de otra manera que Santayana no hace explícita, circularmente innecesarias. Sin asumir el realismo sería imposible probar el realismo o cualquier otra cosa.* De una manera un tanto humeana, Santayana asegura no poder probar el realismo a un escéptico completo o a un idealista, "but you can show an honest man"<sup>48</sup> that he is not a complete sceptic or idealist, but a realist at heart. So long as he is alive his sincere philosophy must fulfil the assumptions of his life and not destroy them." (AFSL, 189)<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> A propósito de la conclusión alcanzada por Santayana en este punto, J. Lachs termina su artículo "The Proofs of Realism" con el siguiente comentario: "To the "honest" man, who wishes his philosophy to accord with his daily practice, scepticism has always remained an implausible construction. His "natural opinions" which, though logically indefensible, are "honestly expressive of action" (SAF, 308) make him a realist in epistemology, as they make him a materialist in metaphysics. His "belief in nature, with a little experience and good sense to fill in the picture, is almost enough by way of belief. Nor can a man honestly believe less."(SAF, 308) Y añade: "It is very difficult to disagree with Santayana on this last point. To see the spectacle of nature as a play of which spirit is the gay or bemused spectator (SAF, 274) is not without attractiveness and satisfactions. To see ourselves as a part of a great flux whose ways we vaguely trace in our terms is a condition of due measure and fit modestly in a human being. To admit that the mind is a weak, fitful beam in the encircling dark is sanity itself. In its inspirations and in its outline's Santayana's view is indubitably right: it is only when we begin to work out the details of his critical realism that severe problems arise. But here Santayana may at once reply that in philosophy (...) we may have to be satisfied with a general picture which further scope in contemplation and harmony in life. And in this contention he may well be right." LACHS, J.: op. cit., 219.

<sup>49</sup> Con el paso del tiempo, se puede comprobar que tanto el neorealismo como el realismo crítico no fueron nunca escuelas propiamente, sino uniones estratégicas y perentorias, pero quizá por ello tanto más intensas, al calor de las polémicas que se iban generando entorno a nuevas "sensibilidades" filosóficas. Los principales temas, sin embargo, que ocuparon a estos movimientos, lejos de caducar, han conocido distintos *revivals* y formulaciones en contextos diversos. Variaciones y sucesiones sobre estas series, se encuentran, entre otras, en obras como las de Spaulding en New Rationalism (1918); Whitehead en Science and the Modern World (1925) y Process and Reality (1928); Murphy en Ideas in Nature (1926) y Substance and Substantive (1927); L. D. Evans en New Realism and Old Reality (1928); A. O. Lovejoy en The Revolt against Idealism (1930); R. W. Sellars en The Philosophy of Physical Realism (1932), etc.



Al lector le corresponde juzgar finalmente si Santayana no ha subordinado el rigor y la consistencia de las "pruebas" a un posible *"golpe de efecto" o "tour de force" especulativo*, o si por el contrario sus argumentos revelan, pese a la falta de claridad técnica o de distinción conceptual, cierta solidez en la manera de abordar el problema del conocimiento. Quizá aquí pudiera ser pertinente aplicar la imágen positiva, a la que Santayana ha acudido en repetidas ocasiones, de *"Quijote filosófico"*<sup>50</sup>: De la misma manera que Cervantes parodió toda una tradición de literatura caballerescas mediante la redacción de una excelente novela caballerescas, *Santayana se muestra, a través de ejercicios especulativos como éste y de toda la opera magna que le ha de suceder, como un auténtico maestro de la ironía*: conocedor de una vasta tradición filosófica, Santayana, *mutatis mutandi*, arremete contra unos modos y unos estilos académicos de hacer filosofía con sus mismas armas, para resaltar de forma más notoria los vicios y los círculos en los que incurren lo que en otra ocasión denomina *"los pasos en falso de la filosofía."*<sup>51</sup> Una vez más, la imágen que Santayana utiliza en su discurso, uno de los tópicos preferidos en el ataque de sus críticos, contrasta poderosa y paradójicamente con su radical iconoclastia hacia espejismos y falacias filosóficas. Un ejercicio que, lejos de ser desdeñable, constituirá un recurso interpretativo valioso para la fundación de una teoría crítica del conocimiento y de un proyecto ontológico que, en su conjunto y como quisiéramos transmitir en las páginas que siguen, resultará tan ambicioso y complejo como sugerente y singular.

---

<sup>50</sup> En APMS (PGS), Santayana alude, refiriéndose al místico castellano, de "Don Quixote Sane", 604. Izuzquiza recoge también el epíteto, señalando que Santayana aspiró a ser un "Don Quijote cuerdo": op. cit., 36. El propio Santayana dirá de su personaje novelesco Oliver que es un "héroe quijotesco" (véase el capítulo: "Una síntesis: El último puritano") En el vol. BR compara en un artículo las figuras de "Tom Sawyer and Don Quixote", 116-125.

<sup>51</sup> El nombre está prestado nuevamente de un artículo de Santayana titulado "On the False Steps of Philosophy" (1948), publicado en la antología BR, 145-174.

---

## CAPITULO III. INCURSIONES EPISTEMOLOGICAS: LA CRITICA DEL CONOCIMIENTO

### 1. FIGURAS DEL CONOCIMIENTO

La obra en la que Santayana ofrece de forma explícita y con una mayor elaboración su credo epistemológico es Scepticism and Animal Faith (1923), escrita en su origen como prelude a la ontología en forma de cuarteto de The Realms of Being (1927-1940). Esta última, sin embargo, se puede considerar como un *excursus* o excursión a regiones de la realidad que ya quedaron trazadas y sustancialmente recorridas siguiendo el itinerario y método propuesto por Scepticism and Animal Faith, de manera que resulta más difícil comprender cabalmente su metafísica sin abordar primero su teoría del conocimiento, de la que deriva o se sigue lógicamente.

El propósito de Santayana no es establecer un *corpus* de proposiciones, ni fundar un nuevo sistema donde poder apoyar el sólido armazón del conocimiento\*. Al contrario, como él mismo se encarga de aclarar desde el mismo Prefacio:

I do not pretend to place myself at the heart of the universe nor at its origin, nor to draw its periphery. I would lay siege to the truth only as animal exploration and fancy may do so, first from one quarter and then from another, expecting the reality to be not simpler than my experience of it, but far more extensive and complex. I stand in philosophy exactly where I stand in daily life. (SAF, v-vi)

"Me hallo en la filosofía exactamente donde me hallo en la vida diaria". La vida diaria, para Santayana, no se refiere más que a aquella en que entra en juego la trama de creencias, intereses y temas urdidos por el sentido común, de manera similar a aquella parcela de la que Moore, salvando las distancias de intención y tono, hablaba

cuando proponía su lista de trivialidades: "En el momento presente hay un cuerpo humano vivo que es "mío". Este cuerpo ha nacido en una época pasada y desde entonces ha existido con continuidad, aunque no sin cambios subyacentes", etc...<sup>1</sup>. Tales creencias son las que permiten, aun con toda la carga de dogma, superstición y quizá sabiduría, concebir el mundo de la forma en que lo hacemos.

La tarea de Santayana, a partir de estos presupuestos, de estos elementales anclajes en tierra firme, es esencialmente crítica. Su propuesta, en definitiva, es intentar llevar a cabo una "dissolution of superstition" (RB-RS, 834) un romper en el sentido baconiano del término con algunos de los ídolos de los que se alimenta la falsa filosofía del hombre, para alumbrar, si es posible, lo que considera *la conclusión más importante de la filosofía\**, esto es, *la relación del hombre y de su espíritu con el universo*.

Para acometer esta empresa, Santayana elige un doble itinerario, o mejor, un solo recorrido con trayecto de ida y de regreso. Estos estadios o fases son los que, de forma genérica, dan título a su obra: escepticismo, en un primer momento, y fe animal, a continuación. El escepticismo de Santayana, siguiendo una ya larga tradición en filosofía, es de carácter metodológico (académico o moderado: humeano). En palabras del propio Santayana, se puede decir que su escepticismo es "un ejercicio, no una vida" (SAF, 69). Como suma de cuanto nos ofrece este volúmen, se puede ir avanzando que la estrategia escéptica supone la transitoria y deliberada puesta en suspenso de todo tipo de creencias convencionales admitidas, incluso aquellas tan primarias como la de la propia existencia. Tras esta suerte de *reducción fenomenológica*, la conclusión del *sujeto escéptico* es que muy pocas creencias, si no ninguna, pueden ser probadas. Y sin embargo, tiene que admitir inevitablemente que, mientras nada extraordinario lo impida, el mundo seguirá girando. En el sistema de Santayana esto significa, en términos generales, la presuposición del flujo de la

---

<sup>1</sup>. MOORE, G. E. (1972): Defensa del sentido común. Madrid: Taurus, 58. Para una comparación más detenida de Santayana con Moore, cfr. Sprigge, T. L. S. (1974): Santayana: An Examination of His Philosophy, 683.

existencia o, lo que es lo mismo, de la materia. Y esto supondrá, de nuevo, aunque desde otra perspectiva, tras un "cambio de sentido" o giro metodológico, la asunción, por necesidad vital<sup>2</sup>, de las convenciones del sentido común que antes se habían puesto en tela de juicio. Santayana denomina a este segundo paso, a este estadio de regreso, "fe animal"<sup>\*</sup>. Entre tanto, en este proceso, en el que el conocimiento ha tenido que declarar sus funciones y admitir sus deficiencias ante el riguroso tribunal del escepticismo, sucede una transformación notable. La "vida de la razón", o la razón vital, aletargada en su mecanismo usual, ha dejado lugar, sin otra alternativa posible, a lo que Santayana denomina "el arte de la intuición". La intuición<sup>\*</sup> suple la ausencia de cualquier creencia, en el ápice del ejercicio escéptico, por la presencia directa, inmediata y clara del dato (*data*) en su absoluta desnudez, sin más añadidos que la luz de su propia autoevidencia. El objeto de tal intuición es la esencia, cualquier posible término en el discurso mental. La intuición de las esencias, que no es más que un "introito" o apertura para su mera contemplación, "transfigura", cambia o altera así la anterior visión de la realidad, la visión de un sentido común todavía sin destilar. La creencia en convenciones, depuradas por el filtro de las esencias, acabará finalmente desplazándose hasta mudar en un reconocimiento de que aquellas *con-venciones* no son en el fondo más que *in-venciones*, falsos "idola". Las palabras de Santayana en este sentido no pueden ser más corrosivamente descriptivas:

Criticism surprises the soul in the arms of convention (...) The philosophy of the common man is an old wife that gives him no pleasure, yet he cannot live without her, and resents any aspersions that strangers may cast on her character. (SAF, 11)

La crítica a la convención mostrará, al cabo, como lo que antes considerábamos conocimiento común e incuestionable se ha convertido en una cuestión de fe, de presunción animal, un mero hábito o instinto. Pero veremos también que esta solución no le satisface totalmente a Santayana. Su fidelidad al sentido común, según confiesa,

---

<sup>2</sup> ... "I believe, compulsory and satirically, in the existence of this absurd world"... afirma Santayana en su autobiografía (PP-MS, 392) ilustrando, de paso, las imbricaciones y correspondencias entre su propia obra y su vida.

será solo dramática y accidental, como la de un actor o "*dramatis personae*" que se mueve en un escenario apropiado para representar su propia obra. Sólo que, normalmente, el decorado se suele confundir con la realidad y los actores con aquellos personajes que encarnan. *Santayana, además, aunque no se resiste a ser actor, elige también y fundamentalmente, ser espectador, privilegiando la observación sobre la acción*, posibilidad que le es permitida mediante un desplazamiento o deriva categorial hacia "otro orden de consideraciones" diferente del usual. Este otro orden le viene conferido por la contemplación de las esencias\*:

While in the rush of action and talk he must rely on conventional assumptions, in repose, in sorrow, in art, in love, or in prayer he is aware of passing to another order of considerations, unreal to the world, but most important to himself. (RB-RS, 833)

En los apartados que siguen trataré de abordar algunas de las claves que constituyen la *gramática del conocimiento* con la que Santayana traza y trama un discurso filosófico que le sirve para dar cuenta cabal de su aproximación a la realidad. En el transcurso de estas páginas intentaré mostrar, siempre de la mano de Santayana, de que manera se despliega el proceso del conocimiento: que relación, medida de fuerza o de equilibrio, sostienen las nociones propias del orden de la convención (aquellas que se dan en la acción y en el uso del lenguaje) con las que no se avienen a la convención (aquellas que aparecen en la contemplación y en el silencio); cuáles son las condiciones de posibilidad, si las hay, del conocimiento; y que es lo que, en definitiva, Santayana entiende por conocimiento.

### 1.1. ESCEPTICISMO.

En el capítulo anterior, dedicado a la genealogía y avatares de la razón en las "fases del progreso humano" establecidas por Santayana, se había considerado el estadio del sentido común como un primer paso en el proceso del conocimiento. Partiendo de la confesión naturalista de Santayana, éste postulaba el nacimiento de la

razón y de la inteligencia como un continuo a partir de la vida del impulso, reconociendo así las bases biológicas de la vida. *La mente\**, para Santayana, no es un mero duplicado del mundo o un espejo de la naturaleza<sup>3</sup> Antes bien, su función no será repetitiva, sino crítica y transformadora. Con ello se abría paso, seguidamente, a una presentación sucinta del movimiento del realismo crítico y de las "pruebas" que Santayana aportó dentro de éste en su confrontación abierta con el neorealismo precedente. Esencialmente, el realismo crítico pone el acento en la transitividad del conocimiento, esto es, en el acceso no directo a la realidad. La solución más extrema, en este sentido, será la de Santayana, que acabará reduciendo el conocimiento a una cuestión de creencia. El encuentro con la existencia en flujo toma expresión en el materialismo de Santayana, que presupone la materia\* como matriz y fuente de todo cuanto hay en el mundo. La base de la vida, admite abiertamente Santayana, es irracional. Frente al caos reinante, sólo el juego de la inteligencia descubrirá y pondrá, en su exploración por la naturaleza\*, cierto orden o regularidad. Para ello el hombre debe poner todas sus artes en el empeño. El descubrimiento de otras realidades, de otras esferas ontológicas, requiere nuestra renuncia provisional, epistémica y metodológica, a los mundos que ya conocemos o creemos conocer. Esta renuncia, o reducción ascética de todo bagaje de creencias naturales, constituye la fase del escepticismo, la dura prueba que la razón ha de superar antes de recobrar toda su "fe" en el mundo en que por azar nos ha tocado vivir.

Como veremos, la fe momentánea y metodológicamente perdida en el ejercicio escéptico, no solo será nuevamente recuperada, sino que su reinstauración en el campo del conocimiento, contrariamente al propósito inicial, será tan arrolladora y tendrá unos efectos tan disuasorios, que hará que se tambalee el mismo *status* de la razón.

---

<sup>3</sup> Conviene recordar que a este tema dedica R. Rorty un original y exhaustivo análisis en su libro La filosofía y el espejo de la Naturaleza, que ha proporcionado algún marco de referencia valioso a las páginas que nos ocupan. Muy someramente, la tesis que mantiene Rorty, aparece sintetizada así: "Son imágenes más que proposiciones, y metáforas, más que afirmaciones, lo que determina la mayor parte de nuestras convicciones filosóficas. La imagen que mantiene cautiva a la filosofía tradicional es la de la mente como un gran espejo, que contiene representaciones diversas -algunas exactas, y otras no- y se puede estudiar con métodos puros, no empíricos. Sin la idea de mente como espejo, no se habría abierto paso la noción del conocimiento como representación exacta." RORTY, R.: op. cit., 20.

1.1.1. Epoché.

Con Scepticism and Animal Faith, subtulado "Introduction to a System of Philosophy", Santayana presenta un sistema que "no es mío, ni es nuevo". (SAF, v) Y justifica su afirmación apelando inmediatamente al sentido común, su punto de partida epistemológico, como vimos. Para Santayana, en efecto:

... common sense, in a rough and dogged way, is technically sounder than the special schools of philosophy, each of which squints and overlooks half the facts and half the difficulties in its eagerness to find in some detail the key to the whole. I am animated by distrust of all high guesses, and by sympathy with the old prejudices and workaday opinions of mankind: they are ill expressed, but they are well grounded. What novelty my version of things may possess is meant simply to obviate occasions for sophistry by giving to everyday beliefs a more accurate and circumspect form. (SAF, iii)<sup>4</sup>

Tratando de evitar, pues, las ocasiones para la sofistería al proporcionar a las creencias cotidianas una forma más circunspecta, el sistema de Santayana declara no ser un sistema del universo. (SAF, vi) Lejos de pretender situarse, al decir de Santayana, en el corazón del universo o de dirigirse a sus orígenes o de dibujar su periferia, "I stand in philosophy exactly where I stand in daily life; I should not be honest otherwise." (SAF, vi) Partiendo de esta declaración, se entiende mejor el que Santayana ofrezca su sistema como una "*versión de las cosas*", no la definitiva, ni la más correcta, ni la mejor expresada, pero sí la única posible en su caso. Una filosofía como ésta que, renunciando a las pretensiones de verdad o al ideal de transparencia diáfana, se enuncia como "*versión*" supone una doble exigencia o un doble compromiso con implicaciones definitivas para su propia formulación y para su despliegue ulterior: por una parte, requiere la asunción de un relativismo o apertura semántica, ya que "whilst some languages, given a man's constitution and habits, may

---

<sup>4</sup> Este mismo pasaje es cotejado por Adler así: "Es significativo que filósofos para quienes el empleo de la experiencia común es un signo fundamental y distintivo del método filosófico, sean también filósofos que comprenden la relación crítica de la filosofía con el sentido común." ADLERr, M. (1969): Las Condiciones de la Filosofía. México: Letras, 113. Cfr. también Santayana: "General Review of Realms of Being", cap. X de RB-RS, 826.

seem more convenient and beautiful to him than others, it is a foolish heat in a patriot to insist that only his native language is intelligible or right." (SAF, vi) Por otra parte, no cabe pensar en una identidad del lenguaje con los hechos que expresa, "but each may be right by being faithful to these facts, as a translation may be faithful." (SAF, vi) Desde esta doble exigencia, fidelidad a los hechos y apertura de los hechos a interpretaciones y expresiones a través de diferentes registros, "my endeavour is to think straight in such terms as are offered to me, to clear my mind of cant and free it from the cramp of artificial traditions; but I do not ask any one to think in my terms if he prefers others." (SAF, vi) Con esta última declaración, *Santayana está proporcionando al crítico y al lector una justificación previa de su estilo o modo de hacer filosofía al tiempo que le invita, de manera opcional, a aceptar sus propios términos, esto es, a acompañarle en su travesía o incursión especulativa con ojos críticos pero liberados de las alforjas de prejuicios con que solemos cargar en estas aventuras del conocimiento.*

Este es, en suma, el programa y el propósito que animan la exploración de Santayana: asentar, si es posible, las creencias que sostiene el sentido común mediante la revisión crítica de las categorías o términos que lo alimentan, de forma tal que la convención comparezca ante el tribunal de la razón en su más rigurosa instancia, la de un escepticismo sin concesiones.

El sistema de Santayana, además, está formado al calor de las discusiones contemporáneas, pero no forma parte de ningún movimiento al uso (SAF, viii); de forma similar al de Hume<sup>5</sup> *desdeña la metafísica o, al menos, un tipo peculiar de*

---

<sup>5</sup> A Santayana le atribuyó el profesor Palmer tener a Hume "hasta en los huesos", pese a las reticencias o incomprensiones que parecía mostrar hacia éste: "I also studied Locke, Berkeley, and Hume under William James. Here there was as much honest humanity in the teacher as in the texts, and I think I was not impervious to the wit and wisdom of any of them. Hume was the one I least appreciated; yet Palmer once said that I had Hume in my bones." (PP, 238) Butler extrae esta misma frase, añadiéndole la siguiente observación: "Like Hume, he plunged into philosophy at the turn of another revolution in its hectic career." BUTLER, R.: *The Mind of Santayana*, 137. Conviene recoger el comentario de R. C. Lyon a propósito de influencias como la de Hume en el pensamiento de Santayana: "Among the philosophers whose thought most influenced his own one might name Plato and Aristotle, Democritus and Lucretius, Aquinas, Leibniz, Spinoza, Hume, Hegel, Schopenhauer. I cite



*metafísica o una determinada noción de ésta*: "the mocking literary sense of the word." (SAF, vii) Con todo, no desdeña la metafísica porque desprecie las cosas inmateriales: por el contrario, Santayana admite abiertamente hablar principalmente sobre cosas inmateriales: esencia, verdad, espíritu. Y aunque confiesa profesar, al mismo tiempo, un materialismo, su materialismo no es metafísico en el sentido de que no pretende saber lo que es la materia en sí misma. "But whatever matter may be, I call it matter boldly, as I call my acquaintances Smith and Jones without knowing their secrets." Y añade, con ironía, utilizando un símil al que volverá a recurrir (SAF, 203): "and if belief in the existence of hidden parts and movements in nature is metaphysics, then the kitchen-maid is a metaphysician whenever she peels a potato." (SAF, viii). La metafísica que Santayana está rechazando es lo que denomina "física dialéctica", o la pretensión errónea de determinar cuestiones de hecho mediante construcciones lógicas, morales o retóricas, dando lugar a confusiones categoriales en la dimensión ontológica (reinos del ser o provincias de la realidad). La crítica metafísica de Santayana a estos usos espúeos de la metafísica entendida como interferencia e intromisión de unos planos ontológicos en otros centrará buena parte de su interés y preocupación filosófica.

Tampoco *su sistema forma parte de ningún movimiento contemporáneo en boga*. Reconoce con admiración, antes bien, a los primeros filósofos que, sin duda alguna, "fueron los mejores." Y opina que éstos, junto con los indios (o hindúes) han tenido razón en su conclusión esencial: la que afirma la relación del hombre y de su espíritu con el universo. Declara su disponibilidad para aprender algo de cualquier maestro, sin necesidad de caer en el eclecticismo, pero:

All these vistas give glimpses of the same wood, and a fair and true map of it must be drawn to a single scale, by one method of projection, and in one style

---

these names in particular for the reason that various critics at various times have suggested that Santayana's own philosophy may be found entire in one or more of them. but if in our time his genius is coming to be recognized anew, it is a recognition of his power to assimilate and appropriate for his own reflection the work of these and many other thinkers -not only philosophers but historians, critics, poets, and dramatists." LYON, R. C.: "Introduction" al volumen PP, xvii.

of calligraphy. All known truth can be rendered in any language, although the accent and poetry of each may be incommunicable; and as I am content to write in English, although it was not my mother tongue, and although in speculative matters I have not much sympathy with the English mind, so I am content to follow the European tradition in philosophy, little as I respect its rhetorical metaphysics, its humanism, and its worldliness. (SAF, ix) (el subrayado es nuestro).

Aunque expresada en un estilo o "caligrafía" propios, su doctrina, acaba concluyendo Santayana, se basa en la experiencia pública, y se justifica por los hechos que están ante los ojos de todos requiriendo sólo para descubrirlos "candor y coraje" a un tiempo. Candor, ingenuidad, para dar vuelo libre a las alas de la imaginación cuando así lo reclaman. Coraje, para deshacer sin temor los nudos gordianos de la superstición y de la ilusión.

### 1.1.2. "In Media Res."

El itinerario o tránsito, el camino o *methodos* elegido por Santayana, por el filósofo, comienza, obligado a seguir la máxima de los poetas épicos, sumergiéndose "in media res". (SAF, 1)<sup>6</sup> Santayana justifica este *dictum* distinguiendo en el terreno de las creencias humanas expresadas convencionalmente un factor compulsivo (hechos o cosas) de un factor argumentativo, optativo (sugestión o interpretación). Con frecuencia los hechos no son indubitables, pero creemos hallar en ellos un refugio, sintiéndonos libres de crítica. Santayana denomina *crítica empírica* a la reducción de las creencias convencionales al reconocimiento de estas realidades. Pero esta crítica no basta, pues descansa sólo en el primero de los factores considerados. Ahora, eso sí, hay un contraste más claro entre eso que se y lo que pensaba que sabía. El problema no se detiene ahí, pues

... if these plain facts were all I had to go on, how did I reach those strange

---

<sup>6</sup> Cfr. LAMPRECHT, S. P.: "Animal Faith and the Art of Intuition", en PGS, 127.

conclusions? What principles of interpretation, what tendencies to feign, what habits of inference were at work in me? For if nothing in the facts justified my beliefs, something in me must have suggested them. To disentangle and formulate these subjective principles of interpretation is transcendental criticism of knowledge. (SAF, 4)

Si la convención, pues, debe ser reducida a la *crítica empírica*, ésta, a su vez, deberá ser sometida a la *crítica trascendental*, bajo el desafío de que aquella primera crítica, aquella primera criba o filtro, produzca algún conocimiento de hecho, cosa imposible, haciéndole que muestre así "las cartas que tiene en la mano." Por eso, Santayana se ve abocado a afirmar que *no hay un primer principio de criticismo*, pues los primeros principios de razonamiento nunca pueden ser descubiertos mientras no hayan sido presupuestos y empleados en aquella investigación que los revela. A la mente solo le resta confiar en las presunciones corrientes, ya sea para descubrir que son lógicas (o justificadas por presunciones más generales) o que son arbitrarias o meramente instintivas.<sup>7</sup>

De forma humeana, una vez más, Santayana sostiene que "custom does not breed understanding, but takes its place, teaching people to make their way contentedly through the world without knowing what the world is, nor what they think of it, nor what they are." (SAF, 6) Pero más allá de la duda, y aceptadas como dogmas, *las opiniones de la humanidad pueden considerarse ficciones sorprendentes*. Y lo asombroso, para Santayana, ya desde el siguiente tramo, avance o peldaño de su itinerario (llamamos así a los capítulos establecidos por Santayana en su obra, no a los pasos metodológicos de su recorrido epistemológico) es cómo pueden éstas sostenerse. *La estructura dogmática se conforma por acumulación de ficciones, y éstas pasan por*

---

<sup>7</sup> Butler, en su tesis, dedica un apartado al rechazo por parte de Santayana de los primeros principios. Obviamente, desde su posición tomista, Butler no puede encontrar un punto de acuerdo en esta cuestión con Santayana, objetando que la necesidad de los primeros principios se impone por autoevidencia y se ratifica por una reducción al absurdo de cualquier negativa a aceptarlos (p. 141) Santayana le podría replicar que en tal recurso lógico no se descubren, sino que se siguen presuponiendo estos principios. Pero el desacuerdo, en cualquier caso, viene dado más bien por el propio método de Santayana que por un momento particular de éste, porque para Butler: "Both scepticism and transcendental criticism are futile methods by their very nature, since they attempt to criticize knowledge by implicitly denying it." BUTLER, R.: *The Mind of Santayana*, 150.

*ser veraces hasta que alguna fantasía contraria no lo ponga en duda.* En ese caso se puede decir que "criticism arises out of the conflict of dogmas." (SAF, 8) Es difícil, sin embargo, abandonar el dogma, pues aun una crítica verdadera y una duda bien fundada del sujeto escéptico son aserciones y, en este sentido, formas de creencia. *La naturaleza del escepticismo, así, se funda en una sospecha de error sobre los hechos* y, en ese caso, "to suspect error about facts is to share the enterprise of knowledge, in which facts are presupposed and error is possible. (SAF, 8) El escepticismo acaba, así, él mismo siendo una forma de creencia y el dogma (el punto de encuentro entre la convicción y la convención), finalmente, no puede ser totalmente abandonado. Hay una obligación vital de creer y de afirmar algo. Filosóficamente, el escepticismo hace su entrada debido a la experiencia humana de perplejidad y error. *La tarea del filósofo consistirá, entonces, en filtrar sus dogmas a través del escepticismo*, cualquiera que sea la fe que proclame. Al mismo tiempo, esta necesidad instintiva de creer mientras dure la vida, esta fe animal, no justifica *per se* ninguna creencia en particular. La empresa o proyecto escéptico, una vez iniciado, tendrá que consumarse hasta sus últimas consecuencias, aun al precio de un "intellectual suicide" (SAF, 10)

Hay una suerte de escepticismo, el "*caprichoso*", que Santayana se cuida de distinguir en un nuevo avance del que él mismo está adoptando como sujeto o narrador escéptico. Si, como vimos, el criticismo sorprendía al alma en brazos de lo convencional, no es menos cierto que la filosofía doméstica o común, así descubierta, es defendida con todo celo en sus partes menos vitales y más arbitrarias, como la creencia religiosa. No es preciso, para Santayana, ni siquiera una crítica filosófica para sugerir, a la luz de la mera experiencia, que "all positive religions are false, or at least (which is enough for my present purpose) that they are all fantastic and insecure." (SAF, 12) Una opinión similar le merece el edificio de la ciencia, que para el escéptico en este momento no tiene otro valor u otra comparación que la de un castillo en el aire:

The postulates on which empirical knowledges and inductive science are based -namely, that there has been a past, that it was such as it is now thought to be,

that there will be a future and that it must, for some inconceivable reason, resemble the past and obey the same laws- these are all gratuitous dogmas. The sceptic in his honest retreat knows nothing of a future, and has no need of such an unwarrantable idea. (SAF, 14)

Podemos decir que el escéptico, desde esa posición, contempla el mundo como un escenario en el que se suceden los tiempos (pasado y futuro) de la acción o trama argumental, cuya interpretación corre a cargo de actores enmascarados: mensajeros que traen noticias fantásticas, de aquí y de allá, urdiendo una trágica ilusión. El solipsista, la figura más extremada del sujeto escéptico, se convierte (se transfigura y se desfigura) en un espectador incrédulo de su propia ficción, abocado al fin a aceptar un solipsismo del momento presente. (SAF, 15)

### 1.1.3. Solipsismo del momento presente.

Santayana concibe el solipsismo del momento presente como una posición honesta, e invalida las tentativas que tienden a refutarlo, pues en la soledad del escéptico "all his heroic efforts are concentrated on "not" asserting and "not" implying anything, but simply noticing what he finds." (SAF, 16) Las dificultades que ofrece el solipsismo proceden, sin duda, del carácter social de la vida humana. Es difícil encontrar, en la institución humana, la figura perfecta del solipsista, y realmente tal figura, que hace violencia a la naturaleza humana, sólo le es permitida al filósofo en su "primera desesperación intelectual". Algunos, que andan confundidos en este terreno, y transportan su criticismo al solipsismo, se acogen a éste desterrando todo lo que no sea presente en su forma más predominante o en su más profundo pensamiento, haciendo del objeto propuesto un absoluto. Así nacen las ideas de Brahma, del Ser Puro o de la Idea. Pero no se dan cuenta de que estas ideas son un remanente, un refugio, del mundo que decidieron abandonar y del mundo al que decidieron abandonarse en su soledad extrema. La intención inicial del escéptico, que es la de suspender el juicio, la de "parar el mundo", puede quedar así quebrada de raíz, al intensificar la afirmación expresamente en el objeto fijado. A este tipo de

escepticismo, que calma y colma el espíritu del solipsista en vez de vaciarlo de todo contenido, que se rinde y no presenta batalla, es al que Santayana denomina "*escepticismo caprichoso*". Las formas ficticias a que éste da lugar pueden evitarse, sin embargo, por un escepticismo más desapasionado, que pueda negar su objeto mientras lo contempla. (SAF, 20)

Desde su posición absolutamente solitaria, en un mundo vacío que se desvanece en su configuración o contorno ontológico: por encima de su cabeza, en el espacio de las ideas y del pensamiento, y por debajo de sus pies, asiento de su existencia material, el escéptico queda como suspendido por un fino hilo en virtud de su propia voluntad o de una "urgencia de existir", manteniéndose en guardia contra un irrefrenable asalto de dudas que él mismo ha convocado y ha provocado, y a las que ahora desafía. Las primeras dudas, que Santayana plantea en su siguiente -cuarto- tramo o avance, acechan por el campo de la autoconciencia. En este momento, el sujeto escéptico se pregunta:

Do I know, can I know, anything? Would not knowledge be an impossible inclusion of what lies outside? May I not rather renounce all beliefs? (...) All invite me to (...) say to what I call the world, "Come now; how do you expect me to believe in you?" (SAF, 21)

Y con todo, hay algo que el sujeto escéptico, el sujeto que duda cartesiana o metodológicamente, no puede negar. Así:

Banish myself and my world as much as I will, the present act of banishing them subsists and is manifest; and it was this act, now unrolling itself consciously through various phases, not any particular person in any environment, that I meant when I said, "I find that I think and am." (...) It is not a particular process called thinking, nor a particular conjunction called finding, that I need assert to exist, but merely this passing unrest, whatever you choose to call it: these pulsations and phantoms which to deny is to produce and to strive to banish is to redouble. (SAF,22)

Un análisis gramatical, que infiera de aquí una relación entre sujeto y objeto,

es ocioso. Tal análisis nunca puede encontrar en el objeto lo que por hipótesis no estaba allí. (en este caso un ser llamado "Ego"). Y el objeto, por definición, es todo lo que se encuentra. Pero hay una verdad biológica que nos descubre que la experiencia animal es un producto de los factores anteriores a la experiencia\* y no parte de ellos. No cabe, pues, presuponer un ego en la experiencia, o la creación de ésta por el ego a partir de "*fiat*" absoluto. Al contrario, *el hecho de la experiencia es incondicionado y sin fundamento, sin posibilidad de explicación*. Si se olvida esto, asignando condiciones a la experiencia, tiene implicaciones graves para el crítico del conocimiento que, tras afirmar que la experiencia es un producto y tiene dos términos, tiende a imaginar que está describiendo la naturaleza interna de la experiencia y no sus condiciones externas o su despliegue en la historia natural. El paso siguiente es el de asignar un estatuto metafísico y una necesidad lógica a una cuestión *de facto*, a un hecho material, fundiendo y confundiendo dimensiones ontológicas diferentes. Así, este crítico débil del conocimiento asignará como auténtico "sujeto" de la experiencia un ego absoluto y no un cuerpo, y como "objeto" no el contorno natural del cuerpo, sino una realidad ilimitable.

Sin embargo, el movimiento de la existencia, o las pulsiones de la experiencia, implican, por otra parte, un sentido del cambio abierto a la intuición<sup>8</sup>. El término intuición\* adquiere en Santayana un significado preciso: es la aprehensión de un objeto dado en su pura apariencia o esencia. Por definición, *cualquier cosa dada a la intuición es mera apariencia\**. El escepticismo total podría hacer de la apariencia dada la única realidad, con el único requisito de conservarla tal como es, reservándola para el solipsismo del momento presente. Otra concepción, sin embargo, podría hacer de la apariencia un fenómeno o presentación de la auténtica realidad que permanece oculta

---

<sup>8</sup> Adelantamos una definición de esta noción procedente de un capítulo que Santayana le dedica expresamente en *The Realm of Spirit*: "By intuition, the reader will perceive, I do not mean divination, or a miraculous way of discovering that which sense and intellect cannot disclose. On the contrary, by intuition I mean the direct and obvious possession of the apparent, without commitments of any sort about its truth, significance, or material existence. The deliverance of intuition is some pure essence." (RB-RS, 646) Más adelante, en la fase del regreso escéptico, abordaremos en un apartado el papel de la intuición en la epistemología crítica del conocimiento de Santayana. (véase más adelante en este capítulo el apartado 1.2.1.: "El arte de la intuición").

por el velo de tales apariencias. En el primer caso, el del escepticismo, el cambio ilusorio sería un cambio real. En ese caso, "actual change, if it is to be known at all, must be know by belief and not by intuition. Doubt is accordingly always possible regarding the existence of actual change." (SAF, 26) En la segunda alternativa, el cambio, anterior a la intuición, debe haber sido real e independiente de ella. De ahí que Santayana avance un paso más, afirmando que

The intuition of change is more direct and more imperious than any other. But belief in change, as I found just now, asserts that before this intuition of change arose the first term of that change had occurred separately. This no intuition of change can prove. (...) Many solemn if not serious philosophers have actually maintained that this irresistible assertion is false, and that all diversity and change are illusions. In denying time, multiplicity, and motion, their theory has harked back -and it is no mean feat of concentration- almost to the infancy of thought, and reversed the whole life of reason. (SAF, 27)

Esta suspensión casi vital, esta retracción "*mística*" de todas las creencias para la vida, se ha defendido para sostener la imposibilidad del cambio, porque su idea resulta incoherente. Pero la negación del cambio puede descansar en fundamentos más profundos, como el temor mismo de afirmar el cambio. Sin embargo, al fin y al cabo, el espíritu de Heráclito que sólo contempla el fluir, podría ser tan constante como el de Parménides, que sólo ve la permanencia. Si, además, la filosofía de Heráclito fuera la única en el mundo, no habría cambio en el mundo de la filosofía. (SAF, 29-30)

Así pues, una vez abandonada la creencia en un pasado y en un futuro más allá del presente, se pierde la urgencia de los movimiento reales. Ya no se parece vivir en un mundo cambiante, sino que delante de mí, contenida en mi inmutabilidad, actúa la ilusión del cambio. De esta forma, "this pictured change is a particular quality of being, as in pain or a sustained note, not a passage form one quality of being to another." (SAF, 30)

El caso del místico, en contraste con el del escéptico, es ilustrativo. El místico, queriendo abandonar las ilusiones del mundo, acaba siendo víctima de su propia ilusión



al negar el mundo natural en favor de una realidad inmutable, permanente y absoluta. La especulación mística, guiada sin duda por el "amor a la seguridad" (SAF, 33), no se da cuenta de que la realidad que afirma no es sino el producto de un momento enajenado que en su solipsismo se concibe a sí mismo como absoluto. Aquí el místico, que odia tanto las ilusiones, acaba él mismo cercado y víctima de una ilusión.

En este punto, y en un nuevo tramo o asalto de su incursión o *"methodos"*, Santayana arroja luz sobre un aspecto definitivo en el discurso de su filosofía en general, anunciando de paso avances importantes en su exploración ontológica en concreto. En la arena del *"escepticismo final"* ("ultimate scepticism"), comparece de manera más clara el sentido de la *"realidad"*\*, un sentido que gana mayor comprensión complicándolo (haciéndolo cómplice y complejo), co-implicándolo, con su antónimo *"apariencia"*\*, (que encuentran su paralelismo epistémico y hermenéutico en la dicotomía *"desilusión"/"ilusión"*). Estas nociones que ya deben comenzar a resultarnos familiares, juegan un papel crucial en la gramática del conocimiento que Santayana está empleando como los *signos de un mapa que nos facilitan la exploración del territorio* una vez aceptadas las convenciones y las medidas (las escalas) que le dan forma. *Santayana se pregunta mayeuticamente sobre la naturaleza de la realidad, pero lejos de proporcionar una respuesta unívoca, la suya es una respuesta que, elaborada desde su gramática, opción o registro filosófico, y aun a riesgo de prestarse a equívocos, acaba siendo plural y diversa, compleja y creativa; lejos de la ortodoxia o academicismo de su tiempo, además, resulta asombrosamente novedosa y avant la lettre examinada desde una óptica de algunos de los intereses, talentos y preocupaciones contemporáneas.*

What is reality? As I should like to use this term, reality is being of any sort. If it means character or essence, illusions have it as much as substance, and more richly. If it means substance, then sceptical concentration upon inner experience, or ecstatic abstraction, seems to me the last place in which we should look for it. The immediate and the visionary are at the opposite pole from substance; they are on the surface or, if you like, at the top; whereas substance if it is anywhere is at the bottom. The realm of immediate illusion is as real as any other, and very attractive; many would wish it to be the only

reality, and hate substance; but if substance exists (which I am not yet ready to assert) they have no reason to hate it, since it is the basis of those immediate feelings which fill them with satisfaction. Finally, if reality means existence, certainly the mystic and his meditation may exist, but no more truly than any other natural fact... (SAF, 33-34)

Este es, en síntesis, el cuadro o perspectiva que Santayana ofrece de la realidad. Una noción, o una opción, que se constituye en paradigma de lo que Waissmann denomina "textura abierta" (véase más adelante, en el apartado correspondiente al "Reino de la Materia") En efecto, el uso del término "*realidad*"\* en Santayana es abierto y múltiple. La realidad es una y es muchas: es una porque "es", y es muchas porque se predica de cualquier especie de ser. (En el orden cosmológico, y atendiendo a esta multiplicidad óptica, podría decirse que el universo es "di-verso" o "multi-verso"). La realidad no se reduce a ser esencia, sustancia, ilusión o existencia, sino que comprende todas esas esferas conformando regiones ontológicas distintas, aunque no separadas o inconexas. La realidad, desde este singular enfoque, no responde a la imagen clásica del "espejo de la naturaleza", del que somos un fiel reflejo<sup>9</sup>. Más bien, aplicando la misma cualidad de la palabra que la nombra,

---

<sup>9</sup> Ya hemos aludido al préstamo de esta metáfora a partir de la obra de Rorty. Para nuestro contexto puede ser pertinente añadir los siguientes párrafos: "La imagen del Espejo de la Naturaleza - un espejo que se ve con más facilidad y certeza que lo que refleja- sugiere, y está sugerida por, la imagen de la filosofía" en cuanto que "búsqueda platónica, de esa clase especial de certeza asociada con la percepción visual" (p. 171) Más adelante apunta: "En la periferia de la historia de la filosofía moderna, aparecen figuras que, sin llegar a formar una "tradición" se parecen entre sí por su desconfianza ante la idea de que la esencia del hombre es ser un conocedor de esencias. Pertenecen a esa categoría Goethe, Kierkegaard, Santayana, W. James, Dewey, el segundo Wittgenstein, y el segundo Heidegger. Muchas veces se les acusa de relativismo o de cinismo (...) Han mantenido con vida la sensación historicista de que la "superstición" ha sido el triunfo de la razón del pasado siglo, así como la sensación relativista de que el último vocabulario, tomado del descubrimiento científico más reciente, quizá no exprese representaciones privilegiadas de las esencias, sino que sea simplemente uno más del infinito vocabulario en que se puede describir el mundo." (p. 332) Cfr.: RORTY, R.: op. cit. Herbert Read, por su parte, en un interesante libro sobre el papel de las "imágenes eidéticas" en el desarrollo del arte, atribuye a Leonardo un precepto que habría de provocar no pocos equívocos: "Mantener el espejo ante la naturaleza". "Se habría podido hacer del espejo una imagen de la conciencia pura, pero sólo metafóricamente hablando. Esta aplicación literal del espejo representa una corrupción de la conciencia porque ésta no es tan mecánicamente comprensiva." (p. 155) "Pero la verdadera objeción al precepto de Leonardo se deriva del hecho de que la conciencia no es nunca simplemente visual: es una experiencia sensible total en la que se hallan combinadas respuestas sensoriales de una compleja diversidad." (p. 156) Más adelante, "la metáfora del espejo sería sustituida, durante el período romántico, por otras metáforas más apropiadas -la fuente de Coleridge, la lámpara de Hazlitt-, pero ninguna metáfora es realmente adecuada para el proceso artístico. El arte mismo es una actividad

*la realidad se muestra como una textura o un texto abierto, cuya lectura, por esa misma razón, no puede ser literal, sino que ofrece múltiples interpretaciones: tantas, diríamos, como lectores que se aproximan a sus signos.* Las consecuencias epistemológicas que de aquí se derivan son cruciales. Para nuestro propósito presente, sólo adelantaremos que *nuestro conocimiento de la naturaleza de las cosas no puede ser, según hemos visto, directo o literal, sino indirecto o simbólico.* No espejamos la realidad ni ésta a nosotros, más bien la conformamos al tiempo que nos conforma: interpeándola, la interpretamos y nos interpreta.

Pero todos estos temas, merodeos o tientos especulativos, no siempre aparecen claros al "espíritu animal" (SAF, 34) que considera erróneamente sus datos como hechos o como signos de hechos, cayendo en presunciones imprudentes, y aquí se retoman las "dudas sobre el cambio"; al postular el tiempo y el cambio, ninguno de esos objetos o hechos es un dato en que pueda apoyarse el escéptico. Es cierto, pues la existencia o el hecho no puede ser un dato, porque la existencia involucra relaciones externas y un flujo real (no meramente ilusorio); un dato, por el contrario, no es afectado por relaciones externas, y debe ser aprehendido por la intuición, siendo una imagen pura ilusoria, insustancial e intemporal. Volviendo al caso del místico, podemos decir, desde aquí, que se equivoca cuando afirma la existencia de ese objeto inmediato, de ese dato ideal e inefable, al que consagra su vida y se confía.

De forma inversa al místico, que inicia su "*fuga mundi*" con el objeto de abrazar al Ser absoluto, el sujeto escéptico comienza su empresa introduciéndose "*in media res*", pero a medida que avanza en su camino, el mundo alrededor se le desvanece, como si fuera un espectáculo de luces artificiales, como si estuviera tejido de la misma materia del sueño.

---

metafórica, que encuentra (más que busca) símbolos nuevos para significar áreas nuevas de la sensibilidad." (pp. 159-160) READ, H. (1985): *Imágen e Idea*. México: FCE (1a ed. en 1955).

1.1.4. Nada dado existe.

Hemos llegado así al último paso del escepticismo y al más radical. Este estadio

... will lead me to deny existence to any datum, whatever it may be; and as the datum, by hypothesis, is the whole of what solicits my attention at any moment, I shall deny the existence of everything, and abolish that category of thought altogether. If I could not do this, I should be a tyro in scepticism. (SAF, 35)

La creencia en la existencia\* de cualquier cosa resulta totalmente imposible de probar y se apoya en las demandas irracionales de la vida<sup>10</sup>. Mientras niego la existencia, claro está, existo. Pero se trata, en la empresa o andadura crítica que Santayana se ha propuesto llevar a cabo, de desterrar cualquier creencia que sea meramente una creencia, hasta alcanzar, por reducción, la naturaleza desnuda del dato, al que puedo contemplar sin creencia alguna. El dato no debe ser, por otra parte, hipostasiado, es decir, no se le deben conceder o atribuir relaciones que no le sean propias e internas, no debe ser reificado, "adorándolo como a un ídolo o cosa". Santayana subraya que en el sentido de la existencia se encuentra algo más que el carácter obvio de aquello que se afirma que existe. Tal complemento no puede ser ni un rasgo, ni la misma constitución del dato o del objeto, puesta que la existencia comporta relaciones externas. El complemento que se añade al dato, cuando se afirma

---

<sup>10</sup> La crítica de Russell a esta afirmación no es del todo injusta. Russell señala que el que la creencia en la existencia sea incapaz de prueba, es obvio para todo aquel que no acepte el argumento ontológico, puesto que una conclusión no puede afirmar existencia a menos que haya una aserción de existencia entre las premisas. No es este el problema. "But to call an unproved premiss "irrational" is hardly warranted. All unproved beliefs are, to begin with, mere expressions of animal faith, but the problem of theory of knowledge is some way of selecting some of these as more worthy of credence than others. This cannot be done by ultimate scepticism, which rejects them all, nor by animal faith, which accepts them all." RUSSELL, B.: "The Philosophy of Santayana", en el vol. PGS, 461. Lo que Russell está reclamando, en definitiva, es algún principio intermedio entre la fe animal y el escepticismo completo. En Santayana, la mediación entre un extremo y otro del "methodos" o camino epistemológico vendría dada hermenéuticamente por la constitución de sentido desde una *dimensión simbólica*. Más adelante, se verá con mayor claridad como este abismo queda salvado a partir de la misma definición de conocimiento como fe animal mediada por símbolos. Esta *dimensión simbólica*, que en Santayana adquiere relieves determinantes para la comprensión de toda su filosofía, parece haber sido obviada en la mayoría de análisis al uso. Uno de los propósitos de este estudio es precisamente poner el acento o el énfasis necesario para recuperar este aspecto esencial del pensamiento de Santayana.

su existencia, no es sino la experiencia del mismo, el asalto de ese ser "aquí y ahora".

Expresado con un acento que podría calificarse de dionisíaco, para Santayana

The sense of existence evidently belongs to the intoxication, to the "Rausch", of existence itself; it is the strain of life within me, prior to all intuition, that in its precipitation and terror, passing as it continually must from one untenable condition to another, stretches my attention absurdly over what is not given, over the lost and the unattained, the before and after which are wrapped in darkness, and confuses my breathless apprehension of the clear presence of all I can ever truly behold. (SAF, 38)

*Frente a la apariencia o aparición del dato, la existencia, en su embriaguez y presencia aturdidora, es siempre un hecho abierto a la duda. La naturaleza del dato, descansa, en contraposición, en su propia categoría. Su apariencia no es un evento, ni su presencia una experiencia, puesto que no hay un mundo circundante en el que pueda surgir ni un espíritu que lo atrape.*

El sujeto escéptico no quiere, todavía, estar "intoxicado", "embriagado" por la existencia, por ello se ha retirado "into the intuition of a surface form, without roots, without origin or environment, without a seat or a locus; a little universe, an immaterial absolute theme, rejoicing merely in its own quality." (SAF, 39) Este tema aparece oportunamente como un oasis que lo libera momentáneamente del espejismo de la existencia en el árido desierto del escepticismo del que, con dificultades, intenta escapar.

En su último extremo, pues, el escepticismo puede llegar a negar la realidad de todos los hechos. Pero "such a sceptical dogma would certainly be false, because this dogma itself would have to be entertained, and that event would be a fact and an existence." (SAF, 40) Con todo, *el escepticismo último cumple perfectamente su función como un santuario contra las ilusiones más groseras.* (SAF, 41)

En un artículo dedicado precisamente al escepticismo de Santayana, el crítico Sidney Gross le atribuye la tesis de que la posibilidad del conocimiento humano puede

ser fundada sobre un escepticismo antecedente si éste es llevado lo suficientemente lejos. Discrepando de la opinión de Gross, no parece que éste fuera el propósito que animara a Santayana en su incursión escéptica. Recordemos que Santayana, por el contrario, declara desde el principio su simpatía hacia los prejuicios y opiniones de la humanidad, mal expresados, pero bien fundados (SAF, iii) Gross mantiene, además, contra la supuesta tesis de Santayana, que su escepticismo más bien ahoga que garantiza la posibilidad del conocimiento. "Santayana's scepticism -dice Gross- was initiated as an attempt to discover the indubitable first principles of man knowledge; the end result turned out to be anything but that what was anticipated."<sup>11</sup> Pero Santayana, contra el parecer de Gross, ya había declarado explícitamente que no hay primeros principios del razonamiento:

... respect of first principles of discourse. They can never be discovered, if discovered at all, until they have been long taken for granted, and employed in the very investigation which reveals them. (...) And it is not by deduction from the first principles, arbitrarily chosen, that human reasoning usually proceeds, but by loose habits of mental evocation which such principles at best may exhibit afterwards in an idealised form. (SAF, 2)

*El escepticismo de Santayana no persigue una certeza absoluta ni un fundamento del conocimiento, pues reconoce desde el principio que tales pretensiones están abocadas al fracaso. La búsqueda o indagación del ejercicio escéptico se dirige más bien a alcanzar una cierta perspectiva o visión, un ángulo o posición más distanciada, pero por ello mismo más amplia, más justa y más crítica de la realidad. Por eso el ejercicio que Santayana profesa gira siempre alrededor de la noción de "existencia"\*, que queda en las antípodas de ser un hecho indubitable. El termino "existencia" designa, en la acepción más laxa del vocabulario de Santayana, un ser en flujo determinado por relaciones externas. (SAF, 42)<sup>12</sup> Sin embargo, la exploración*

---

<sup>11</sup> GROSS, Sidney: "The Scepticism of George Santayana", *Epistemology*, II (XVIII), 1969, 14.

<sup>12</sup> Aquí Santayana deja asomar su tendencia o inclinación nominalista. "The term existence is only a name. In using it I am merely pointing out to the reader, as if a gesture, what this word designates in my habits of speeches, as if in saying Caesar I pointed to my dog, less someone should suppose I meant the Roman emperor." Aunque para Santayana finalmente queda claro que "el nombre de la cosa"

de la región de la existencia sólo está abierta a la fe animal, y por lo tanto no es lo que más concierne al sujeto escéptico en el estadio en el que ahora se encuentra. El escéptico se retrotraerá, en cambio, de entre el abanico de posibles temas o mundos que se le ofrecen, al objeto inmediato, al dato, que no ha de confundir con el ámbito de la existencia. Pues, en el siguiente tramo de su *pathos* o camino epistemológico, aun le tienta preguntarse

Is not the obvious, he might ask, the truly existent? Yet the obvious is only the apparent; and this in both senses of this ambiguous word. The datum is apparent in the sense of being self-evident and luminous; and it is apparent also in the sense of merely appearing and being unsubstantial. (SAF, 43)

Pero la apariencia, en su puro aparecer y comparecer, no permite otro testimonio más que el de sí misma, de su única presencia, sin referencia a cualquier evento o realidad exterior. Desde aquí, una conclusión que en principio puede parecer paradójica se sigue inmediatamente:

...that the datum exists is unmeaning, and if insisted upon is false. That which exists is the fact that the datum is given at that particular moment and crisis in the universe; the intuition, not the datum, is the fact which occurs; and this fact, if known at all, must be asserted at some other moment by an adventurous belief which may be true or false. That which is certain and given, on the contrary, is something of which existence cannot be predicated, and which, until it is used as a description of something else, cannot be either false or true. (SAF, 45)

Así pues, Santayana acaba sosteniendo que para que una cosa exista no es necesaria ni suficiente su presencia en la conciencia\*. Si lo fuera, entonces todo lo mencionable existiría y lo no-existente no podría ser pensado.

---

no es la cosa, que la realidad no es (solamente) aquello que la describe, que el mapa no es el territorio: "The Roman emperor, the dog, and the sound Caesar are all indefinable; but they might be described more particularly, by using other indicative and indefinable names, to mark their characteristics or the events in which they figured. So the whole realm of being which I point to when I say existence might be described more fully". (SAF, 42)

Desde el punto de vista del conocimiento, y atendiendo a la propuesta de Santayana, la palabra "*existencia*"\* designa no los datos de la intuición, no lo que es dado, sino aquellos eventos y hechos que presuntamente suceden en la naturaleza. Estos eventos incluirían, por una parte, instancias de la conciencia, como penas y placeres, la experiencia recordada y el razonamiento moral; y por otra, las cosas físicas que tienen una relación trascendente con los datos de la intuición que, se cree, pueden ser usados como sus signos.

Si la existencia son eventos y no datos, al sujeto escéptico le seguirá pareciendo dudosa, puesto que nunca puede ser dada en la intuición, sino en relaciones contingentes y variables; el dato, por el contrario, no puede sufrir mutación ni adquirir nuevas relaciones, esto es, no puede existir.

De este modo, *la postura y la apuesta final del sujeto escéptico es la aseveración radical de que "nada dado existe"*. Tal posición, además, viene avalada por la autoridad de muchos filósofos a los que se considera ortodoxos, y a la que Santayana no duda en apelar, en nuevo salto o asalto de su itinerario, "to remind me perpetually that all alleged knowledge of matters of fact is faith only, and that an existing world, whatever form it may choose to wear, is intrinsically a questionable and arbitrary thing." (SAF, 49)

Queda así anunciado, de paso, lo que será su *programa de vuelta del escepticismo*, tras la dura travesía por un desierto poblado de espejismos y "*pasos en falso en la filosofía*". El propósito de Santayana en este sentido, en este "cambio de sentido" o giro metodológico, es introducir, a modo de jalones en el camino, algunos "dogmas compensatorios" (SAF, 49), atribuyendo existencia a un fluir de eventos naturales que no pueden ser nunca datos de la intuición, sino sólo objetos de una creencia que se arriesga instintivamente.

La defensa más sincera de la no-existencia de todo lo dado, la atribuye Santayana a *los hindúes*, dando muestras de una tal erudición y capacidad de



discernimiento comparativo y crítico de la filosofía oriental, que representa toda una lección ante tanta interpretación burda y confusa, exótica y esotérica del pensamiento oriental en la actualidad, un pensamiento la mayor parte de las veces mal entendido y banalizado por una "moda" que, bajo un supuesto afán de acercamiento y comprensión entre culturas, no hace sino encubrir una colonización y distorsión salvaje del fenómeno. Aquí, como en otros aspectos, Santayana proporciona una muestra clara de ser un adelantado, anticipando en su filosofía algunos de los motivos que son objeto de preocupación y de interés en nuestra época. Para Santayana los hindúes afirman, esencialmente, que "la vida es sueño" (SAF, 51) y que todos los eventos de la experiencia son ilusiones forjadas por nuestra ignorancia y autoengaño<sup>13</sup>. Santayana ilustra esta postura con la siguiente analogía: a él -dice- le gusta el teatro, no porque no pueda percibir que la obra es una ficción, sino precisamente porque así la recibe y la percibe, y sería detestable si pensara que es un hecho. Así es también la naturaleza de la interminable comedia de la experiencia. Al afirmar la no-existencia del dato o de lo dado, los hindúes liberan al espíritu de la *idolatría*, al tiempo que liberan de la limitación al reino del espíritu (que es el de la intuición) "because if nothing that appears exists, anything may appear without the labour and expense of existing". (SAF, 55)

Los *filósofos europeos*, generalmente, han sido empiristas al considerar las apariencias como constituyentes de las sustancias, suponiendo de manera supersticiosa que las imágenes que veían eran sustancias o al menos visiones imperfectas de originales que se les parecían.

Los *idealistas modernos*, por su parte, han dado cuenta de que una apariencia

---

<sup>13</sup> No nos resistimos a anotar el siguiente párrafo de Santayana, que contiene alguna clave interesante para resaltar el acento hermenéutico de su pensamiento y alguna de las orientaciones metadiscursivas que de cuando en cuando gusta de introducir al hilo, o al filo, como acotaciones en los márgenes, de sus reflexiones: "It would be rash, across the chasm of language and tradition that separates me from the indians, to accuse their formidable systems of self-contradiction. Truth and reality are words which, in the mouths of prophets, have often a eulogistic rather than a scientific force." (SAF, 51)

real no puede ser una parte de una sustancia que no aparece. Más bien, lo que existe "is a life, discourse itself, the voluminous adventures of the mind in its wholeness." (SAF, 57)

Los *empiristas*, en cambio, buscan reducir el objeto a datos particulares y atribuir existencia a cada una de las partes tomadas separadamente. No perciben que estos datos son sólo símbolos o palabras usadas para expresar "las crisis de su carrera práctica." Pero, entonces,

if anything, therefore, exists at all when an appearance arises, this existence is not the unit that appears, but either a material fact presenting such an appearance, though constituted by many other relations, or else an actual intuition evoking, creating, or dreaming that non-existent unit. (SAF, 58)

En cuanto a *los trascendentalistas*, están seguros de que el conocimiento es todo, "not because they presume that everything is known, but precisely because they see that there is nothing to know." Esto es, "if anything existed actually, or if there was any independent truth, it would be unknowable, as these voracious thinkers conceive knowledge." (SAF, 60) En sus aspectos fundamentales, el trascendentalismo se muestra de acuerdo con los sistemas hindúes al mantener la ilusión de que los objetos dados existen, sin tener ella misma existencia. Para el trascendentalismo total la única realidad cognoscible es irreal, porque es aparente y toda otra realidad es irreal porque es incognoscible. Dicho en otros términos:

Nothing existent can appear, and nothing specious can exist. An apparition is a thought, its whole life is but mine in thinking it; and whatever monition or significance I may attribute to its presence, it can never be anything but the specious thing it is. In the routine of animal life, an appearance may be normal or abnormal, and animal faith or practical intellect may interpret it in a way practically right or wrong; but in itself every appearance, just because it is an appearance, is an illusion. (SAF, 63)

La contemplación de tales datos o apariencias, suspendida toda referencia práctica, nos haría ver que ya no son cognitivamente ilusiones, porque no sugerirían

ninguna existencia; al mismo tiempo, un hombre práctico podría considerarlos ilusiones por la misma razón, porque estarían libres de error a costa de estar vacíos de verdad.

La reflexión trascendental emprendida por Santayana establecía una vuelta a la experiencia inmediata y surgía como un reto a todo dogmatismo; y tendía, por lo tanto, a negar la sustancia e incluso la existencia, de manera que no quedara nada excepto *la pasajera apariencia o la apariencia de algo pasajero*. En The Realm of Matter, el segundo de "los reinos del Ser", Santayana recapitula los pasos y direcciones emprendidas en su investigación trascendental, tal como aquí la venimos exponiendo, de este modo:

In Scepticism and Animal Faith I have considered the transcendental motives which oblige me to believe in substance. The belief must always remain an assumption, but one without which an active and intelligent creature cannot honestly act or think. Transcendentalism has two phases or movements -the sceptical one retreating to the immediate, and the assertive one by which objects of beliefs are defined and marshalled, of such a character and in such an order as intelligent action demands. (...) Thus the faith that posits and describes a world is just as transcendental as the criticism which reduces that world to an appearance or a fiction. If so many transcendental philosophers stop at the negative pole, this arrest is not a sign of profundity in them, but of weakness. (RB-RM, 200-201)<sup>14</sup>

Lo que Santayana está proponiendo, en definitiva, no es sino una aplicación de una filosofía del "como si" a sus propios temas<sup>15</sup>, que actuaría como *punte entre el*

---

<sup>14</sup> Como dice Sprigge, en una postura que reconoce similar a la de Santayana: "The question then arises as to what sort of thing the ordinary man does instinctively posit (...) We may, on reflection, criticize our instinctively posits, but we must even then rely on some beliefs which we just accept because they arise so forcefully that it would be hypocrisy to pretend that we did not have them." SPRIGGE, T. L. S. (1970): Facts, Words and Beliefs. Londres: Routledge & Kegan, 50-51.

<sup>15</sup> ... "although this antecedent scepticism has established that belief in existence is ungrounded, Santayana adopts the same "as-if" attitude in accepting existence as he did in rejecting solipsism of the present moment." Gross, S. A., op. cit., 55. Howgate, por su parte, comparando las filosofías de Hume y de Santayana, observa: "He would even follow the paradoxical Scotthman when, after obliterating the real world, he proceeds to live and love as if the real world existed." HOWGATE, H. G.: op. cit, 247.

*polo escéptico o negativo y el polo afirmativo o profesión de fe animal*, salvando el quiasmo señalado por Russell y cumpliendo su demanda de un principio intermedio entre ambos términos. La pérdida provisional de la fe o la llamada al escepticismo metodológico no cumple en Santayana el objetivo de desterrar a las ideas. Al contrario, *la duda (surgida de la crítica a la convención o del conflicto entre los dogmas), sirve como acicate en la reflexión y aviva la imaginación, el pensamiento creativo, proporcionando al espectáculo de las cosas cierto humor y desprendimiento*. Con frecuencia, al decir de Santayana, las filosofías más escépticas son las más ricas, porque el espíritu no está atado y se extiende a su gusto "por la espesura del ser."

Si, además, como afirma Santayana, la percepción\* es fe\*, entonces una mayor o más lúcida percepción puede extender esta fe o reformarla, pero no puede retractarla. Aunque el escéptico, de entrada, ha renunciado voluntariamente a la fe, es preciso reconocer que

scepticism is an exercise, not a life: it is a discipline fit to purify the mind of prejudice and render it all the more apt, when the time comes, to believe and to act wisely. (...) Scepticism is the chastity of the intellect, and it is shameful to surrender it too soon or to the first comer: there is nobility in preserving it coolly and proudly through a long youth, until at last, in the ripeness of instinct and discretion, it can be safely exchanged for fidelity and happiness. (SAF, 69-70)

Entre tanto, y como consecuencia de haber llevado hasta el final su duda metódica, de haber transitado el *pathos* o *methodos* de la duda, el sujeto escéptico se encuentra en presencia de objetos más certeros y luminosos que los hechos con los que tropieza en su trayectoria. Suspendido ese conocimiento de hechos presuntos y transitivos, esa forma de creencia, el escepticismo cede su lugar a la intuición de ideas, permitiendo, en un nuevo tramo o avance del itinerario, el descubrimiento y la comparecencia de la esencia\*. En el respiro que sus trabajos le dejan, y sin otro negocio en la mente más que el ocio que solo se preocupa de sí mismo, la acción\* ha dado paso a la contemplación\*: residencia provisional en el periplo o pasaje escéptico. Aquí, desde esta cima o este valle alcanzado, el escéptico se detiene para dar cuenta

y razón del camino recorrido, y para divisar un paisaje que asoma brillando con intensidad.

### 1.1.5. El temor de la ilusión.

Ahora ya podemos recapitular y preguntarnos que es lo que nos ha conducido a tan extraño recorrido escéptico. Y la respuesta, en su raíz, nos revela que el motivo que lleva al sujeto a adoptar la dirección del escepticismo procede de un temor profundo: el temor de la ilusión\*. *El miedo a la ilusión es lo que ha arrancado literalmente al espíritu del refugio en el que creía hallar su seguridad y su solaz, haciendo estallar el edificio dogmático de las creencias sobre las que se asentaba, dejando a ese espíritu que lo habitaba como un fantasma en una caverna platónica, desnudo y sólo, pero a la vez liberándolo y reconciliándolo con el mundo que pretendía negar.*

Lejos del falso refugio de sus opiniones dogmáticas, el sujeto escéptico encuentra en una auténtica *encrucijada*, con tres caminos alternativos para alejarse definitivamente del temor de la ilusión, de los velos de Maya. Vale la pena aproximarnos a estas opciones tal cual las expone Santayana:

One is death, in which illusion vanishes and is forgotten; but although anxiety about error, and even positive error, are thus destroyed, no solution is offered to the previous doubt: no explanation of what could have called forth that illusion or what could have dissipated it. Another way out is by correcting the error, and substituting a new belief for it: but while in animal life this is the satisfying solution, and the old habit of dogmatism may be resumed in consequence without practical inconvenience, speculatively the case is not at all advanced; because no criterion of truth is afforded except custom, comfort, and the accidental absent of doubt; and what is absent by chance may return at any time unbidden. The third way, at which I have now arrived, is to entertain the illusion without succumbing to it, accepting it openly as an illusion, and forbidding it to claim any sort of being but that which it obviously has; and then, whether it profits me or not, it will not deceive me. (SAF, 72-



73)<sup>16</sup>

Santayana rechaza primero la muerte, y después la corrección de errores como vías parciales o impracticables para desterrar el temor de la ilusión. Tras la negativa ante estas dos opciones, la alternativa propuesta, el sendero que Santayana ha elegido como modo de vida y de conocimiento renuncia a la pretensión de erradicar totalmente la ilusión<sup>17</sup>. No es objetivo del sujeto escéptico la lucha frontal contra ésta, contra la ilusión en su más negativa presencia -como un *Quijote* arremetiendo contra molinos de viento-, sino presentar batalla al temor que ésta sugiere y despierta -el temor de que los molinos sean gigantes enemigos de verdad. *No se trata entonces de eliminar la idea de que haya molinos, o si se prefiere castillos en el aire, sino el temor de que tales imágenes constituyan una amenaza real para el espíritu que las concita, para el sujeto que las concibe. Se seguirá manteniendo la ilusión, pero devolviéndola a su justo lugar, a su terreno propio: a la región ingrávida e inexistente a la que pertenece y de donde surgió: el reino de las esencias.* El escéptico, en ese momento, ante la aparición y apariencia de una visión de ese tipo, no andará ya más confundido por una "creencia salvaje". Las dudas que le asaltaron y la renuncia cognitiva a la que fue sometido se compensan y se recompensan por *un modo de certeza: la imagen es tomada por una*

---

<sup>16</sup> W. G. Arnett caracteriza a la filosofía de Santayana, en términos generales, como "la filosofía de la desilusión última", comprendiendo tales términos el papel de la filosofía como reconocimiento de la "ilusión inevitable" que subyace a toda versión de la experiencia y del conocimiento. Cfr. ARNETT, W. G.: "Ultimate Disillusion and Philosophic Truth", *Revue Internationale de Philosophie*, XVII, 1963, 7 y ss. El mismo autor tematiza nuevamente este aspecto en el último capítulo de su obra monográfica *George Santayana*. Nueva York: Twaine Publishers, 1968, 140 y ss.

<sup>17</sup> Una vez más, no podemos estar de acuerdo con Butler cuando declara: "If scepticism "is an exercise, not a life", neither is the mute meditation of an essence a way of life. Life involves action, events, expectation and memory." BUTLER, R.: *The Mind of Santayana*, 70. Cuando Santayana afirma que el escepticismo es un ejercicio quiere decir que es un camino o *methodos*, un rodeo necesario pero transitorio, no un resultado, una meta o una conclusión, adoptados como una asunción vital. El escepticismo, frente a las esencias, no posee estatuto ontológico alguno, es una estrategia epistemológica, valiosa, pero no definitiva, exclusiva o radical. Para Santayana, la vía de las esencias junto con la de las creencias forma parte integral y sustantiva de la vida, y si la primera no es una vida propiamente, constituye una "meta-vida", al hacer del mundo de la vida su propio tema de reflexión. La meditación, por otra parte y paradójicamente, no se aleja tanto de la acción en Santayana, pues, según el epigrama al que acudiremos en más de una ocasión: "there is concomitant contemplation in the midst of action whenever action is masterly" (RB-RE, 9) Estos motivos, cruciales para la comprensión del pensamiento de Santayana, se irán dilucidando en estas páginas en lo sucesivo.

*imágen, la ilusión por una ilusión.* La incursión del sujeto escéptico a través del espejismo de la existencia muestra su apertura a una nueva dimensión de la realidad, a una región de temas ideales y de apariencias. El sujeto escéptico, por fin, ha ido "más allá", a ese otro lado del espejo de la naturaleza, de por sí inexistente, alcanzando *una región o provincia infinita cuya superficie no duplica ni repite el mundo, sino que lo ensancha y lo multiplica en un racimo de realidades* (algo más o diferente de las meras posibilidades), para ser contempladas y consideradas por una mente que ha perdido todo temor de abrirse a tales perspectivas.

En los confines mismos del escepticismo, en sus puros límites, y como un último término o reducto, aparece la esencia\* que "muestra" (tan sólo como un signo, como una señal, ya que, por definición, no puede demostrar ni argumentar al ser un objeto de la intuición y de la suspensión de la intelección) "how little evidence there can be for faith of any sort, since all data are in themselves dream-data, actual in that we evolve them, like a pain, but false in that they do not otherwise exist." (RB-RS, 831)

Santayana, o el sujeto escéptico, ha llegado así al punto en que surge una paradoja de difícil resolución: el mundo, la existencia, no es aprehendido en su "realidad", en su "talidad", tal como es, porque no hay algo que sea un mostrarse tal como es, o si se prefiere, no hay algo así como una "realidad" acabada o clausurada, sino *una realidad que invita a ser re-vestida o co-creada, que invita al ser humano a participar en ella por ser "juez y parte" integrante de la misma, no un sujeto al margen, alienado y alienador de esa realidad que lo constituye y a la que constituye.* "Podríamos decir que la realidad es como un tapiz en proceso de fabricación cuyo diseño sólo se hace inteligible a medida que el tejedor añade toques de color."<sup>18</sup> *Una*

---

<sup>18</sup> La analogía está prestada del sugerente libro de Herbert Read, ya citado. Esta analogía pretende ilustrar la tesis principal del libro, que a su vez, retoma, entre otros, de Hölderlin: "En él hallamos la idea de que la función del poeta es la transmutación del mundo en palabras. La poesía es un tomar posesión de la realidad, un primer delineamiento de las fronteras de la realidad en nuestro entendimiento." (p. 12) Más adelante reitera esta teoría (p. 191) y sintetiza sus conclusiones: "El artista elabora imágenes que son las imágenes de la realidad (...). La Gran Cadena del Ser -¿qué es sino una

*realidad que se muestra horadada o atravesada por aperturas que impiden su cierre, su clausura, requiere del concurso de las apariencias, de su complicidad y complicación para devenir dinámica, cambiante, procesual. Santayana aquí no hace más que señalar la necesidad de una dialéctica -en el sentido de diálogo y gramática- entre apariencia y realidad, y la inevitabilidad de una "ambigüedad controlada" en el camino del conocimiento. En el periplo por el que nos ha venido guiando, el sujeto escéptico ha descubierto lo que los hindúes -tan familiares al pensamiento de Santayana en algunos aspectos- han dado en llamar "los velos de Maya", los estratos de la apariencia, de la ilusión. Tal descubrimiento deja siempre abierta la posibilidad de duda en nuestro conocimiento y cierra cualquier perspectiva de una certeza cognitiva absoluta, y por lo tanto, de uno fundamentos epistemológicos definitivos. De paso, nos aboca irremisiblemente a la aceptación de que "true knowledge is imperfect and demands humility." (RB-RS, 726)*

Contra los que piensan, como Munitz, que la teoría del conocimiento de Santayana no es sino

a subtle attack on science and an attempt to justify a subjective retreat to the immediacies of indubitable, eternal, and aesthetically rewarding essences while leaving science to a subsidiary, action-rewarding task of representing the "hidden" material conditions and environments of life <sup>19</sup>

---

cadena de imágenes?" Y continúa: "Si me es permitido usar una imagen, esta tesis ha representado a la conciencia humana como un pulpo de dimensiones inimaginables con tentáculos que se extienden constantemente a través de los elementos circundantes, buscando y avanzando por todos lados, sacudiéndose y contrayéndose cuando el peligro se avizora, pero dominando poco a poco su ambiente, aumentando sucesivamente el horizonte de su conocimiento y actividad. En el extremo de cada tentáculo se halla la percepción sensitiva, formadora de imágenes, del artista. Para completar la imagen, debe pensarse que nuestro monstruo sigue una dirección definida, hacia una meta no totalmente avizorada, animado por un instinto que le guía hacia una meta más plena y segura." (p. 206) Conviene señalar que Read había denunciado antes un vestigio de lo que denomina la "herejía hegeliana", esto es, "la identificación de la inteligencia humana con el razonamiento discursivo, como si se pudiera decir que Platón era "más inteligente" que Praxíteles o que Freud era "más inteligente" que Cezanne." (p.32) Todos estos motivos y razonamientos atañen o son pertinentes a un pensamiento como el de Santayana que muestra una irresistible tendencia a devenir "plástico", antes que conceptual. Otra cuestión es la consideración del filósofo como artista o como técnico o ingeniero en el terreno de la especulación.

<sup>19</sup> MUNITZ, M. K.: "Ideals and Essences in Santayana's Philosophy", en el vol. PGS, 193.



Santayana dedica precisamente un capítulo al escepticismo en su "Apología Pro Mente Sua", en el que se confirma en sus "dogmas" originales, matiza algunos de ellos y previene contra posibles interpretaciones erróneas.

En suma, el dogmatismo de Santayana viene a confirmar que en un sentido biológico o material el conocimiento es posible y al mismo tiempo relativo. Tal convicción viene avalada por su escepticismo, al señalar que *el conocimiento implica una afirmación que el espíritu debe cuestionar, mientras que la autoevidencia, o posesión contemplativa del dato, colapsa en una tautología y deja de ser conocimiento propiamente*. Una vez admitido esto, Santayana distingue tres posibles interpretaciones que pueden conducir a error:

La primera de ellas se basa en la impresión de que *escepticismo significa descreencia*. Pero la descreencia no es escéptica, es creencia en la falsedad de una aserción previa. La noción de escepticismo como descreencia tiene un origen social. Así, a los no creyentes de la religión tradicional se les calificaba de escépticos. Pero el escepticismo no puede volverse una filosofía última, porque en tal caso tendríamos que suspender toda creencia y conformarnos a un solipsismo destructivo. El escepticismo de Santayana, en definitiva, no es sino la admisión de que la "fe" es "fe", sin rebeldía alguna contra la necesidad vital de la creencia. Además, este escepticismo le permite confiarse en el sentido común y en el materialismo, y al mismo tiempo le da la llave o la clave para los reinos de la dialéctica y de la fantasía, a los que puede acceder sin ilusión (a sabiendas de que son ilusoriamente reales o realmente ilusorios).

Una segunda interpretación errónea es la que *hace del propósito del escepticismo la búsqueda desesperada de la certeza*<sup>20</sup> y el abrazo de las esencias como si fuera la última verdad, abandonando así su profesión de fe materialista. Al

---

<sup>20</sup> En este sentido, de nuevo, Munitz carga contra Santayana, incurriendo en una de las interpretaciones que éste denuncia como erróneas, cuando escribe: "Scepticism, seeking absolute certainty, finds none in any and all claims to knowledge but only in the mediate presence of some essence." Ibid., 191.

contrario, el análisis escéptico de la opinión humana, que desemboca en el *solipsismo del momento presente*, no era sino una prueba de que la demostración en asuntos de creencias es imposible, que las esencias son insustanciales y que la vida sería un mero sueño si la fe (o el intelecto) no la interpretara.

El tercer error que Santayana señala consiste en *confundir el escepticismo con el agnosticismo*. Pero los agnósticos, contrariamente a Santayana, demandaban un conocimiento literal, y pensaban que la historia o la ciencia se lo proporcionaba. "But knowledge ceases to be knowledge if taken literally." El escepticismo, más bien, considera a la ciencia y a la religión como símbolos con un mayor o menor grado de pertinencia según su aplicación. La conclusión de Santayana, desde el siguiente enunciado, no deja lugar a dudas:

We are a part of the reality, but cannot, in body or mind, be or become any other part of it. We can only think the rest and believe in it. Faith is accordingly gnostic. Only the demands for literal knowledge makes knowledge impossible. (PGS-AMS, 518)

Si nuestro conocimiento del mundo no es literal, sino simbólico, no debe extrañarnos que Santayana acabe admitiendo que "all mental discourse is more or less significant poetry". (RB, viii) La formulación de este epigrama expresa un compromiso y un desafío que nos restituye toda nuestra responsabilidad como seres humanos: de nosotros depende que el discurso con el que escribimos el mundo esté impregnado o vacío de significado.

## 1.2. FE ANIMAL.

En el capítulo anterior tuvimos ocasión de comprobar que la concepción del conocimiento de Santayana no se basa en ningún presunto fundacionalismo ni pretende la búsqueda de la certeza epistemológica absoluta. Santayana ha reconocido la existencia de límites en el conocimiento humano, compensados por la capacidad de

imaginar, de "soñar despierto" y de dar así sentido al "sin-sentido común" que comporta la existencia. Se podría decir que para Santayana o para el sujeto escéptico - en tanto que buscador de sentido- el hombre no es tanto un animal racional como un animal de significaciones, incluyendo en tan amplio término toda la gama de intenciones, intereses, trabajos, temores, hábitos y expectativas que entran en juego en la vida de una persona. El arco de la vida de la razón abarca, en definitiva, tanto el extremo de la razón como el de la vida, y la primera no es posible sin la segunda. La razón, así, no constituye una condición suficiente, aunque sí necesaria, para nuestro discernimiento de las cosas. Si el conocimiento o la creencia han de apoyarse en fundamentos indubitables, no es posible un conocimiento exhaustivo o literal que considere cuestiones de hecho existenciales (y las cuestiones esenciales, por su parte, no competen al conocimiento sino a la intuición). Tal es la conclusión a la que Santayana ha llegado hasta este momento.

Antes de proseguir, conviene insistir en una precisión que a estas alturas ya no nos puede resultar extraña. Con frecuencia, se considera que la postura de Santayana es la característica del escepticismo extremado o pirrónico, cuando su posición es más bien moderada o de corte humeano. *Lo que hace la exploración de Santayana es mostrarnos los errores y aportas de un cierto ideal de conocimiento: aquél que mantiene precisamente la teoría fundacionalista frente a una concepción más abierta y arriesgada, no fundacionalista, paradójica y no siempre fácilmente sostenible en su exposición formal. Santayana estaría dispuesto a aceptar el escepticismo como una actitud "ideal" ante la vida o como un modelo al que atenerse, pero sería verdaderamente difícil encontrar un solo caso que fuera totalmente consecuente con tan árido ideal; por ello prefiere aceptar el escepticismo, más que como una vida, como un ejercicio ante la misma, como un oficio de sinceridad ante los hechos que presenta.*

El proceso del escepticismo, entonces, es sólo una parte del sendero del conocimiento. Aquella que nos muestra el abismo (ausencia de fundamento) a nuestros pies y la soledad insoportable del sujeto que transita ese camino (el solipsista en los momentos más desesperados). La otra parte del sendero, tras el giro o cambio de

sentido, la va pergeñando, paso a paso, la "fe" o impulso vital que alienta - "manteniendo la ilusión, sin sucumbir en ella"- a proseguir la marcha hacia un horizonte de sentido, el ámbito de las esencias, desde donde se divisan el resto de provincias de la realidad.

### 1.2.1. El arte de la intuición.

El sujeto escéptico ha hecho un alto en su camino y se encuentra en una encrucijada. El mundo se le desvanece a sus pies y el único sentimiento que alienta es el de la sospecha, el único pensamiento el de la duda. Pero al término de ese pensamiento y de ese sentimiento, cuando al escéptico ya le queda más que lo puramente obvio aquí y ahora, se descubre en el umbral de la intuición, una puerta abierta que asoma al paisaje de los datos esenciales, un paisaje que de por sí conforma toda una esfera de la realidad. Aquí se detenía nuestra indagación, que se inicia nuevamente para examinar las consecuencias de tan asombroso descubrimiento.

Antes de eso, y en el siguiente tramo, Santayana se encarga de aclarar al lector las similitudes que la región eidética guarda con el platonismo, guardándose al mismo tiempo de demarcar y distinguir su reino del mundo platónico. La definición que Santayana proporciona aquí del reino de la esencia\*, anticipándose al análisis más exhaustivo de que será objeto en The Realm of Essence, es la siguiente:

It is simply the unwritten catalogue, prosaic and infinite, of all the characters possessed by such things as happen to exist, together with the characters which all different things would possess if they existed. It is the sum of mentionable objects, of terms about which, or in which, something might be said. Thus although essences have the texture and ontological status of Platonic ideas, they can lay claim to none of the cosmological, metaphysical or moral prerogatives attributed to those ideas. They are infinite in number and neutral in value.

(SAF, 77-78)<sup>21</sup>

Expuesta con una prosa brillante y de ecos casi borgianos, Santayana continúa ampliando esta primera definición, así como sus afinidades y aversiones hacia el platonismo. Así, si las ideas platónicas son selectivas, las esencias de Santayana son infinitas pues abarcan toda cualidad de ser, todo aquello que puede encontrarse. Mientras el mundo platónico, además, es el de la filosofía moral, en el reino de las esencias el bien no tiene preeminencia sobre cualquier otra esencia. Al contrario, pues "the realm of essence is a perfect democracy, where everything that is or might be has a right of citizenship." (SAF, 80)<sup>22</sup>

Santayana, a continuación, destaca la importancia del reino de la esencia en un análisis del conocimiento al señalar que las esencias son términos indispensables en la percepción de verdades y hacen posible el conocimiento transitivo. En efecto, lo que es dado, apunta Santayana, deviene un signo de lo que es buscado y una descripción oportuna de lo mismo. Así, las esencias son términos ideales, a las órdenes de "la fantasía y de los sentidos". Expresado de otra manera, "si debe haber inteligencia, lo inmediato debe ser vehicular". El proceso, sumariamente, es como sigue:

---

<sup>21</sup> Cfr. esta definición con las que Santayana proporciona en The Realm of Essence (22, 167), citadas aquí en el cap. IV: 2.2: "El ser de la esencia", y 2.4.: "Filósofos de la esencia", respectivamente.

<sup>22</sup> El tema del platonismo, amplio y sugerente como es en Santayana, encontrará aquí un tratamiento inevitablemente limitado desde una lectura selectiva como la que intenta llevar a cabo este trabajo. Si en éste se hace más hincapié en la influencia de una figura como la de Aristóteles, se debe precisamente a que Santayana también expresa reiteradamente una deuda con su filosofía, pero en cambio no recibe tanta atención por parte de la crítica hacia este aspecto de su filosofía. El platonismo de Santayana es abordado, entre otros, en artículos importantes como: HARRINGTON, K. W.: "Santayana and the Humanist on Plato", Philosophy and Phenomenological Research, v. XVIII, n. 1, sept. 1977. Algunas referencias se encuentran en SULLIVAN, C. J.: "Santayana's Philosophical Inheritance", en el volumen de Schilpp (PGS), 68-79; también en CORY, D.: "Some Observations on the Philosophy of Santayana", en el mismo volumen (PGS), 101-103, etc. La opinión de Santayana respecto al platonismo encuentra su mejor exposición en un coetáneo suyo: "Platón se vió forzado a instrumentalizarlo (este Mundo de Ideas) para fines terrenales, extrayéndole lecciones políticas y morales; y ésto se lo ha reprochado Santayana, que lo encuentra ignorante de la naturaleza de la "vida espiritual", para la que basta la desinteresada contemplación de las esencias, en la que no hay preferencias y se halla "desintoxicada" de los valores (...) que absorben nuestra vida en tanto criaturas activas y temporales." LOVEJOY, A. O. (1983): La Gran Cadena del Ser. Barcelona: Icaria, 50-51.

Essences are ideal terms at the command of fancy at the command of fancy and of the senses (whose data are fancies) as words are at the command of a ready tongue. If thought arises at all, it must think something after some fashion; and the essences it evokes in intuition enable it to imagine, to assert, and perhaps truly to know something about what is not itself nor its own condition; some existing thing or removed event which would otherwise run on blindly in its own medium (...) But when the animate body responds to circumstances and is sensitive, in various unprecedented ways, to their variations, it acquires a whole sensuous vocabulary in which to describe them, colours, sounds, shapes, sizes, excellences, and defects being parts of speech in its grammar. (...) The toy of sense becomes the currency of commerce; ideas, which were only echoes of facts, serve as symbols for them. Thus intuition of essences first enables the mind to say something about anything, to think of what is not given, and to be mind at all. (SAF, 81-82)

De forma que, concluye Santayana, el descubrimiento de la esencia es de gran utilidad para justificar las nociones de inteligencia y de conocimiento, mostrando como la trascendencia de lo actual es posible para el espíritu animal: la esencia dada actúa normalmente como signo verdadero del objeto que ocupa la atención animal cuando tal esencia hace su aparición. Y *el reino de la esencia, así, conforma una peculiar gramática de simbolismos y dialectos, mediante la cual nos es posible interpretar la naturaleza*, al aplicar el "arte-facto" de la intuición (a la que Santayana caracteriza, en alguna ocasión, como poesía en acción).

La noción de esencia, además, evita al filósofo algunos problemas concernientes a las diferencias entre las sensaciones y las ideas, los particulares y los universales, lo abstracto y lo concreto. En la esfera de las esencias no tiene lugar tales diferencias - pues todas poseen la misma naturaleza inmediata, ideal, insustancial y completa- que son tomadas de relaciones existenciales ulteriores, pero no dadas en la intuición. Dicho de otra manera, nada dado es físico o espiritual en el sentido de ser intrínsecamente una cosa o un pensamiento: es sencillamente una cualidad de ser. (SAF, 92)<sup>23</sup> Frente

---

<sup>23</sup> Baker Brownell señala, respecto a la naturaleza de las esencias: "They are literally universals, not mathematical, and they arise in concrete, imaginative material, or crystallize from it, as they should. Rarely are they imposed form without, after the mathematical or hypothetical fashion, and since contextual colors and suggestions change with every breath, shimmering and moving like the surface of the sea, the universals arising in them are temporary -if such a paradox may be permitted- practical

a la intuición, "all perception and thought are cries and comments elicited from the heart of some living creature." (SAF, 86)

Tampoco las esencias son abstractas (en el sentido de que no se *ex-traen* o *abs-traen* de las cosas) ni son una cosa o evento particular. No son, pues, un objeto de creencia que tenga una posición particular en el entramado de la naturaleza. Son los objetos de la fe animal y no los datos de la intuición los particulares percibidos.

Las conclusiones que Santayana deduce a partir del descubrimiento de la esencia -ya parcialmente apuntadas- son definitivas y de una gran originalidad:

Thus the discrimination of essence has a happy tendency to liberalise philosophy, freeing it at once from literalness and scepticism. If all data are symbols and all experience comes in poetic terms, it follows that the human mind, both in its existence and in its quality, is a free development out of nature, a language or music the terms of which are arbitrary, like the rules and counters of a game. It follows also that the mind has no capacity and no obligation to copy the world of matter nor to survey it impartially. (SAF, 111)<sup>24</sup>

Aquí se alcanza el punto culminante del examen que Santayana ofrece de la evidencia, expuesto en un nuevo tramo o peldaño de su indagación. La evidencia de los datos es sólo obviedad, presencia de sí mismos, no son testigos de nada más. Por eso, en un sentido hay una "arrolladora razón" para el escepticismo, pues nada, excepto una esencia, está presente frente a mí, de modo que nada de lo que poseo en la intuición está realmente "allí". "Therefore, if I regard my intuitions as knowledge of facts, all my experience is illusion, and life is a dream." (SAF, 99) No serían un sueño ni una ilusión, si me abstuviera de creer en ellas. Y si, al fin, reconozco los datos como esencias puras, no pueden engañarme, como las palabras de una ficción

---

as it were, good in the present situation and for the present purpose, but not always consistent with a later universal of the same name." BROWNELL, B.: "Santayana, The Man and The Philosopher", en el vol. de Schilpp (PGS), 41.

<sup>24</sup> "Nothing in a sane mind is taken literally", dice Santayana en "The Soul at Play", BR, 39.

literaria que no tienen pretensión alguna de existir por cuenta propia. La esencia sólo se justifica a sí misma y de nada vale hipostasiarla en un hecho.

La consecuencia provisional de que todo es ilusión se va a adoptar con ciertas restricciones. Antes que lamentar tal fatalidad, *Santayana muestra su preferencia por la especulación en el reino de la esencia a la mera información sobre hechos firmes*. (Aunque no puede extrañarnos que más adelante declare, sin embargo, su inclinación hacia "los hechos desnudos": contradicciones de este tipo no son infrecuentes en Santayana, dificultando la exégesis de sus textos e irritando a más de un crítico que se "enreda" en la superficie de los mismos dedicándose a detectar estas contradicciones en vez de situar las diferentes afirmaciones en los contextos que les corresponden). No se admite que ninguna esencia particular sea la esencia intrínseca de todas las cosas (el agua, el fuego, el ser, los átomos o Brahma). No se trata de negar que haya agua o que exista el ser, puesto que tales palabras no son las cosas que designan sino sólo sus nombres. *Tales nombres no tienen un privilegio metafísico: El nombre de la rosa no es la rosa*. Tomar los nombres por aquello que designan conduce irremediabilmente a aceptar un conocimiento literal de las cosas, pero

(...) if now I turn my face in the other direction and consider the prospect open to animal faith, I see that all this insecurity and inadequacy of alleged knowledge are almost irrelevant to the natural effort of the mind to describe natural things. (...) Our worst difficulties arise from the assumption that knowledge of existences ought to be literal, whereas knowledge of existences has no need, no propensity, and no fitness to be literal. It is symbolic initially, when a sound, a smell, an indescribable feeling are signals to the animal of his dangers or chances; and it fulfils its function perfectly -I mean its moral function of enlightening us about our natural good- if it remains symbolic to the end. Can anything be more evident than that religion, language, patriotism, love, science itself speak in symbols? (SAF, 101-102)<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> El siguiente comentario de Lamprecht puede considerarse como una apostilla al texto de Santayana citado: "No allegation about fact is indubitable, and all assertion about fact need refinement in the fires of ceaseless investigation. This sceptical caution it is certainly Santayana's intent to enforce; and herein he is eminently sound. One hears throughout the pages where this caution is given echoes of Bacon's discussion of the "idols of the mind", (...) of Hume's advice against taking our ideas (...) as a sure guide to future experience. Eternal vigilance is the price of knowledge." LAMPRECHT, S. P.: "Animal Faith ..." en el vol. de Schilpp (PGS, 124).



El corolario que de aquí se desprende ya ha quedado anotado anteriormente. Una vez más, no cabe presumir que el conocimiento de la existencia sea literal, pues es primordialmente simbólico. Así, mientras la experiencia de la esencia es directa (intuición), la expresión o manifestación de los hechos naturales, a través de la esencia, es indirecta: *la esencia no actúa como obstáculo, sino como vehículo*. La intuición constituye un ejercicio semejante al juego, pero a menudo los filósofos toman la intuición de las esencias como su ideal único. El conocimiento de la existencia, sin embargo, requiere un método diferente. *La investigación de los hechos es instrumental, no esencial: los nombres para las cosas expresan lo que éstas semejan o la manera en que nos afectan, lo que hacen, no lo que son*. O lo que es lo mismo, expresado en uno de los epigramas característicos de Santayana: "The ideas we have of things are not fair portraits; they are political caricatures made in the human interest" (SAF, 104)<sup>26</sup>, obtenidas por el trabajo sobre lo no-dado, imposible de realizar en la región de las esencias.

En cierto sentido, se puede afirmar que el escepticismo total no es incompatible con la fe animal, puesto que *la admisión de que nada dado existe, no es incompatible con la creencia en cosas no-dadas*. Desde aquí, Santayana anuncia su programa de vuelta del escepticismo en los siguientes términos

...in order to find my way home I am by no means compelled to yield ignominiously to any animal illusion; what guides me there is not illusion but habit; and the intuitions which accompany habit are normal signs for the circle of objects and forces by which that habit is sustained. The images of sense and science will not delude me if instead of hypostatizing them, as those philosophers did the terms of their dialectic, I regard them as graphic symbols for home and for the way there. That such external things exist, that I exist myself, and live more or less prosperously in the midst of them, is a faith not founded on reason but precipitated in action, and in that intent, which is virtual

---

<sup>26</sup> Esta idea encuentra una continua resonancia en los escritos de Santayana. He aquí un ejemplo: No cabe esperar "the mind to be a transparent medium, or not a medium at all, but a pure intellectual revelation of things as they are." En "Spirit in the Sanctuary" (BR, 56).

action, involved in perception. (SAF, 105-106)<sup>27</sup>

Así las cosas, y una vez trazada la trayectoria de regreso, el viaje de vuelta al hogar del hombre común, la siguiente tarea consiste en considerar qué objetos de la fe animal requieren ser afirmados, sabiendo que el conocimiento de ellos será instintivo e intencional, y su descripción, simbólica. *Los signos de tal descripción designan al objeto significado, pero no pueden pretender conocerlo, son meros indicadores, mensajeros o mediaciones vehiculares sin ningún ulterior efecto o poder.* Como señala Fisch, la creencia en tales objetos no descansa en la inferencia, ya sea deductiva o inductiva (y en este punto coincide con Sprigge), puesto que es un postulado que hace a la inferencia misma posible.<sup>28</sup> Con todo, dice Santayana, si llegamos a intuir la esencia que es realmente la esencia de esa cosa, el conocimiento de la existencia será tan completo como pueda serlo probablemente el conocimiento epistémico, aunque no por ello dejará de ser una presunción.

Recapitulando, y deteniéndose a considerar la cima o escala alcanzada hasta el momento, observa Santayana en un texto que es una nueva lección de síntesis, de economía y de elegancia (filosófico-literaria) discursiva:

Before giving my reasons -which are but prejudices and human- for believe in events, in substances, and in the variegated truths which they involve, it may be well to have halted for breath at the apex of scepticism, and felt all the negative privileges of that position. The mere possibility of it in its purity is full of instruction; and although I have, for my part, dwelt upon it only ironically, by a scruple of method, and intending presently to abandon it for common sense, many a greater philosopher has sought to maintain himself acrobatically at that altitude. They have not succeeded; but an impossible

---

<sup>27</sup> Sprigge da cuenta de este regreso así: "This is the path back from scepticism, but it is not a path determined by deductive or inductive arguments, it is neither a rationalist or an empiricist re-erection of human knowledge on logically sure foundations, it is rather a path in which resistance after resistance is broken down by the fact that habits of mind which one cannot long suspend, have beliefs in matters of fact implicit in them." SPRIGGE, T. L. S. (1974): Santayana: An Examination of His Philosophy. Londres: Routledge & Kegan, 48.

<sup>28</sup> Cfr. FISCH, M. H. (1951): Classical American Philosophers. Nueva York: Appleton-Century Crofts.

dwelling-place may afford, like a mountain-top, a good point of view in clear weather from which to map the land and choose a habitation. (SAF, 107-108)

En este pasaje, pues, el sujeto escéptico ha renunciado a mantenerse permanentemente en la altura alcanzada, a riesgo de pagar el precio de Icaro. El "ejercicio" escéptico ha cumplido su función como ejercicio de perspectiva y de distancia filosófica, pero no tiene sentido hacer de una "cuerda floja" un lugar de residencia. Avanzando un paso más, en un nuevo tramo del itinerario, y antes de regresar al lugar del origen, al punto cero del que partió, *el sujeto escéptico se ha cuidado de anotar en su "cuaderno de campo", con el celo de un explorador o geógrafo, tres tipos de órdenes o niveles diferentes con los que demarcar el territorio que se perfila desde la cumbre.*

Según el primero de estos órdenes, *orden del génesis*, queda establecido el origen natural, en el reino de la materia, tanto de las creencias como de todos los acontecimientos.

El *orden del descubrimiento*, por otra parte, correspondería a una biografía de la razón que estudiaría los modelos que se forman ante "los ojos del pensamiento" (como en un caleidoscopio) (SAF, 109-110) y sus temas serían tratados imaginativamente, pudiendo derivar en una fábula.

Por último, el *orden de la evidencia* es el único método que por el momento interesa a Santayana. Preguntándose de nuevo por la posibilidad de la perfecta certeza, por el "*lecho rocoso*" de la certeza, Santayana reitera su convicción por la ausencia de este suelo en el que asentarse. La certeza que se deriva de lo evidente no constituye ningún fundamento, no levanta ninguna arquitectura de la razón, puesto que pertenece a una categoría no racional, aunque reclama el concurso de la razón, si el sujeto que la posee quiere seguir perteneciendo a este mundo, y no a un extraño *limbo* a costa de su propia alienación. Por eso

I have absolute assurance of nothing save the character of some given essence; the rest is arbitrary belief or interpretation added by my animal impulse. The obvious leave me helpless; for among objects in the realm of essence I can establish none of the distinctions which I am most concerned to establish in daily life, such as that between true and false, far or near, just now and long ago, once upon a time, and in five minutes. (...) All essences and combinations of essences are brother-shapes in an eternal landscape. (SAF, 110-111)

Tal sendero, como ya apuntamos anteriormente, conforma un modo de vida, una cualidad de ser deliberadamente elegida. Pero también vimos que la elección exclusiva de ese sendero exigiría quedar literalmente suspendido de un limbo suprahumano, impropio de la vida humana, de la convención. Por eso, Santayana declara, anticipándose a cualquier equívoco, "if I wish to live, I must rouse myself from this open-eyed trance into which utter scepticism has thrown me." (SAF, 111)

Este pasaje permite el paso a una reflexión que nos viene acompañando en la indagación epistemológica de la mano de Santayana, y que aquí se ofrece de manera sucinta como posición ante y exposición de las especulaciones de nuestro filósofo. De las conclusiones alcanzadas hasta el momento se desprendía cómo la suspensión del intelecto mediante el ejercicio escéptico nos retrotraía a un reino esencial, a cuya contemplación se podía acceder, (en The Realm of Essence fundamentalmente y en algunas secciones de The Realm of Spirit, estas consideraciones llegan a derivar en una sugerente "*contemplación de la contemplación*": habrá ocasión de insistir en este hallazgo más adelante). Ahora, el intelecto animal o práctico insinúa a la intuición categorías de otro orden ontológico, atisbos de otras provincias de la realidad, como las de existencia\*, sustancia\* y cambio, que no se aplican, porque exceden, a los datos puros. Tales categorías transforman la intuición en creencia, y esta creencia postula una imaginación de esencias hipostasiadas, que tienen una identidad. Sin este postulado no podría decirse ni pensarse nada. "Yet this necessary belief is one impossible to prove or even to defend by argument, since all argument presupposes it. It must be accepted as a rule of the game, if you think the game worth playing." (SAF, 114) Así que Santayana, en este punto de inflexión, y ante el giro, inversión o conversión metodológica para las que el sujeto escéptico se viene preparando, solicita una entrega

incondicional, un aceptar las "reglas del juego", siempre que se piense que éste vale la pena. Aceptar el juego para Santayana significa admitir una serie de suposiciones que son fundamentales aunque carecen de fundamento, o lo que es lo mismo, aceptar y arriesgar una forma de vida y de conocimiento, cuya seguridad no viene dada por una certeza absoluta, sino por una *dimensión simbólica*. En la gramática de Santayana, podemos aventurar que hasta tal punto merece la pena jugar este juego, que en la apuesta que en él hacemos nos va la vida, esto es, el despertar de un sueño, el desencantamiento de un hechizo, la capacidad para sostener la ilusión sin sucumbir en ella. Pero no se trata, dice Santayana, de que tales presuposiciones sean verdaderas (desde la *dimensión simbólica* no existen pretensiones de verdad como correspondencia), sino sólo apropiadas, dignas de ser cultivadas como un arte y de repetirse como un buen mito. (SAF, 114) En efecto, desde aquí ya podemos asegurar que el mito inicial del sentido común cambia radicalmente de naturaleza o desplaza su función: el conjunto de creencias que inicialmente se consideraban como meros dogmas, ahora, y con la distancia que nos ha prestado el ejercicio o escalada escéptica, se convierte en el *esquema o patrón de un juego*, con una serie de reglas que hay que considerar como "reglas" y no como verdades, como convenciones y no como convicciones. La fortaleza inexpugnable del sentido común aparece ahora como una pompa de jabón -más vulnerable cuanto más hinchada-. Su arquitectura o estructura interna es la de un "castillo en el aire", un producto elaborado por el "sin-sentido común" (la reversión del sentido común), y objeto de una suerte de "locura" que ha de ser *normalizada*, ordenada o controlada, a menos que queramos quedar nosotros controlados, sometidos y relegados a la lógica de su propio mecanismo, un mecanismo ciego y carente de toda vida racional, un mecanismo dogmático y uniformizador.

### 1.2.2. Inventario de creencias.

Si el ejercicio escéptico nos ayudó a escalar una escarpada montaña, cuya cima nos parecía "sitio improbable de vivienda", también nos permitió ver, en el respiro concedido para recobrar el aliento, el valle a nuestros pies, objeto de la siguiente

etapa, la región mundana de la creencia y de la fe animal.

En este punto, Santayana, el escéptico transformado o el sujeto fideísta, ya está en condiciones de enumerar el *catálogo de creencias* acerca de todos aquellos objetos que pueblan el panorama a sus pies. Un mundo que se abandonó bajo el desafío escéptico y que ahora es preciso recobrar de nuevo.

#### A. Demostración.

Santayana, avanzando un paso más en su exposición, comienza su inventario de materias o elementos de la fe animal que ha de recuperar, reformándolos y reformulándolos, planteando en primer término la creencia en la demostración. La validez de la demostración, para Santayana, es "materia" o cuestión de fe que depende de la presuposición de evidencias que no son susceptibles de demostración. (SAF, 118) A este primer rasgo se puede añadir que la demostración es un evento, es decir, pertenece a la categoría o reino de la existencia, aun cuando la cosa demostrada no lo sea.

Without adventitious choice of some starting-point, without selective and cumulative advance, and without recapitulation, there would be no dialectic. Premises and conclusions would all be static and separate terms; the dialectical nerve of their relation would not be laid bare and brought to intuition. I should know nothing about essence, in the sense of possessing such sciences of it as mathematics or rhetoric, if the argument were not adventitious to the subject-matter, casting the light of intuition now along this path and now along in a field posited as static, so as to enlarge and confirm my apprehension of it; for if I lost at one end all that I gained at the other, my progress would not enrich apprehension, nor ever twice mean the same thing. (SAF, 119-120)

Hay aquí un movimiento implícito de "*repeticiones*" y "*diferencias*", de manera que la demostración afirma la repetición, y ésta, si es real, implica diferencias circunstanciales que proceden de un término que permanece idéntico. Utilizando la analogía de Santayana, *la dialéctica es una espada de doble filo*, uno de los cuales se dirige o prolonga hacia el reino de la esencia, y el otro se proyecta hacia su propia

existencia temporal, en tanto que nombre para alguna parte o sección de ese reino de la esencia elegida para la observación. (SAF, 120) Así pues, la creencia en la existencia del razonamiento mental ("discourse" en el original), mientras no es demostrable en sí misma, está involucrada en la validez de cualquier demostración y desde aquí

I come to the interesant insight that dialectic would lose all its force if I renounced my instinctive faith in my ability to pick up old meanings, to think consecutively, to correct myself without changing my subject-matter, and in fine to discourse and to live rationally. (SAF, 120-121)

Si se desafía esta fe, la demostración se desploma en la ilusión de ser demostración. Inversamente, la creencia en la demostración tiene una influencia forjadora para la creencia de hechos ciertos. Testigo de la existencia del razonamiento o discurso es el error. Cuando las cosas traicionan al pensamiento, como ellas no pueden ser falsas, algo debe serlo: el pensamiento mismo que goza así de un estatuto u orden categorial diferente al de la cosa falsificada.

Estos razonamientos le permiten a Santayana abrir a continuación un paréntesis en un capítulo dedicado expresamente a tratar la relación entre esencia\* e intuición\*, introduciendo algunas variaciones sobre la misma serie de preocupaciones. La creencia en la existencia del razonamiento, por otra parte, alivia de la carga de un escepticismo radical: ciertamente, vivir sumergido en la intuición y no creer en nada podría ser un privilegio de un espíritu incorpóreo, pero no de un espíritu animal como es una persona, con exigencias prácticas y materiales. Al mismo tiempo

But though cognitive life begins with this attention to practical exigences and is kindled by them, yet its ideal is sacrificial; it aspires to see each thing clearly and to see all things together, that is to say, under the form of eternity, and as sheer essences given in intuition. To cease to live temporally is to be saved; it is *αθαναρίζειν* , to fade or to brighten into the truth, and to become eternal. It is the inmost aim and highest achievement of cognition to cease to be knowledge for a self, to abolish the bias and transcend the point of view by which knowledge establishes its perspectives, so that all things may be present

equally, and the truth may be all in all. (SAF, 128)

Alfonso Quintás acota este pasaje señalando que "la sumisión a las perspectivas se desborda mediante el razonamiento, proceso en el que las intuiciones asumen una determinada dirección y cobran así un carácter existencial del que carecen las esencias a que apuntan."<sup>29</sup> Santayana, haciendo uso de su desbordante imaginaria, insistirá en esta idea diciendo que el razonamiento no es puramente dialéctico, sino que "it traverses the realm of essences as, in a mosque, some ray of light from some high aperture might shoot across the sombre carpets: it is a brief, narrow, shifting, oblique illumination of something vast and rich." Se sigue de aquí que el hecho de que la intuición tenga una dirección "is an added proof of its existential character, and of its complete diversity in nature from the essences it lights up." (SAF, 132) El razonamiento, pues, no es un puro proceso dialéctico sino que posee un carácter experiencial, convirtiendo el discurso en un "torbellino de juego y trabajo", y transformándolo en un discurso de la imaginación.

#### B. Experiencia.

Si la vida perdiera su existencia, la esencia perdería toda su dignidad. A la contemplación de la esencia, Aristóteles la denominó "*entelequia*" o "frucción de la vida." Desde esta operación contemplativa, la primera existencia de la que un escéptico puede reunir pruebas razonables, es la existencia de la intuición. No es éste, en cambio, el primer objeto en el que cree un espíritu animal, que presupone en su acción la existencia de cosas, pero sí lo es para el caso del escéptico que venimos examinando: para él, definitivamente, esencia y existencia pertenecen a dos reinos del ser diferentes.

El razonamiento, entonces, no es un juego o combinación de esencias, sino un juego de la atención sobre ellas, un cúmulo de experiencias\*:

---

<sup>29</sup> QUINTAS, A. (1970): Filósofos españoles contemporáneos. Madrid: ed. Católica (BAC), 13-14.



By experience I understand a fund of wisdom gathered by living. I call it a fund of wisdom, rather than merely memory or discursive ideation, because experience accrues precisely when discrimination amongst given essences is keenest, when only the relevant is retained or perhaps noticed, and when the psyche sagaciously interprets data as omens favourable or unfavourable to her interests, as perilous or inviting, and, if she goes wrong, allows the event to correct her interpretation. (SAF, 138)

Sería una pura ironía usar el término experiencia para lo que no es conocimiento de hechos, puesto que si la experiencia no enseñara nada no sería más que un sueño. La experiencia, por el contrario, presupone intuición e inteligencia al tiempo que implica un mundo natural. Santayana resume su exposición sobre la experiencia reiterando que *el razonamiento es una experiencia* y ello por dos razones: porque es guiado por la psique\* en su exploración por el mundo (*éste* mundo, no los mundos posibles a los que nos abren las esencias) y porque las esencias que se desarrollan ante él son portadoras de conocimiento, pues son manifestaciones para la psique de ese mundo circundante. En el razonamiento, poblado de nombres, e impregnado de imaginación, se acaban reconociendo ciertos ritmos, ciertas "series familiares". Así, controlado por ocasiones externas, el razonamiento deviene un tipo de experiencia, un tipo de conocimiento virtual pero pertinente. La síntesis así alcanzada es perfecta, hasta el punto de que

The purest discourse is (without noticing it) an experience, and the blindest experience (also without noticing it) is a discourse, since we should not call it experience if it contained no sense of passage, no experiential perspective. (SAF, 140-141)

De aquí se deriva inmediatamente una consecuencia: "In brute experience, or shock, I have not only a clear indication, for my ulterior reflection, that I exist, but a most imperious summons at that very moment to believe in my existence." (SAF, 141)

Habiendo admitido que *el razonamiento es procesual, dinámico*, Santayana llama experiencia a este razonamiento al observar como las impresiones irrumpen a

cada momento. Así pues, las impresiones ocurren y la experiencia de la impresión establece, de paso, la validez de la memoria y del conocimiento transitivo ("establece el realismo"), abriendo las puertas a la naturaleza que involucra un mundo de existencias independientes. Pero muchos prefieren, declara Santayana, vivir en el encantamiento o el hechizo de la intuición por no enfrentarse con la creencia en la experiencia (algo que algunos de sus críticos le imputarán, con un criterio sesgado, a él mismo a partir, sobre todo, del desarrollo de su ontología).

### C. Yo.

Al reaccionar ante las impresiones, la experiencia impone, además de la creencia en un razonamiento, la creencia en algo más remoto que éste, es decir, la creencia en un "yo" ("self"). No se trata, apunta Santayana en un paso ulterior de su indagación, del ego trascendental requerido para la intuición, ni del proceso que constituye el razonamiento, sino de ese "substantial being preceding "all" the vicissitudes of experience, and serving as an instrument to reproduce them, or a soil out of which they grow." (SAF, 145) <sup>30</sup>, mientras que el yo involucrado en el razonamiento es un espíritu pensante, consintiendo, en cambio, en establecer "dogmas ulteriores" fundados en el sentimiento de la impresión, debo sustancializar el yo en que creo, y reconocer en él una naturaleza que acepta o rechaza acontecimientos que tienen un movimiento más profundo que un espíritu discursivo: "una psique viva".

Siendo un hábito de la materia "I cannot hope to discover, therefore, what precisely this psyche is, this self of mine, the existence of which is so indubitable to my active and passionate nature." (SAF, 148) El razonamiento se puede considerar una función superficial del yo. Yo existo, pero no soy una idea\* ni el hecho de que puedan existir diversas ideas. Si existo, más bien

---

<sup>30</sup> Sprigge señala al respecto: "This substantial self is (on Santayana's view) in fact a certain physical organism, a living member of the realm of matter." SPRIGGE, T. L. S.: Santayana: An Examination..., 50.

I am a living creature to whom ideas are incidents, like aeroplanes in the sky (...) but the self slumbers and breathes below, a mysterious natural organism, full of dark yet definite potentialities (...) The self is fountain of joy, folly, and sorrow, a waxing and waning, stupid and dreaming creature, in the midst of a vast, natural world, of which it catches but a few transient and odd perspectives. (SAF, 149)

Dada la creencia positiva en la existencia de un "yo", no es fortuita la frecuente apelación de Santayana al predicamento socrático: *lo primero que uno debe hacer es conocerse a sí mismo*<sup>31</sup> y actuar de acuerdo en un mundo que se concibe como una esfera de acción, como un campo de juego.

### 1.2.3. Conocimiento simbólico.

Tras justificar *la creencia en la demostración, en la experiencia y en el yo* (psique), Santayana aborda en un nuevo avance la creencia en la memoria, un nuevo objeto necesario para compensar la negatividad del escepticismo por la fe animal. La mente\* y la memoria implican conocimiento tomado de cosas externas: sucesos de la experiencia pasada en el caso de la memoria, eventos del contorno en cualquier tiempo en el caso de la mente. La memoria desarrolla una perspectiva temporal, que no es simplemente especiosa, sino memoria verdadera de hechos pasados. *La memoria, como el conocimiento, es interpretativa, no literal; recrea pasajes, no los copia.* "Memory and prophecy do in time what perception does in space; here too the given essence is projected upon an object remote from the living psyche which is the organ of intuition and of the projection." (SAF, 151) Pero sería erróneo pensar que la función de la memoria consiste en crear el pasado. Antes bien, como afirma Hartshorne:

Memory is a self-contained present state, not intrinsically related or relative to the past at all. Thus Hume in his extremes statements is reincarnated: events are mutually independents in their logical being. How do we know that the

---

<sup>31</sup> Cfr. LACHS, J.: "Santayana's Moral Philosophy", *The Journal of Philosophy*, v. LXL, n. 1, 1964, 59.

remembered ever happened? We have "animal faith" that in general this is so.<sup>32</sup>

Sin la aceptación de la creencia en la memoria no hubiera sido posible partir del escepticismo radical. Tal aceptación es un acto de fe que afirma el conocimiento realista o transitivo, y sobre cuyas pretensiones se asientan el resto de creencias humanas. *La paradoja de conocer lo ausente encierra la paradoja del propio conocimiento*. Farré opina, en este sentido, que todo el énfasis de la teoría del conocimiento de Santayana reside en el intento de superar el aquí y el ahora. Conocer pertenece a la memoria que reactualiza una existencia remota. "Podríamos decir que es la fe que depositamos en lo ausente, simbolizado por esencias que nos sirven de signos."<sup>33</sup> El propio Santayana confirma, además, en otro escrito, que lo ausente es el único objeto posible de conocimiento puesto que la intuición de lo dado no es propiamente conocimiento.<sup>34</sup> Antes bien, la intuición de la esencia queda identificada, en este capítulo, con la imaginación. *Como el conocimiento, la memoria, más que una repetición, es una reconstrucción*, y cumple primordialmente las mismas funciones que la historia y la ciencia, esto es, hacer un examen más inteligente de las cosas que el modo en que fueron vistas. Aunque convencionalmente hay una gran diferencia entre fantasía y memoria, psicológicamente expresan una clara conexión, de forma que sólo el hábito de la memoria justifica la verdad de la memoria.

El tema de la memoria le sirve a Santayana para introducir el que sin lugar a dudas puede considerarse como capítulo central en su incursión epistemológica. El capítulo en el que Santayana proporciona su definición canónica de conocimiento en su más concentrada y elaborada exposición de su teoría del conocimiento. En este nuevo avance de su aventura filosófica, Santayana cifra cuanto ha venido afirmando

---

<sup>32</sup> HARTSHORNE, Ch.: "Santayana's Defiant Eclecticism", *The Journal of Philosophy*, v. LXI, n.1, 1964, 36.

<sup>33</sup> FARRE, L. (1953): *Vida y pensamiento de Jorge Santayana*. Madrid: Cisneros, 77.

<sup>34</sup> Cfr. nuevamente el ensayo "The Soul at Play" (BR, 44).

hasta el momento y preludia lo que habrá de ser el despliegue ontológico que encontraremos en los cuatro reinos del ser.

Santayana comienza su nuevo ensayo (como estamos viendo, cada capítulo, aunque articulado secuencialmente con el resto de forma argumentativa o expositiva, mantiene una cierta unidad o independencia, a modo del resto de *breviarios* que componen la mayor parte de su obra y en los que Santayana encuentra su mejor estilo) declarando que en las pretensiones de la memoria encuentra una ilustración apropiada de lo que se llama *conocimiento*.

In remembering I believe that I am taking cognisance not of a given essence but of a remote existence, so that, being myself here and now, I can consider and describe something going on at another place and time. This leap, which renders knowledge essentially faith, may come to seem paradoxical or impossible like the leap of physical being from place to place... (SAF, 164)

¿Hay, pues, un salto en el conocer? Desde el punto de vista de la psique\*, situado dentro de un cuerpo\* y circunscrita por tanto a un espacio y tiempo determinados, el conocimiento expresa un nombre para los efectos que las cosas producen sobre dicho cuerpo, a las que puede adaptarse. No hay pues paradoja en el salto del conocimiento desde un enfoque naturalista. Respecto al punto de vista del espíritu, ante el cual aparecen las esencias y las intuiciones cobran realidad, éste es omnipresente y omnímodo en su propia esfera de actividad, hasta tal extremo que "the marvel (...) is rather that it should need to be planted at all in the sensorium of some living animal, and that, (...) it should (...) dignify one momentary phase of that animal life with the titles of the Here and Now." (SAF, 165) Los eventos pasados o futuros o alejados de la psique en el espacio no están más alejados del espíritu que aquellos rasgos del paisaje momentáneamente ocultos por los setos o vueltas del camino. (SAF, 166)<sup>35</sup> A la vez, tales objetos son objetos de la fe que no pueden nunca estar dentro

---

<sup>35</sup> Cfr. QUINTAS, A.: op. cit., 15. En otro lugar compara el "conocimiento por perfiles" de Ortega con el "conocimiento simbólico" de Santayana. No es el primero, como ya vimos, en encontrar algún paralelismo entre ambos autores, pese a su mutua ignorancia. Véase, del mismo autor: "Santayana, Husserl y Ortega", *Arbor*, v. LXXIII, n. 319 y 320, 1972, 8.

del círculo de la intuición. *La intuición de cosas, para Santayana, es una contradicción en los términos.* "So long as a knowledge is demanded that shall be intuition, the issue can only be laughter or despair; for if I attain intuition, I have only a phantom object, and if I spurn that and turn to the facts, I have renounced intuition." (SAF, 170) El conocimiento no es, pues, intuición de hechos, sino que más bien "intuition subsists beneath knowledge, as vegetative life subsists beneath animal life, and within it." (SAF, 172) Y aunque cualquier filósofo es libre de preferir la intuición al conocimiento, al elegir la primera "prefiere la ignorancia", pues "knowledge is knowledge because it has compulsory objects that pre-exist" y además "it is reflected from events as light is reflected from bodies." (SAF, 172)

El discernimiento de la esencia, por otro lado, aporta una claridad asombrosa a este mundo. Todos los datos y descripciones de un objeto son esencias\* o términos del razonamiento humano existentes, símbolos\* de la fe animal en el mundo natural. Así se obtiene una conclusión definitiva en el sistema de Santayana acerca del alcance y límite del conocimiento:

Knowledge accordingly is belief: belief in a world of events, and specially of those parts of it which are near the self, tempting or threatening it. This belief is native to animals, and precedes all deliberate use of intuitions as signs or descriptions of things; as I turn my head to see who is there, before I see who it is. Furthermore, knowledge is true belief. (SAF, 179)

Pero una vez más, reafirmandose en un aspecto importante en el que se ha insistido anteriormente, Santayana subraya que la verdad en tales presuposiciones no implica adecuación o identificación pictórica entre la esencia presente en la intuición y el objeto. Esta reflexión queda culminada con una declaración taxativa, *arremetiendo definitivamente contra el abuso de la metáfora del espejo de la naturaleza: "Discourse is a language, not a mirror."* (SAF, 179)<sup>36</sup> Así, la verdad que el razonamiento puede

---

<sup>36</sup> Este lenguaje expresaría, de paso, para Singer, las "actividades paradigmáticas de la imaginación" hasta el punto de que el pensamiento científico se puede considerar básicamente imaginativo porque es creativo y no meramente duplicativo." SINGER, I. (1957): *Santayana's Aesthetics*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 120.

alcanzar es descripción apropiada, pero no incorporación o reproducción del objeto a la mente. Sus objetos no son parte de sí misma y por lo tanto es tolerable, y aun necesario, cierto grado de inadecuación y originalidad en el razonamiento, una cierta "penumbra" o "claroscuro", por utilizar una analogía pictórica.

Si Santayana comienza calificando al conocimiento como creencia, para determinar a continuación que tal creencia es verdadera, finalmente acaba completando su definición señalando que el conocimiento es una creencia verdadera fundada en la experiencia, esto es, controlado por hechos exteriores<sup>37</sup> y que surge por la respuesta de las personas a los seres circundantes que devienen sus objetos de atención. Todo ello, sin embargo, no basta para garantizar que se den las condiciones de posibilidad de un conocimiento real. Haciendo un recuento de su catálogo o inventario de creencias, Santayana concluye:

In regard to the original articles of the animal creed (...) no guarantee can possibly be offered. I am sure these dogmas are often false; and perhaps the event will some day falsify them all, and they will lapse altogether. But while life lasts, in one form or another this faith must endure. It is the initial expression of animal validity in the sphere of mind, the first announcement that anything is going on. (...) It launches the adventure of knowledge. The object of this tentative knowledge is things in general, whatsoever may be at work (as I am) to disturb me or awake my attention. The effort of knowledge is to discover what sort of world this disturbing world happens to be. Progress in knowledge lies open in various directions, now in the scope of its survey, now in its accuracy, now in its depth of local penetration. The ideal of knowledge is to become natural science: if it trespasses beyond that, it relapses into intuition, and ceases to be knowledge. (SAF, 180-181)

En esta aventura insólita, parece haberse producido una inversión radical: las pretensiones del conocimiento, su búsqueda e indagación, comenzaron intentando *entender para creer*, contra todo escépticismo último, pero ahora, en el polo afirmativo de este *methodos* o recorrido epistemológico, las pretensiones del conocimiento se tienen que conformar con *creer para entender*. El mundo que restituye el sujeto curado

---

<sup>37</sup> Cfr. SPRIGGE, T. L. S.: Santayana: An Examination..., 52.

del vértigo escéptico, un mundo extraño y absurdo por incomprensible, se funda en una fe inevitable. Con tales pertrechos filosóficos como compañeros de viaje, el sujeto debe emprender nuevamente su itinerario para re-conocer, ya que ha renunciado a obtener un retrato o copia fiel de las cosas, las geografías que atraviesa.<sup>38</sup>

#### 1.2.4. La fábrica de la existencia.

Todo conocimiento (sive fe, podríamos decir ahora) es creencia en la sustancia\*, en su sentido etimológico: cosa o evento subsistente en un plano propio a la espera que el conocimiento lo explore y lo nombre. Cualquier evento es una sustancia para el conocimiento. No es posible eliminar la creencia en la sustancia mientras se mantenga la creencia en la existencia. Habiendo admitido el razonamiento y la experiencia, y un yo por debajo de tal razonamiento, es una cuestión de "buen sentido" saber cuántas sustancias se debe admitir y de qué especie. La sustancia primeramente afirmada es la materia\*: el yo postula el no-yo, cuando éste sacude al yo de su "somnolencia". "Belief in substance is accordingly identical with the claim of knowledge, and so fundamental that no evidence can be aduced for it which does not presuppose it." (SAF, 185) La negación de la sustancia, para Santayana, es mera cuestión de sofistería y de argumentación verbal, en la que se ignoran las "convicciones más familiares y sólidas."

Desde este terreno, el de la convención, el mismo que le condujo al sujeto escéptico a dudar de todo, Santayana está realizando su vuelta al espacio doméstico del sentido común, como el hijo pródigo que reencuentra tras la fuga emprendida su lugar original, su punto de partida. Como tan brillantemente ha sabido cifrar Russell el sentido de este proceso, "Santayana sighs as a lover (of knowledge), and obeys as a

---

<sup>38</sup> Aquí podría aplicarse la frase de Tertuliano: "credo quia absurdum est." Como afirma el mismo Santayana, en una frase recogida por Horace M. Kallen: "one of the best fruits of reason (...) is to perceive how irrational we are; laughter and humility then go together." KALLEN, H. M.: "The Laughing Philosopher", *The Journal of Philosophy*, v. LXI, n. 1, 1964, 31-32.



son (of nature)."<sup>39</sup> *La filosofía no es, entonces, anterior a la convención, sino "convención deliberada" o "mito honesto"*, hasta el punto de que cualquier pretensión del criticismo a ser más profundo que el sentido común, sería una falsa pretensión. (SAF, 187) Aunque la creencia sea la más irracional, animal y primitiva es, sin embargo, la mejor justificación de la fe animal y la prueba de su "secreta racionalidad".

¿Cuáles son las características de la sustancia en la que Santayana se propone creer? En primer lugar, la sustancia\* postulada por Santayana no es metafísica (en el sentido que ya vimos; Santayana vuelve a utilizar aquí, como ya lo hizo en la presentación de su sistema, un símil gastronómico: la harina es una cosa y no hay nada metafísico en ella (SAF, 203): Recuérdese en este mismo capítulo el apartado 1.1.1.: "Epoché" en el que se toma la referencia de SAF, viii), sino física, esto es, una noción que designa el variado material del mundo que se encuentra en la acción y no meras imágenes dadas en la intuición. La definición que Santayana da de sustancia es equivalente a lo que los filósofos modernos denominan un objeto independiente. "What is independent of knowledge is substance, in that has a place, movement, origin, and destiny of its own, no matter what I may think or fail to think about it." (SAF, 203)

Al reproche de que la sustancia, por no ser una apariencia\* exhaustivamente presentada, debe permanecer incognoscible, Santayana responde que tal objeción descansa en un falso ideal de conocimiento, que confunde la intuición de la esencia con el conocimiento de las cosas. Pero la sustancia es el objeto puesto en acción ante mí y su esencia intrínseca permanecerá problemática porque me aproximo a ella experimentalmente y desde afuera. De modo que si existe la sustancia se hace evidente una "perpetua insuficiencia en el conocimiento". Pero a medida que éste avanza, *la noción de sustancia aparece como un mapa de un territorio por explorar en el que mi cuerpo es una de las islas; y cuyos símbolos o notaciones me permiten proyectar mis acciones. Pero yo mismo pertenezco al plano de la sustancia, antes que al del mapa,*

<sup>39</sup> RUSSELL, B.: "The Philosophy of Santayana", en el vol. de Schilpp (PGS), 458.

por lo que el dar cuenta de la fábrica de la existencia a la que pertenecemos sigue siendo problemático. (SAF, 206-207) De nuevo emerge a partir de aquí el fondo irracional de la existencia, y el límite racional para alcanzar esta frontera o contorno irracional.

Existence (...) is necessarily irrational and inexplicable. It cannot, therefore, contain any principle of explanation "a priori"; and substance, as I understand the term, being what exist in itself, it must be also (to borrow the rest of Spinoza's definition of it) what is understood through itself, that is, by taking its own accidental nature as the standards for all explanation. (SAF, 208)

La sustancia, pues, no es metafísica, sino lo que se encuentra en las cosas o entre ellas. No puede explicarlas porque éstas son sus partes.

A la noción de sustancia aun se le podría objetar ser la fuente de las apariencias, pero en ese caso cabría preguntarse cómo puede engendrarlas si continúa siendo sustancia. Tal objeción surge una vez más a causa de falsas demandas. *La realidad\* es, para Santayana, irreducible a una sola especie y puede adquirir tantas dimensiones como le plazca.* Hay aquí una coimplicación, una dialéctica y una colaboración (un trabajo conjunto) entre la apariencia y la realidad. "Substance is no more real than appearance, nor appearance more real than essence, but only differently real." (SAF, 210)

## 2. CRITICISMOS DEL CONOCIMIENTO

En lo que sigue, y a través de diferentes momentos de su producción, Santayana emprende una tarea de desenmascaramiento de aquellas sustancias metafísicas que, pareciendo ser los componentes de la naturaleza, no son más que modalidades de esa sustancia denominada materia, y que constituye todo un ámbito del ser o categoría ontológica. Una serie de nociones van a ser sometidas de forma crítica al tamiz que proporciona la fe animal a través de la lógica de la acción. Aquí

encuentra de nuevo ocasión Santayana para reafirmar sus convicciones materialistas, aquellas que habían hecho su entrada solicitadas por su inventario o catálogo de creencias mínimas para el conocimiento. Santayana atribuye al velo de palabras e imágenes la ocultación de la primacía ontológica de la materia. Y dentro de ese mismo con-texto que proporciona el lenguaje para toda comprensión filosófica, es como debe situarse la reflexión acerca del papel que desempeña la psicología literaria, en tanto que recurso, con frecuencia problemático, para llevar a cabo lecturas y relecturas de la realidad. No es raro que tras este ejercicio de subversión o desplazamiento conceptual quede alterado el orden del discurso hasta el punto de permitir la entrada a una cierta dosis de locura, locura normal y necesaria, que alcanza todo su sentido y su elogio dentro de estos apuntes críticos en torno al conocimiento humano.

### 2.1. SUBLIMACIONES DE LA FE ANIMAL.

*Las apariencias\* son transcripciones de los hechos en clave convencional, la expresión de la sustancia.* El papel de la fe animal no es otro que afirmar las sustancias e indicar su lugar en el campo de la acción\*, cuyo centro es ocupado por el animal. "Reconocer la apariencia como testimonio de la sustancia -afirma A. Quintás- es cosa de fe. Y esta fe no viene impelida por presiones externas, antes brota del seno mismo del yo operante."<sup>40</sup>

Pero la fe humana, cuando es sublimada y un velo de imágenes y de palabras oculta las modalidades de la materia encontradas en la acción, puede descansar en falsas sustancias. Santayana, en un nuevo esfuerzo por avanzar en su camino de retorno hacia el origen, e intentando sortear algunos de los "pasos en falso de la filosofía", enumera seis de estos *ídolos* que conducen a engaño.

1. *Almas*: En una suerte de versión del "mito del fantasma en la máquina",

---

<sup>40</sup> QUINTAS, A.: Filósofos españoles..., 17.

Santayana declara que *las almas son fuerzas morales, pasiones e intereses a los que se concibe como gobernando mágicamente los cuerpos animales*. Pero el alma\* que mueve a los cuerpos no es otro cuerpo más sutil fantasmagórico: es una pasión\* y una voluntad que se expresa en ellos. (SAF, 218-221)

2. *Arquetipos o ideas platónicas*: Aquí se trata, una vez más, de una *asimilación de las sustancias a sus nombres*. Los términos del discurso delimitan las formas que las cosas tienen aproximadamente: tales términos convencionales conforman sus señas de identidad con un patrón diferente al de los objetos que describen. Pero una mente lógica y dialéctica puede caer en el error de *tomar la sustancia por la voz que la expresa*. Apoyándose en el lenguaje, la sustanciación o reificación de ideales concebiría que las formas de las cosas, y no su materia, es su verdadera "usía"<sup>41</sup> (SAF, 222-224)

3. *Fenómenos*: para el platonismo los fenómenos son cosas: apariencias (por ser copias de un original eterno) reveladas por el sentido y no por el pensamiento. Pero

... modern philosophers have conceived sense passively, as mere sensation or feeling or vision of inert ideas: and the word phenomenon has sometimes been attracted into the same subjective vortex, and has come to mean a datum of intuition. So that phenomenalism suggest less a belief in the phenomena of nature than a disbelief in them, and a reduction of all natural events to images in particular minds. (SAF, 225)

Los positivistas, por otra parte, sostienen un significado más apropiado de la palabra fenómeno al concentrarse en los datos de la ciencia. Pero Santayana se

---

<sup>41</sup> Vale la pena citar la siguiente y breve "note on usía" de Santayana: "Οὐσία is traditionally rendered by "substance" -but it is rather the subject of discourse, Socrates, the horse; a logical entity with physical functions, i.e., something metaphysical. What corresponds to what I call substance is not Οὐσία, but ὑποκειμενκν or ὕλη Οὐσία is not "essence", except in the preferential and metaphysical sense which I have rejected. If spirit, or rather each individual soul, is a "substance" in Aristotle, or in the Scholastics, it is only because, instead of fluid matter, they took a lot of ideal and merely morphological units to be the groundwork of existence." (AFSL. 144-145)

pregunta qué necesidad tienen los positivistas de usar la palabra fenómeno para una existencia que es sustancial y que no manifiesta nada más profundo. (SAF, 224-226)

4. *Verdad*. La verdad\* actúa como un plano metafísico al que acudimos en nuestras perplejidades. Las cosas presentes pueden parecer poco importantes en comparación a la verdad inmutable. Pero *la verdad debe tener un objeto, y es el carácter de ese objeto cambiante lo que es sustancial*. (SAF, 226-228)

5. *Hecho*. Los filósofos que apelan al hecho se dirigen a la sustancia. Pero a la vez se supone al hecho evidente, con lo que hay un elemento de su naturaleza opuesto. Si existiera el hecho, para el empirista, éste no sería la sustancia sino el dato inmediato: esto es, una esencia. *Son las intuiciones las que son hechos, tienen lugar en la naturaleza y significan eventos*. (SAF, 228-230)

6. *Eventos*. Son *cambios o modalidades en la sustancia*. La noción de evento se aproxima a la de cosas, tal como se las analiza en la ciencia física. La sustancia de las cosas se sitúa en el flujo de la existencia. (SAF, 230-232)

Siendo la creencia en la sustancia\*, aun con estas confusiones o nudos filosóficos, inevitable, Santayana se propone ahora, en un nuevo asalto del intelecto práctico o fe animal, afinar esa creencia, porque "if experience, undergoe, imposes belief in substance, experience studied imposes belief in nature." (SAF, 233) Al denominarla así se quiere indicar que, a semejanza de una persona, el mundo tiene cierta unidad vital, una forma determinada, una carrera normal<sup>42</sup>. La fe en la naturaleza\*, de paso, reestablece ese sentido de lo permanente tanpreciado a la vida animal y que hace del mundo un *habitat*, un lugar de residencia. Aunque la naturaleza no sea realmente constante se puede llegar a percibir una constancia incluso mayor que

---

<sup>42</sup> No se debe confundir esta concepción con ninguna clase de idealismo. "Que la naturaleza incluya la mente no es más maravilloso que el hecho de que un pie marque su huella. Recuérdese que la huella no hace al pie. En el mismo sentido, la mente no hace al mundo. En este aspecto, Santayana es un inflexible realista. La mente es epifenomana." VAN WESEP, H. B. (1965): Siete Sabios y una Filosofía. Buenos Aires: Hobbes-Sudamericana, 263.

la requerida por el propio interés. Es más bien la inatención y el prejuicio de los hombres, y no la inconstancia de la naturaleza, lo que los mantiene tan ignorantes.

*La aproximación del hombre a la naturaleza adquiere en Santayana un sentido integrador y armónico, un sentido profundamente "ecológico", por usar un término al uso que no ha acabado de perder toda su nobleza. Las palabras con que se refiere a tal proceso adquieren el tono sabio y sutil, imperecedero, de las máximas universales. Con una descripción que encierra una recomendación, Santayana escribe: "The master of any art sees nature from the inside, and works with her, or she in him. Certainly he does not know "how" he operates, nor, at bottom, "why" he should: but no more does she. His mastery is a part of her innocence." (SAF, 238)*

Tal equilibrio muestra que el hombre no es distinto de la naturaleza, sino un elemento integral de la misma.

## 2.2. PSICOLOGÍA LITERARIA.

La fe en la naturaleza, afirma Santayana en un nuevo momento de su crítica hacia las falsas orientaciones del conocimiento, se hace acompañar de la fe en la animación de la naturaleza (la concepción de la naturaleza como un "animal único" (SAF, 252)). Una de las razones para imputar animación a la naturaleza procede del uso y del abuso conflictivo del lenguaje.

Of course by an abuse of language the word animation might be used to designate certain kinds of behaviour; as the ancients said the world was rational because orderly, or the stars intelligent because they kept going round in circles. So men or women might be said to think because they speak or because they write books; but it does not follow. (SAF, 244)

Pero no hay evidencia de esta animación, sino una inclinación a pensar que la naturaleza razona como yo. Este sentimiento, sin embargo, es "poesía dramática"

solamente, y en este punto ya entramos en el terreno propio de la "psicología literaria". Santayana distingue entre lo que llama "*psicología científica*" y "*psicología literaria*". La diferencia entre ambas es notoria: "Scientific psychology is a part of physics, or the study of nature; it is the record of how animals act. Literary psychology is the art of imagining how they feel and think." (SAF, 252) <sup>43</sup> *El pensamiento es un objeto de la psicología literaria*, ya que no puede constituir un objeto de investigación al ser invisible y no encontrarse en el pasado en parte alguna. (SAF, 254) Pero la filosofía, en tiempos modernos, trató de devenir esa "cosa imposible", la ciencia del pensamiento, dejando de ser el arte de pensar y olvidando que "all human discourse is metaphorical, in that our perceptions and thoughts are adventitious signs for their objects, as names are, and by no means copies of what is going on materially in the depths of nature"<sup>44</sup>

*Mientras la psicología científica se dirige a los eventos materiales que componen el mundo animado, la psicología literaria se dirige hacia las esencias que intervienen en la percepción de tales eventos*, y que Santayana califica en algún momento como "bendiciones imaginativas", no siempre apreciadas por los filósofos. *La psicología literaria ofrece, en suma, una "versión imaginativa" de la animación que la naturaleza pudo haber poseído*. También aquí, dice Santayana, opera el mito como producto de lo que denomina "*fonction fabulatrice*". Toda la filosofía alemana y británica es, al decir de Santayana, sólo literatura. Este apelativo no supondría una

---

<sup>43</sup> El capítulo sobre "Psicología literaria" está incluido también el volumen *Dialogues in Limbo* (pp. 51-60 de la versión al castellano). Otras recurrencias sobre el tema por Santayana, se encuentran, entre otros, en "Mind Liberating and Deceptive", en BR, 137, y en *The Realm of Being*, aporta una nueva versión de esta distinción: "To read actions in terms of spirit and to divine the thought that doubtless accompanied them is perfectly legitimate in principle although often mistaken in practice. I call it literary psychology and believe that when the mind reader and the mind read are genetically akin, it may be more literally true than any other kind of knowledge. Yet it is essentially divination, not science." (RB-RS, 836)

<sup>44</sup> "A Long Way Round to Nirvana", en castellano en el vol. *Diálogos en el Limbo*, 83-92. La primera traducción fue a cargo de A. Marichalar en *Cruz y Raya*, 4 (Julio, 1933), 67-81. La cita está extraída de la antología de EDMAN, I.: *The Philosophy of Santayana*, (PS, 575-576) El artículo también se encuentra en el cap. IV de STTMP, 87-101. El mismo texto lo cita también Izuzquiza dentro de sus reflexiones acerca de "la tiranía del símbolo" en el cap. V de su monografía, calificando su contenido de "atrevida consideración". Cfr. IZUZQUIZA, I.: op. cit., 208.

descalificación si esta psicología literaria la hubieran practicado de forma "libre y simpática" y no pretendiendo justificar la validez de ese conocimiento en la física o en la teología. *Esta perspectiva literaria ofrece composiciones o esquemas de sentido coherentes a partir de unidades dramáticas*, y desde este enfoque imaginativo, se puede afirmar, en frase ya celebre, que "the universe is a novel of which the ego is the hero" (SAF, 254)<sup>45</sup> Más adelante, y de manera afín a cuanto viene afirmando sobre la "psicología literaria", concluye Santayana con una bella apología *sobre la naturaleza, dignidad y valor poético del discurso como forma de conocimiento y de apertura hacia la novedad, así como sobre sus límites infranqueables para acceder a la verdad literal sobre la realidad.*

We make a romance of our incoherence, and compose new unities in the effort to disentangle those we are accustomed to, and find their elements. Discourse is not a chemical compound (...) It is a life with much iteration in it, much recapitulation, as well as much hopeless loss and forgetfulness. As the loom shifts, or gets out of order, the woof is recomposed or destroyed. It is a living, perpetual creation; and the very fatality that forces me (...) to imagine that object afresh (...) this very fatality, I say, reveals to me the nature of discourse everywhere, that it is poetry. But it is poetry about facts, or means to be; and I need not fear to be too eloquent in expressing my forgotten sentiments, or the unknown sentiments of others. Very likely those sentiments, when living, were more eloquent than I am now. (SAF, 261)

En este mismo orden de consideraciones, Singer advierte una *distinción paralela entre imaginación y entendimiento, por una parte, y entre psicología literaria y psicología científica, por otra*, observando que la imaginación es lógicamente anterior al entendimiento que emerge con el crecimiento del conocimiento y la acción práctica.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Savater se hace eco de la frase en su "Prólogo" a El Último Puritano, para ilustrar el siguiente comentario, que puede ser pertinente al presente contexto: "Para George Santayana, sin embargo, la raíz misma del empeño novelesco y del esfuerzo filosófico coinciden en buena medida; como señaló su contemporáneo y compatriota Unamuno (...), la filosofía se acuesta más del lado la poesía que del de la ciencia. Santayana expuso la misma idea de modo aún más desafiante en su más sugestiva recopilación de ensayos, Diálogos en el Limbo." SAVATER, F.(1981): "Prólogo" a El Último Puritano. Barcelona: Edhasa, 8.

<sup>46</sup> SINGER, I.: op. cit., 114.



Desde aquí ya es posible ir recogiendo algunas de las redes que se han lanzado a lo largo de estas páginas para capturar algunas muestras de sentido. Si la naturaleza del discurso (o el discurso de la naturaleza) es poesía impregnada de significado y los términos del discurso son esencias, la contemplación teórica de esas esencias revierte finalmente en la expresión de los sentimientos. Si nos atenemos al pasaje citado, habrá que reconocer que la filosofía, o la búsqueda del sentido (aun cuando sea de forma negativa, desenmascarando la pantalla del "sin-sentido común" o "novelando nuestra incoherencia") no es incompatible con, sino que quedará integrada en, una *teoría o poética de los sentimientos*. Apropiándonos del hallazgo humeano, la razón terminará revelándose como sierva de las pasiones.<sup>47</sup>

*Desde esta óptica también, el espejo de la razón, supuestamente uniforme y duplicativo (dotado de una "esencia de vidrio"), pierde su privilegio epistemológico al convertirse en uno de los infinitos prismas del diamante del corazón, el resultado afortunado de una de las múltiples combinaciones del caleidoscopio de la naturaleza en su incesante dinamismo y potencialidad. En una inversión, y sin pretender caer en juegos puramente retóricos, se podría afirmar que la razón de la vida acaba entendiéndose mejor como "la vida de la razón" (un concepto menos restrictivo epistemológicamente que el primero). Dicho de otra manera, el significado o el sentido de la vida queda integrado (o disuelto, si preferimos la conclusión wittgensteniana, cuando éste afirma: "No hay enigma") en la multiplicidad de senderos que la realidad despliega ante nosotros, y ante los cuales estamos condenados a elegir (en una expresión típicamente sartreana con la que ilustra el dilema de la libertad: "la suerte está echada", estamos obligados a ser libres)<sup>48</sup>. Esto es, *el sentido no se agota, no se**

---

<sup>47</sup> Esta afirmación no es gratuita. Singer mismo identifica la contemplación con un "pure feeling" para diferenciarlo del mero "feeling". SINGER, I.: op. cit., 70-71. Santayana, por su parte, ya había hablado antes de la necesidad de "aclarar el mundo real" prestándole su caudal de sentimiento a lo que es importante en la vida humana. (LR-RA, 84)

<sup>48</sup> "Una de las inevitables consecuencias del dinamismo es que el hombre debe estar continuamente eligiendo: se encuentra *condenado a la elección sin límite* y a vivir entre diferentes posibilidades que él mismo debe resolver." IZUZQUIZA, I.: op. cit., 226. Otras consideraciones sobre el tema de la libertad en la misma obra en pp. 111 y 125.

*agosta, en una fórmula, en un resultado, en una conclusión lógica, puesto que desborda el recipiente o formato de la explicación.* La realidad escapa a las descripciones del lenguaje como el agua por la mano que intenta capturarla. Todo lo más que podemos esperar es apresar unos cuantos especímenes del vasto océano de la realidad, intentando aventurar, con argucias y estrategias técnicas o metafóricas, cómo será el resto. Desde esta peculiar y radical visión de las cosas, en el hombre cobra relieve una pasión, inútil o no, que busca la claridad, que desea aclararse y comprender. En el momento en que algún atisbo de esa claridad pueda vislumbrarse, en el momento que le alcance algún destello del diamante, la filosofía perderá toda su gravidez y se tornará "riente". Pero antes de que eso suceda, el hombre debe librar batalla con, o superar, *el enigma de la verdad*. De otra manera, tal es su miseria y su grandeza, no habría lugar para la filosofía. "This is the great question, as Nietzsche said, whether mankind can endure the truth." (BR, 138-139)<sup>49</sup>

Entre tanto, y por acotar el círculo de nuestra divagación especulativa y prosiguiendo el itinerario allí donde lo dejamos, en las páginas precedentes se ha dado cuenta de cómo el filósofo (el pensador solitario, pero no solipsista) ha dado con *un reino de esencias que se ajustan a la realidad como el mapa a la geografía que describe, mediante símbolos y notaciones que hay que interpretar\* apropiada pero convencionalmente*. En la esfera de esta visión, de esta experiencia, el trabajo y la fe del hombre, que suplen los límites de nuestro conocimiento, se convierten en arte, el arte en juego y el juego en una forma especial de celebración, en un modo de ser.<sup>50</sup>

### 2.3. ELOGIO DE LA LOCURA.

El proceso o recorrido epistemológico que se ha venido siguiendo hasta ahora

---

<sup>49</sup> Cfr. "Mind Liberating and Deceptive", en la antología BR.

<sup>50</sup> La función del espíritu consiste, precisamente, en observar y celebrar los avatares de la materia que lo creó. Cfr., por ejemplo, The Realm of Being, x.

de la mano de Santayana, nos ha conducido, a través de varios y sucesivos estadios, hasta un punto preciso al que convendrá prestar alguna atención. Pero antes será conveniente desandar lo andado para reconocer mejor el terreno en el que va a proseguir nuestra incursión por los avatares del conocimiento. Esta recapitulación pondrá énfasis, de paso, en aquellos puntos en los que se centra esta interpretación o exégesis personal, sin más pretensión que la de ofrecer una suerte de *guía para perplejos*, de las obras filosóficas nucleares de Santayana.

### 2.3.1. La lógica de la locura.

La incursión epistemológica, previa a la presentación del escenario ontológico, partía de un primer momento en que se adoptaban los puntos de vista del sentido común desde algunas premisas en particular, que se pueden enumerar así: a) *Naturalismo*: Postulación de una naturaleza contingente, animada y en flujo, de la que el hombre no es más que una parte emergente y de la que *su mente\* es un epifenómeno* (la mente no tiene más razón de ser, declara Santayana, que la de una flor o un río). b) *Realismo*: Mantiene fundamentalmente la tesis del conocimiento no directo de la realidad en la relación cognoscente-conocido. En la *gramática* de Santayana esto significa *conocimiento simbólico frente a conocimiento literal*. Este último consideraría las cosas como un "en sí" de naturaleza neutra e incolora, como un espejo pasivo del que la mente sería reflejo. Santayana, en cambio, afirma que las cosas, en cuanto conocidas o si cognoscibles, adquieren inevitablemente un "color humano", lo que no significa la constitución del objeto por la mente, sino la transformación o visión de aquél por ésta. *Hay una realidad\* independiente susceptible de ser conocida que pasa por una rejilla o cañamazo mediante la que se interpreta y expresa la naturaleza de las cosas*. c) *Materialismo*: Es la postura naturalista llevada al extremo. Presupone la existencia de un sustrato material *-sustancia\*-* o, lo que es lo mismo, del flujo de la existencia. *Es la matriz o fuente de todo cuanto existe* (pero no por ello la única realidad) y conforma todo un reino del ser.

La suma de los dogmas, opiniones o mitos admitidos convencionalmente bajo las premisas señaladas conforman la estructura del sentido común. Hasta aquí los primeros pasos en un terreno que aún nos puede resultar familiar.

La segunda etapa, en cambio, consiste en una apelación al escepticismo absoluto o radical con el fin de comprobar la solidez del edificio sobre el que se asienta el sentido común y demoler -si es preciso- sus cimientos hasta dejarlo en su "esencia". La estrategia del filósofo en su figura o representación escéptica (al que he venido llamando "sujeto escéptico"), en este caso, no consiste en una salida del círculo que conforma su medio "*convencional*", sino, por el contrario, en una *inmersión en medio de las cosas* que dibujan ese universo. Así, las cosas, el sujeto esceptico decide poner a prueba, y ponerse a prueba en, el mundo que le ha tocado vivir. El recurso que utiliza con este fin es la de la reducción fenomenológica: la *epojé*. Desde la duda metodológica, y poniendo en suspenso todo juicio, Santayana inquiere sobre las razones para la existencia de este mundo extraño e insólito. Y su conclusión es radical: *no hay razón para que nada dado exista*. El mundo se reduce en este momento a una pura *singularidad*, a un aquí y ahora, el resto es un juego de luces y sombras. Nos hallamos ante el callejón sin salida solipsista. Ahora bien, la no existencia de lo dado, no significa que no exista nada. Reconocer lo contrario sería adoptar una posición desesperada, suicida. En este punto, y ante la evidencia de lo dado, el escéptico tendrá que aceptar la existencia de lo no-dado, compelido, cuanto menos, por una razón instintiva y aun como mera cuestión de supervivencia. Pero la vuelta a la convención nunca podrá ser igual: el escéptico regresa sin estar convencido, porque no tiene otra salida. Las creencias que pretendió erradicar han de ser restituidas por una "fe"\* mayor que aquella con que las hizo tambalearse. Desafiar al mundo sólo le ha permitido, al cabo, confiarse a él. Aunque no haya razones para la existencia, siempre habrá un poder mayor que la razón para afirmar la existencia. *Aunque no podamos conocer la realidad en sí, siempre será posible creer en ella, y re-crearla mientras la contemplamos*. Los velos de la apariencia con los que cubrimos el cuerpo de la realidad dejarán, así, de concebirse como una ilusión opaca que nos impide ver su presencia desnuda. Ahora, más bien, y puesto que creemos en ella, *in-vestimos a la*

*realidad y le damos un nombre para designarla, sabiendo que este nombre es solo un término, un símbolo o notación que siempre apunta más allá de sí mismo. Donde se agota el discurso de la razón, hace su entrada el discurso de la imaginación, y se deja oír el latido del sentimiento. Y aunque la realidad no es susceptible de una transcripción o réplica fiel de sí misma por la mente, sí que se deja interrogar, interpelar, interpretar desde un racimo de perspectivas y de versiones que hacen del conocimiento una empresa conflictiva, tanto más rica por inacabada e interminable.*

La actitud del filósofo que se ha aventurado en un proyecto de tal envergadura, no podrá ser ya la misma ante el juego de dogmas que la que mantuvo en su momento progresivo o polo afirmativo. En el momento regresivo o polo negativo, una radical inversión se ha producido. Donde la estructura original de las convenciones se hacía llamar "sentido común", ahora se desvela, sin embargo, como la reversión del sentido común: como "sin-sentido común" o, en términos de Santayana, "*locura normal*", (desatino controlado, como veremos).

¿Qué sentido adquiere este cambio? ¿No era objetivo de Santayana reafirmarse en las creencias cotidianas? Ciertamente, en el inicio de su aventura declaraba hallarse en filosofía en el mismo punto en que se hallaba en la vida diaria. Pero al mismo tiempo, se había propuesto llevar a cabo una revisión de las categorías del sentido común, que parecían estar "bien fundadas, pero mal expresadas". Tal revisión -tal reversión- no se puede concebir independientemente del proceso de reducción que el sujeto escéptico lleva a cabo, y que le habrá de conducir inevitablemente, negación tras negación, a ese "otro orden de consideraciones", a la región de las esencias. En este ámbito, el dato cobraba una vívida presencia en ausencia de cualquier cuestión de hecho, y se mostraba en su puro aparecer y comparecer. Tales datos o esencias revelan un universo de imaginación\*, un mundo de *mundos posibles*, no por inexistentes menos reales, situándonos en una perspectiva lo suficientemente distanciada como para observar el mecanismo que preside el engranaje de la convención. Desde este enfoque o punto de mira distanciados, las cosas se ven de otro modo: *la "convención" aparecerá como la reversión, el forro o envés de la "invención"*. Poniendo cerco a la razón, hay

que admitir un fondo irracional. Una vez descubierto el fondo mítico del sentido común, si ponemos el mito del sentido común en una balanza, pesa más el lado del mito que el del sentido común. Hay una especie de locura en todo esto, y es preciso descubrir qué tipo de locura.

### 2.3.2. Locura normal.

En uno de los ensayos incluidos en *Diálogos en el Limbo* (1926), Santayana nos ofrece la clave de lo que entiende por la combinación de dos términos tan aparentemente contradictorios como son "*locura normal*"<sup>51</sup>. Bajo estos términos, que le sirven de título a uno de sus principales *Diálogos*, Santayana imagina un diálogo entre varios personajes que se pueden considerar *figuras epistemológicas o encarnaciones definidas de las tendencias filosóficas que en él se daban cita*, y que le sirven para resaltar las insuficiencias y mostrar algunos de los límites del conocimiento humano. Así pues, desde "Locura normal", Santayana ejerce una nueva *crítica al conocimiento en clave irónica y literaria*.

Demócrito, "filósofo riante"<sup>52</sup>, ya viejo, exhorta a un peregrino que le visita - en el que podemos reconocer a Santayana, el extranjero, el extraño- con palabras mesuradas y desapegadas. Su discurso comienza al compararse con los jóvenes Alcibíades, Dionisio y Aristipo que se hallaban extraviados en "los apremios del mundo" y en la "crónica de las vanidades", absolutamente ignorantes de que "la vida es al mismo tiempo la quintaesencia y el total de la locura" (DL, 15). La palabra "locura"\*, sin embargo, se presta a confusión, puesto que "a veces designa un hábito

---

<sup>51</sup> Se hace uso aquí de la edición en castellano de los *Diálogos...* Buenos Aires: Losada, 1960, 15-32, traducidos por Raimundo Lida. J. Pemartín relaciona el término "normal madness" con el de "hallucination vraie" del viejo maestro de Santayana, H. Taine. PEMARTIN, J.: "Semblanza de George Santayana", *Arbor*, XIV, n. 47, 1949, 275. La misma observación se reitera en ALEJANFRO, J. M.: "Jorge Ruiz de Santayana", *Pensamiento*, IX, n.33, 1953, 316.

<sup>52</sup> H. M. Kallen explota esta imagen, imputándosela a Santayana, en "The Laughing Philosopher", *Journal of Philosophy*, 61 (1964), 44-61.

de conducta, a veces una ilusión del espíritu, y a veces sólo el oprobio que un espectador severo desee arrojar sobre lo uno o lo otro." (DL, 16) Al no distinguir entre la naturaleza y la convención, y al ser la locura inconveniente a la sociedad, la llaman contraria a la naturaleza.

Pero nada puede ser contrario a la naturaleza (...) sino solo a las costumbres de la mayoría (...) la naturaleza no tiene dificultades en hacer lo que hace, por maravilloso u horrible que pueda parecer a una fantasía dotada sólo de unas pocas imágenes sueltas e incapaz de trazar las corrientes de la sustancia (...) y si a los ojos de la pasión sus obras aparecen llenas de conflicto, vanidad y horror, no son horrores, vanidades y conflictos para ella. No es menor su deseo de que estemos locos que de que estemos en nuestro cabales. (DL, 16-17)<sup>53</sup>

Se puede alabar la locura o burlarse de ella, pero "cada nación piensa que su propia locura es lo normal y requerido; si la pasión y la fantasía son mayores, la llaman locura; si son menores, la llaman imbecilidad." (DL, 19)<sup>54</sup>

En cuanto al antónimo de "locura", Demócrito entiende que la "cordura" es "la seguridad y paz en ser lo que se es, y llegar a ser lo que se debe llegar a ser; de modo que el vacío y los átomos, imposibles y siempre prontos, son cuerdos en grado eminente." Pero al mismo tiempo, admite Demócrito, se debe admitir que

la locura es parte inseparable y a veces predominante de la vida: todo cuerpo viviente es loco en la medida en que está interiormente dispuesto para la permanencia cuando las cosas que lo rodean son inestables, o está interiormente dispuesto para el cambio, cuando siendo estables las circunstancias, no hay razón para cambiar. (DL, 18-19)

Esto por lo que respecta a la locura en acción. Pero la vida, al expresarse

---

<sup>53</sup> Cfr. también Blau, J. L. (1957): Filósofos y escuelas filosóficas en los Estados Unidos de América. Barcelona: Reverté, 324-326.

<sup>54</sup> A propósito, observa Arnett: "Santayana was convinced that preoccupation with the pursuit of truth and particularly the fanatical defense of certain dogmatic version of it, is essentially a form of Madness." ARNETT, W. E.: George Santayana, 73.

también en la imaginación\*, crea el mundo de la apariencia\*, que añade a la sustancia algo que ésta no es y actúa como un "somnoliento testigo", gustando además fingir. La primera causa de esta apariencia es la "embriaguez de la vida", que además crea la ilusión en la propia importancia. Más valdría, recomienda Demócrito, reírse con la naturaleza y acompañarla así en su juego, que a todos depara un destino común. *Con esa risa un tanto amarga, con esa magistral ironía que es una suma de contrarios, es con la que Santayana dibuja, unos años más tarde, unos apuntes en los que reconocemos el rostro vencido y convencido del hombre contemporáneo, del hombre que ha claudicado.*

The earth, as Nietzsche said, has been too long a madhouse. We need to purify the air of all the miasmas of the past, and still more of those of the present which are even more likely to choke us. A man so immersed in local or momentary affairs, and in the interests of his profession or party, as to think them fundamental either in the world or in his own heart, may be most useful to the useless projects of others, but he can never be a philosopher. (RB, xxvii)

La "cura" o la terapia que Demócrito propone ante la fiebre o "intoxicación" de la ilusión\* no puede sorprendernos, puesto que ya nos fue anticipada anteriormente. Esta terapia no pretende "cortar el árbol de la opinión en su raíz", puesto que "alcanzando de un salto la completa salvación, tampoco él llegaría a comprender en modo alguno su miseria". Ciertamente, "renunciar de pronto a toda locura, es perder de vista la verdad de la locura, junto con todo el cómico tumulto de este mundo, que es maravillosamente fértil en comedia." (DL, 22) *Demócrito está enunciando y denunciando el corazón de lo que la literatura y el pensamiento universales designa con diferentes metáforas y términos alusivos: "el espíritu de la comedia", "el teatro del mundo", "la feria (u hoguera en su última versión) de las vanidades", "la nave de los locos", y tantos otros circunloquios con los que queremos dar cuenta de la dosis de locura que posee el ser humano, o por la que el ser humano es poseído.*

El remedio que Demócrito sugiere ya lo conocemos y nos resulta familiar desde que fue pronunciado en la atalaya del escepticismo. De la misma manera que la



intoxicación por un veneno se combate introduciendo en el cuerpo enfermo una pequeña dosis de ese mismo veneno con el fin de ir activando las defensas inmunológicas necesarias, así la defensa contra tanta locura sólo puede tener lugar utilizando conscientemente las mismas armas contra las que pretende combatir.

Santayana (por boca de Demócrito) no prescribe ni la muerte ni la tala del árbol de las opiniones (nótese en este contexto el papel de la inversión o trueque deliberado de la simbología bíblica). A caballo entre ambas alternativas, Santayana recomienda una vez *"mantener la ilusión, sin sucumbir a ella"*. No un ataque frontal, sino un pacto; no una sumisión, sino una aceptación; no una disolución, sino una conciliación. Su opción acaba decantándose definitivamente por esa suerte de "exilio voluntario", o "exilio sin exilio" en la región de la ilusión. Su propuesta, reiterando su forma y su formulación anterior, toma ahora la siguiente expresión, más adecuada al argumento de la fábula: "La sabiduría es una locura que se disipa cuando el sueño aún continúa, pero no engaña." Y justifica su elección así: "En todas las ilusiones hay alguna verdad, puesto que siendo productos de la naturaleza tienen todos cierta relación con la naturaleza, y un espíritu prudente, quitándole las máscaras, puede descubrir sus motivos verdaderos." (DL, 23)<sup>55</sup> Un "espíritu prudente" significa en la *gramática* de Santayana un espíritu "desilusionado", "deshechizado", un espíritu que descubre el juego de la ilusión, reconociendo, al menos, que hay estratos de apariencia que cubren el campo de la realidad, como arbustos inevitables y hasta necesarios, que irrumpen, aquí y allá, las líneas que lo atraviesan y que hacen su trazado parezca más irregular, aunque no por ello menos sugerente.

Así se puede llegar a establecer, tenuemente,

---

<sup>55</sup> La tesis fundamental de Paci es la afirmación por Santayana de que en el pensamiento siempre hay una parte de locura normal. Y que el mismo hecho de la conciencia ya supone una forma de intoxicación, de locura. PACI, E.: "Follia e verità...", 54-55. Por su parte, Arnett completa esta visión: "Man cannot live, he believes, without illusions, and so illusions are not as such other irrelevant or undesirable. What hinders and frustrates the spirit (...) is the mistake of supposing that the illusion is itself the truth." ARNETT, W. E.: *George Santayana*, 74.

una distinción convencional entre locura y cordura: La creencia en lo imaginario y el deseo de lo imposible se llamarán justamente locura: pero se llamarán convencionalmente cuerdos aquellos hábitos e ideas que están sancionados por la tradición y que, cuando se siguen, no llevan directamente a la destrucción de sí mismo o de la propia patria. Esa cordura convencional es una locura normal. (DL, 23)<sup>56</sup>

Locura normal, se podría decir, porque sigue el camino cabal e inercial y el hábito de la norma, de lo normado, la regla del juego establecida e inquebrantable a no ser por la quiebra, fuga o fragmentación del propio sujeto que acabará siendo tachado de "loco", "ido" o de "no estar en lo cabal, en sus cabales". Este código y este código, este legado de costumbres que cristalizan en leyes, este entramado de "mores" que devienen dioses protectores, está celosamente guardado por las figuras del *Acuerdo (Nomos)* y del *Castigo (Diké)*.

Tal es el particular elogio y la apología que Demócrito ofrece sobre la necesidad de la necesidad, sobre la inevitabilidad de la locura. Cada cual, concluye el filósofo, se cree él mismo cuerdo, y esa es la marca de su ilusión. Pero "la locura es natural y, como todas las cosas, se ama a sí misma, y a menudo, por su inocencia o por su significación, vive en armonía con el resto de la naturaleza." (DL, 27)

El forastero, que conviene en todo momento con el discurso del sabio Demócrito, ilustra sus palabras con una sencilla parábola y deja que finalice el maestro, a quien pertenece el siguiente corolario:

Mi discurso entero, ¿no ha sido una justificación de la ilusión y una prueba de su necesidad? Cuando descubro que la sustancia de lo bello es cierto ritmo y armonía de movimiento (...) lejos de destruir lo bello en el reino de la apariencia, mi descubrimiento eleva a doble dignidad su presencia allí. (DL, 27)<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Cfr. VAN WESEP, H. B.: op. cit., 234-237.

<sup>57</sup> En este punto Arnett acota nuevamente la reflexión de Santayana con la siguiente precisión: "His most fundamental and enduring aim was therefore to indicate in philosophical terms the perennial perplexity and the appropriate values of a creature that can escape from credulity and radical error only

El camino de la desilusión, según nos revela Demócrito, es un camino duro y sin tregua, urdido -como la fórmula hindú: "neti, neti", no es eso, no es eso- por continuas negaciones y renunciaciones, pero que, al cabo, desemboca en *un modo de afirmación no racional, en una risa desprendida, en un desasimiento que no hay que identificar con escape y huida, sino con aceptación y apertura a un mundo que nos desborda*<sup>58</sup>. La filosofía, en este insólito contexto, no es un consuelo, sino un reto. Por eso, las últimas palabras de este diálogo no pueden ser tranquilizadoras:

¿Qué exigirías de la filosofía? ¿Que te alimentara de golosinas y te arrullara en tus errores con la esperanza de que la suerte te atrape antes de que empieces a comprender nada? Ah, la sabiduría es más aspera que la muerte y sólo los valientes son capaces de amarla. Cuando en lo más recio de la pasión, cae de pronto el velo, nos deja desposeídos de todo lo que creíamos nuestro (...) transportados ya a un invisible paraíso donde no hay ninguna de estas cosas sino un único compañero, sonriente y silencioso, que día y noche está a nuestro lado y mueve la cabeza amablemente invitándonos a decir "no, no" a toda nuestra locura. (DL, 31-32)

A partir de aquí, la incursión por el conocimiento se abre a un amplio horizonte que enmarca geografías diferentes. A un lado asoma el mundo que nos es familiar, el mundo al que regresamos *"transformados"* tras la iniciación escéptica. Al fondo, y en la cima de una *"montaña mágica"* se vislumbra la región de las esencias, ingravidas e inmutables, símbolos fuera del tiempo prestos a ser utilizados por el hombre. El pasaje epistemológico que el filósofo recorrió sufriendo diversas conversiones o transfiguraciones (sujeto común, sujeto escéptico, sujeto fideísta y desilusionado) desemboca aquí en un paisaje ontológico complejo y sugerente, del que se han ido

---

by way of disillusion." ARNETT, W. E.: George Santayana, 140.

<sup>58</sup> También cabe hacer una lectura "mística" de esta inclinación o tendencia hacia las esencias que se va acentuando progresivamente en Santayana. El proceso, de forma esquemática, pasaría por las tres fases típicas, paralelas a las que venimos observando: vía ascética o purgativa (escepticismo), vía contemplativa (descubrimiento y contemplación de las esencias), y vía unitiva (identificación o ensimismamiento con las esencias). El desensimismamiento o regreso al mundo se cumple mediante la "fe animal". En el tratamiento que Santayana otorga al Reino del Espíritu (y que aquí ocupará su lugar más adelante en el apartado que dedicamos al análisis de tal ámbito ontológico) proporciona él mismo una analogía mística de algunas de sus principales categorías, algo que algunos de sus detractores no le han podido perdonar.

ofreciendo algunos atisbos. Quienes, como el sujeto al que hemos seguido y perseguido en su aventura filosófica, se aventuran por estos caminos, lo hacen guiados, como por el "conatus" espinozista, por "el agudo deseo de ser, y de ser felices, que arde en el corazón de cada criatura viviente." (DL, 42)<sup>59</sup> Entre ese resquicio de locura y de cordura que se da cita en cada uno de nosotros, podemos descubrir que "whatever faith is allowed to subsist turns into animal faith, the spontaneous assumption that life is worth living, the world worth enjoying, and the science of it the only ideality that rewards itself." (BR, 94)<sup>60</sup>

#### 2.4. LA PROSA DEL MUNDO.

Veamos ahora a modo de síntesis que figuras de la realidad han quedado trazadas en la trayectoria que el filósofo ha ido realizando desde su regreso del escepticismo. El escéptico hizo un alto en su camino, encontrándose en una encrucijada. El mundo desde allí se transfiguró en algo ilusorio, alentando como único modo de pensamiento la sospecha y la duda. Pero agotado ese pensamiento, suspendidas las creencias, cuando al escéptico ya no le restaba más que lo puramente evidente "aquí y ahora", "tunc et nunquam", se descubría en el umbral de la intuición, una puerta abierta asomando al paisaje de los datos esenciales, que de por sí conforman toda un ámbito de la realidad.

Santayana insiste en destacar la importancia del reino de la esencia en un análisis del conocimiento al señalar que las esencias son términos indispensables y hacen posible el conocimiento transitivo. En efecto, *lo que es dado*, apunta, *deviene un signo y una transcripción oportuna de lo que es buscado*. El descubrimiento de la esencia es, pues, de gran utilidad para justificar las nociones de inteligencia y de

---

<sup>59</sup> Santayana is "like an authentic Dharma bum or the Mythical Wandering Jew, searching, seeking..." MC KALLEN, H.: "The Laughing Philosopher", 25.

<sup>60</sup> Cfr. el artículo "Political Religion", en la antología BR.

conocimiento, mostrando cómo la trascendencia de lo actual es posible para el espíritu animal: *la esencia dada actúa normalmente como signo verdadero del objeto que ocupa la atención animal cuando tal esencia hace su aparición*. Y el reino de la esencia, así, conforma una peculiar gramática de simbolismos y dialectos, mediante la cual nos es posible interpretar la naturaleza. Para Santayana *el discernimiento de la esencia actúa como un dispositivo que libera a la filosofía de la falacia de la literalidad y del cinturón escéptico*.

Desde el terreno ganado por estas conclusiones, sabiendo que el objeto de las intuiciones no proporciona un conocimiento de hechos, sino un sistema de signos, Santayana inicia su programa de vuelta del escepticismo, guiado por el hábito que proporciona la acción. Aquí, la tarea consiste en considerar qué objetos de la fe animal requieren ser afirmados, sabiendo que el conocimiento de ellos será instintivo e intencional y su descripción, simbólica. Los signos de tal descripción, designan el objeto significado, pero no pueden pretender conocerlo, son meros *indicadores*, sin ningún ulterior efecto o poder. Con todo, apunta Santayana, si llegamos a intuir la esencia que es realmente la esencia de esa cosa, el conocimiento de la existencia, sin dejar de ser fe, será tan completo *como pueda serlo posiblemente el conocimiento*, aunque no por ello dejará de ser una presunción.

En este punto, Santayana ya está en condiciones de enumerar el *catálogo de creencias* en aquellos objetos pertenecientes a un mundo que abandonó bajo el desafío escéptico y que ahora es preciso recobrar de nuevo. De este catálogo, selecciona aquellos objetos que él considera fundamentales: *razonamiento o discurso, experiencia\*, sustancia\*, verdad\* y espíritu\**. Pero para el propósito de este apartado, no interesa tanto la enumeración detenida de tales temas, como la noción de conocimiento\* que de aquí se desprende: "conocimiento es fe obtenida por medio de símbolos." (SAF, 164) Los objetos de la fe\* no tienen lugar dentro del círculo de la intuición\*, cuyo objeto son las esencias\*. Las esencias no pueden ser conocidas, sino tan solo intuitas, erigiéndose en símbolos de la fe animal en el mundo natural. El conocimiento, por tanto, acaba aceptándose como una creencia verdadera en un mundo

de eventos. Un conocimiento que, lejos de ser isomórfico o reproductor<sup>61</sup>, supone todo un lenguaje con una capacidad constitutiva y transformadora de la realidad. De manera que el conocimiento muestra su apertura, "por una vital necesidad constitucional" a la creencia en los objetos de la fe. "All this objects may conceivably be illusory" pero "they express a rational instinct or instinctive reason, the waxing faith of an animal living in a world which he can observe and sometimes remodel." (SAF, 309)

Antes de tomar algunos nuevos aperos conceptuales que nos han de ayudar a proseguir el itinerario iniciado por geografías cuya exploración quedó anunciada, quizá sea bueno ofrecer un recuento de los pasos dados en esta aventura interior, en esta incursión que nos condujo de la perplejidad primera al asombro racionalizado.

El programa trazado por Santayana en Scepticism and Animal Faith, admitiendo la complejidad de la realidad y contando con los utillajes del sentido común, los que proporciona la vida diaria, es esencialmente crítico. Lo que pretende, en definitiva, es llevar a cabo una "*disolución de la superstición*", una batalla, en sentido baconiano, contra los "*idola*", para alumbrar, si es posible, lo que considera la conclusión más importante de la filosofía, esto es, la relación del hombre con el universo.

Para cumplir esta empresa elige una doble vía. Son los dos estadios que dan título a su obra: escepticismo, en un primer momento, y fe animal, en un segundo momento. El escepticismo de Santayana supone la puesta en suspenso de todo tipo de creencias admitidas, incluso la de la propia existencia. Su conclusión es que muy pocas, si no ninguna, pueden ser probadas. Al mismo tiempo tendrá que admitir que, mientras nada extraordinario lo impida, el mundo seguirá girando. En el sistema de Santayana esto significa la presunción de la materia. Y esto supondrá de nuevo, aunque desde otra perspectiva, la admisión, por instinto vital, de las convenciones del sentido

---

<sup>61</sup> Otras formas de decirlo se reiteran a lo largo de sus obras, así: (...) "Nothing in a sane mind is taken literally" (...), en "The Soul at Play" (BR, 39). Y también: "Only the demands for literal knowledge makes knowledge impossible." (APMS, 518)

común que antes había puesto en duda. Santayana denomina a este segundo estadio, o polo de regreso, fe animal. Mientras tanto, la "vida de la razón" ha dado paso, como un último reducto, a lo que Santayana denomina "el arte de la intuición". La intuición trae a presencia directa, inmediata y clara el dato (data) de forma desnuda. El objeto de la intuición, el dato, es la esencia. Al fin, la creencia en convenciones, depurada por la rejilla de las esencias, permitirá al fin un reconocimiento de que aquellas convenciones no son sino invenciones. La crítica a la convención mostrará, finalmente, como lo que antes considerábamos conocimiento común se ha convertido en una cuestión de fe, de presunción animal, un mero instinto o hábito.

Desde una postura realista, Santayana mantiene la tesis de un conocimiento no directamente presentativo, sino representativo de la realidad. En sus propios términos esto significa conocimiento simbólico frente a conocimiento literal. Este último consideraría las cosas como un "en sí" de naturaleza neutra e incolora. Santayana, en cambio, afirma que las cosas, en cuanto conocidas, son "cosas en ti", es decir, interpretadas o mediadas simbólicamente. Hay, en definitiva, una realidad independiente ("en si") que puede ser conocida parcialmente, decodificada o traducida.

Como corolario, la filosofía de Santayana, tal como viene formulada, no es tanto una teoría del conocimiento cuanto una crítica del mismo, reflejada, más que con un aparato analítico, con el apoyo de la propia experiencia. "My criticism" -viene a decir- "is not essentially a learned pursuit" sino más bien "the discipline of my daily thoughts and the account I actually give to myself from moment to moment of my own being and the world around me." (SAF, 305)

La crítica de Santayana se concentra, sobre todo, en su oposición a la vanidosa, y por lo demás vana, pretensión de que nuestro conocimiento es literal: espejo de la realidad o *imago mundi*. Frente a esta concepción, Santayana se muestra iconoclasta y su obra no hace más que ilustrar su *irreverencia hacia ese ídolo o falsa autoridad*. La ilusión de un pensamiento "*diáfananamente cognoscitivo*" se corrige mediante el carácter simbólico de lo dado. Tal discernimiento vuelve al pensamiento a su justo



lugar, sin arrogarle otro papel que el que le corresponde, el de mapa para la acción o el de gramática para llevar a cabo una lectura de la existencia.

*Aunque el conocimiento no es sabiduría, es una tentativa de sabiduría en la medida en que pretende despertar de "sueños dogmáticos". Y se convierte en aventura, cuando, reconociendo sus límites, aceptamos su propuesta, no de repetir el mundo, sino de celebrarlo.*

### 3. PROMESAS DEL CONOCIMIENTO

Desplazando un tanto el centro de gravedad de nuestras reflexiones, y adoptando esta vez como eje para las mismas esa suerte de fascinación que Santayana mostró desde muy temprano por la especulación aristotélica, vamos a concluir en este apartado la trayectoria epistemológica iniciada al tiempo que nos va a facilitar la entrada a los ámbitos ontológicos de los que nos ocuparemos en el siguiente capítulo. Nuestra experiencia filosófica continuará abierta y se verá enriquecida debido precisamente a la posibilidad que encuentra de decirse de otra manera, de continuar expresándose a través del lenguaje, debido a la plurivocidad del ser: el hallazgo aporético con el que Aristóteles se enfrentó, y con él todos nosotros hasta ahora, en la investigación metafísica.

Las referencias al maestro pensador aparecen desde las primeras obras de Santayana de manera recurrente. Aunque su apelación a Aristóteles no deja de parecer ambigua y contradictoria en ocasiones, a la manera en que ya nos tiene acostumbrados el filtro particular al que Santayana parece someter la galería de tipos y autores que configuran su constelación filosófica, sin embargo su relación en términos generales con el estagirita es de admiración y reverencia, la que muestra un discípulo con su maestro.

A través de las visitas e interpelaciones que Santayana hace a Aristóteles,



obtenemos distintas perspectivas de algunos de los terrenos de incursión filosófica que ya habíamos frecuentado. Así, no es difícil hallar a partir de estos encuentros con el griego nuevos emplazamientos en el orden de lo moral, de lo ontológico y de lo político que completan la visión de conjunto que pudiéramos tener, al incorporar otra pieza, otro "*dramatis personae*" en su damero epistemológico. A la cuestión del *qué* o de los contenidos, habrá que añadir el *cómo* que se interroga por la forma en que se presentan o vehiculan esos contenidos, es decir, la cuestión de la interpretación.

### 3.1. ETICA RACIONAL.

Si bien Santayana no llega a elaborar ningún tratado específico dedicado a la teoría ética, como lo hace, en cambio, con la estética, con la epistemología, con la ontología e, incluso, al final de su vida, con la política, *el tema de la reflexión moral no permanece, en absoluto, en los márgenes de su filosofía*. Por el contrario, el punto de vista moral constituye una referencia imprescindible, sin la cual no es posible conocer cabalmente su pensamiento. La preocupación teórica de índole moral no sólo se desprende del núcleo de su obra filosófica, sino también de su obra poética, de sus cartas, de su autobiografía, y en la esfera de la razón práctica, del testimonio de aquellos que le conocieron.

*Santayana mismo no duda en describirse a sí mismo como un moralista*, queriendo expresar que su obra está inspirada por un motivo esencialmente moral. Sprigge arriesga la opinión<sup>62</sup> de que Santayana tiene un sistema consistente de filosofía moral, aunque no esté expuesto de forma organizada y unitaria en un solo tratado, y que permanece siendo básicamente el mismo, salvo sucesivas clarificaciones, desde The Life of Reason. No parece equivocarse Sprigge si seguimos al mismo Santayana cuando afirma de manera sumaria lo siguiente:

---

<sup>62</sup> SPRIGGE, T. L. S. (1974): Santayana: An Examination of His Philosophy. Londres: Routledge & Kegan, 188.

That is all my message: that religion and morality are expressions of human nature; that human nature is a biological growth; and finally that spirit, fascinated and tortured, is involved in the process, and asks to be saved. (GC, 23)

También Howgate afirma<sup>63</sup> que para el español, como para los antiguos griegos, la moralidad no es una fase distinguible de la vida, sino que es la vida misma. En efecto, "la virtud del hombre -afirma Moreau<sup>64</sup> refiriéndose a Aristóteles- es su aptitud para la vida razonable". Y Santayana, a su vez, "we may say with Aristotle that life is reason in operation" (AT, 7)

Remarca Howgate, además, que hay una tendencia en Santayana a hacer de las pasiones un elemento animal, natural, pero respetable. Nada más lejos, afirma, del legado puritano en la ética de Santayana. (Ya veremos más adelante de que modo se formula este puritanismo en la trama de sus discursos). *La vida, en su dimensión moral, deviene un arte y una estética* y las pasiones que la alimentan, ofrecen un terreno cultivable y digno de ser armonizado siguiendo pautas individuales. Tal individualismo, una de las notas más destacables de Santayana y blanco de ataque de algunos de sus críticos, a veces se interpreta como una "anarquía moral", calificativo ante el que Santayana tiene preparada su apología:

In my moral philosophy (which is my chosen subject) I find my unsophisticated readers (...) delightfully appreciative (...) But the other philosophers (...) think my philosophy very loose: I am a friend of publicans and sinners, not (as they are) in zeal to reform them, but because I like them as they are; and indeed I am a pagan and a moral sceptic in my naturalism. On the other hand (...) my moral philosophy look strangely negative and narrow; a philosophy of abstention and distate for life (...) They do not see that it is because I love life that I wish to keep it sweet, not as to be able to love it all together: and that all I wish for others (...) is that they should keep their lives sweet also, not

---

<sup>63</sup> HOWGATE, H. G. (1938): George Santayana. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 136.

<sup>64</sup> MOREAU, J. (1979): Aristóteles y su escuela. Buenos Aires: Eudeba, 196.

---

after my fashion, but each man in his own way. <sup>65</sup>

"Cada hombre, a su manera", acaba recomendando Santayana, y ese dictum, que Aristóteles no podría compartir en sentido estricto al concebir al individuo moral como inseparable de la urdimbre social en que está inmerso, le conduce a un reconocido *relativismo metodológico*, de manera que "the first principle of my ethics is relativity." (APMS, 562) Si el primer principio de la ética es la relatividad, el primer imperativo de la moralidad es, como afirma John Lachs<sup>66</sup>, *el conocimiento de uno mismo*.

El conocimiento de sí mismo, para Santayana, se convierte en el reconocimiento de que la moralidad está determinada por la constitución de nuestra naturaleza humana:

This foothold (for criticism) was supplied to me by human nature, as each man after due Socratic self-questioning might find it in himself, and as Plato and Aristotle express it for mankind at large in their rational ethics (...) The point of chief speculative interest is that morality, like health, is determined by existing constitution of our animal nature... (GC, 25)

*Este naturalismo*, finalmente decantado en materialismo (la admisión de bases materiales para procesos y estados morales) *constituye como ya hemos visto una de las piedras de toque*, asumibles no sin cierta dificultad, *del pensamiento de Santayana*. Y un rasgo más que lo diferencia de Aristóteles. Pues Aristóteles, aun admitiendo dominios diferentes en la naturaleza humana, jamás podría derivar unos de otros. Lo que en el griego no son sino fenómenos concomitantes, en Santayana uno pasa a ser consecuencia del otro, haciendo del orden moral un epifenómeno del orden natural.

Estos tres elementos, entre otros, de su teoría moral -individualismo,

---

<sup>65</sup> Citado en HOWGATE, H. G.: op. cit., 136-137.

<sup>66</sup> LACHS, J. (1964): "Santayana's Moral Philosophy", *The Journal of Philosophy*, v. LXL, n.1, 57

relativismo, naturalismo- se integran en un marco amplio de orden racional. De manera sucinta, y recordando lo que ya vimos en un apartado anterior (ver cap.....), Santayana distingue tres estadios, no necesariamente sucesivos, en el desarrollo de la razón. En el libro V de The Life of Reason: Reason in Science, se ocupa de tales estadios, enunciándolos del siguiente modo:

Prerational morality is vigorous because it is sincere. Actual interests, rooted habits, appreciations the opposite of which is inconceivable and contrary to the current use of language, are embodied in special precepts; or they flare up of themselves in impassioned judgements. It is hardly too much to say, indeed, that prerational morality is morality proper. Rational ethics, in comparison, seems a kind of politics or wisdom, while postrational systems are essentially religions. (LR-RS, 212)

El primero de estos estadios precede a la filosofía, el segundo ha existido solo en Grecia y el tercero pertenece a las grandes religiones de la India y de la cristiandad. Así pues, el mito (o poesía), la política (o sabiduría) y la religión (o fe) son los estratos que constituyen la realidad moral.

Rice señala<sup>67</sup> que puede resultar sorprendente encontrar la teoría ética de Santayana en un volumen dedicado a la ciencia. Tal inclusión se justifica, según Rice, porque aunque la moralidad -entendiendo ésta como la práctica de la vida buena- es concebida en muchos aspectos como un arte, predomina sobre esta concepción la tradición socrática al sostener que la ética -la teoría de la vida buena- es una ciencia. Rice identifica la etapa de la moralidad preracional con una suerte de proceso de ensayo y error por el que la sociedad se ajusta a las circunstancias: aquí las ideas vienen a ser una mezcla de experiencia, prejuicio, fantasía y costumbres locales. A partir de Sócrates, la experiencia se eleva a la categoría de ética, al estar sujeta a la dialéctica y a la sistematización de la razón. En esta etapa se alcanza la conciencia no sólo de los propósitos particulares, sino de los principios que son capaces de organizarlos y regularlos, trascendiendo condiciones meramente locales. En palabras

---

<sup>67</sup> RICE, P. B.: "The Philosopher as Poet and Critic", en el vol. de Schilpp, (PGS, 266).

del propio Santayana: (...) "rational ethics (...) founded by Socrates, glorified by Plato and sobered and solidified by Aristotle. It sets forth the method of judgment and estimation which a rational morality would apply universally and express in practice." (LR-RS, 240) Por último, cuando el esfuerzo de una ética racional falla, los hombres buscan un código limitado para el cultivo de unas pocas actividades naturales que fijan su objetivo en una meta sobrenatural. Y aquí ya nos encontramos en el estadio de la moralidad postracional, que Santayana considera un recurso para una civilización "desencantada". Estas consideraciones quizá cobren mayor actualidad en este fin de milenio, en el que *algunas voces anuncian la instalación de lo "post", a vueltas de una razón cuya hegemonía está cada vez más puesta en tela de juicio, pero ante cuyo vacío de poder no acaba de encontrarse sustituto o recambio digno*. En el fondo de este debate late una cuestión de identidad histórica: la de sabernos epígonos de la modernidad o avanzadilla de la postmodernidad, reconociéndonos ya culminadores o ya superadores de los ideales ilustrados. Un debate del que, por lo demás, se perciben indicios que parecen anticiparlo, "in his own style", algunas páginas de Santayana. Pero lo que sí vale la pena destacar es que reflexiones de esta índole, que abonan con frecuencia el discurso filosófico de Santayana, nos dan la oportunidad de abordar en clave contemporánea un tipo de pensamiento que se ha caracterizado por su extemporaneidad.

A partir de aquí, y para el propósito de este capítulo, orientaremos mis tentativas en el desarrollo intermedio de la moralidad, el de la ética racional, siguiendo el cuadro trazado por Santayana. Esta orientación permitirá dirigir la atención a lo que, de manera genérica, hemos designado como la esfera de lo griego, y que en Santayana aparece como uno de sus constantes *leit motiv*. En este punto, y a pesar de las diferencias observadas, el perfil de Aristóteles alcanza el relieve de los filósofos que todavía hablan y merecen ser escuchados, siendo de entre éstos "the safest and wisest of men". (L, 17) Santayana admite que en las convicciones morales y religiosas hay demasiados vestigios de mito y de superstición. Por eso, no era la opinión, la "doxa" común la que pretendía seguir, "it was rather the common intellect that I wished to adopt and fortify in myself, after the manner of Aristotle (...) because I felt myself to

be inevitably an accomplice in that vital adventure (RB-RS, 832)

Todo el quinteto de *The Life of Reason* aparece ilustrado con enseñanzas éticas de los griegos. El caso, sin embargo, no es exclusivo de esta obra de juventud, y de hecho ejemplos de esta índole atraviesan toda su producción ulterior. Según Howgate<sup>68</sup>, *Santayana hizo suyos dos de los axiomas predominantes en la moralidad helena, a saber: que la virtud es conocimiento y que lo correcto es una vía media entre dos extremos*. Los griegos no creían que algunos impulsos naturales fueran innobles en sí mismos; el vicio no es más que un exceso, la ausencia de una medida de moderación. La moralidad no era una victoria de la voluntad sobre los instintos; más bien consistía en una comprensión de las limitaciones y posibilidades de la naturaleza humana y en una actuación consecuente con tal discernimiento. El conocimiento, así, conduciría a la virtud.

Una vez más, la ética de Santayana, como una parcela más de su pensamiento, no está exenta de cierta crítica contemporánea, irritada, cuanto menos, por ignorar el aparato analítico utilizado como criterio de aproximación a la realidad, y como rejilla para cribar los usos conceptuales legítimos de aquellos que eran considerados espúreos. Así, Moore, por ejemplo, muestra su desconcierto cuando señala cómo "Santayana usually expresses his view in words which convey at the same time several different propositions, some of which may be true while others are false."<sup>69</sup> Sin duda, Moore está hundiendo el dedo en la llaga al poner de relieve uno de los rasgos más característicos del discurso de Santayana. Solo que lo que para Moore es síntoma de debilidad o de poca consistencia en el sistema de Santayana, y desde un punto de vista hay que aceptar que así es, para éste constituye toda una *estrategia de elaboración de un discurso alimentado de paradojas, dilemas y "ambigüedades controladas"*. Aquí puede comenzar a circunscribirse el cuestionamiento por *la legitimidad de la filosofía narrativa o de la narración filosófica*, de la filosofía considerada como arte o como

---

<sup>68</sup> HOWGATE, H. G.: op. cit., 138.

<sup>69</sup> Ibid, 131. Citado por Howgate.

técnica.

Pero antes de saldar esta cuestión, no debemos perder de vista en este marco, el contexto agónico que proporciona el legado helenístico del que Santayana se confiesa deudor. Rememorando los comienzos de su formación académica, Santayana admite:

Of the Greeks, however, I knew very little: the philosophical and political departments at Harvard had not yet discovered Plato and Aristotle. It was with the greater pleasure that I heard Paulsen in Berlin expounding Greek ethics with a sweet reasonableness altogether worthy of the subject: here at last was a vindication of order and beauty in the institutions of men and in their idea. (GC, 13)

Este comienzo y esta influencia se verán reforzados más adelante, marcando definitivamente una trayectoria filosófica que ya no será abandonada. Así,

Yet, although I knew henceforth that in the Greeks I should find the natural support and point of attachment for my own philosophy, I was not then collected or mature enough to pursue the matter; not until ten years latter, in 1896-1897, did I take the opportunity of a year's leave of absence to go to England and begin a systematic reading of Plato and Aristotle (...) by that study and change of scene my mind was greatly enriched; and the composition of The Life of Reason was the consequence. (GC, 13)

El tema de la filosofía griega le ocupa la mayor parte de su labor docente mientras compone The life of Reason. Antes, ya le habían ocupado algunos temas éticos propiamente en los cursos que había impartido sobre "Kant and Socrates" (1895-1896), así como "Origins and Forms of Moral Life" (1899-1900). En 1898-1899 se ocupó de "The Metaphysics of Aristotle" y en 1900-1901 acerca de "The Ancient Philosophy".

Esta influencia e inclinación general queda integrada en el balance que Santayana establece de las escuelas ortodoxas de filosofía. Santayana admite (GC, 22),

efectivamente, tres escuelas en el plano de la ortodoxia:

- Los indios (hindúes), en primer lugar, que adoptan sistemáticamente el punto de vista del espíritu.

- Los griegos antes de Sócrates, que trabajan en la filosofía natural, restablecida más adelante por Spinoza y por la filosofía moderna.

- Los griegos después de Sócrates, que fundan la ortodoxia en el terreno de la moral, y cuyo hilo conductor retoma Santayana en The Life of Reason, así como en su crítica de la literatura y de la religión.

La tendencia por la que Santayana se va a pronunciar es, como hemos visto, la de esta última escuela, que desarrolla e ilustra una ética racional, así como la idónea para abordar lo que considera el problema más importante de la filosofía: la relación del hombre y de su espíritu con el universo.

*La atracción del pensamiento de Santayana hacia el ámbito original de la filosofía occidental, aunque irrenunciable, no excluye otros polos de atracción tan dispares, que a veces dan la impresión de un interés ecléctico, si queremos utilizar el eufemismo para designar una apreciable actitud diletante. Así, utilizando una analogía enciclopédica, Santayana nos ofrece la descripción imaginaria de una biblioteca de filósofos esenciales, cuya distribución sería la siguiente:*

Suppose I arrange the works of the essential philosophers (...) in a bookcase of four shelves; on the top shelf (...) I will place the Indians; on the next the Greek naturalist; (...) I will add here those free inquirers of the renaissance, leading to Spinoza, who after two thousand years picked up the thread of scientific speculation; and besides, all modern science: so that this shelf will run over into a whole library of what is not ordinary called philosophy. On the third shelf I will put Platonism, including Aristotle, the Fathers, the Scholastics, and all honestly Christian theology; and, on the last, modern or subjective philosophy in its entirety. (SE, 209)<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup>. "The Progress of Philosophy", en Soliloquies in England and Later Soliloquies, 1923, 209. Citado también en HOWGATE, H. G.: op. cit., 89.



Admitiendo cierta tensión en sus propias inclinaciones, Santayana reconoce que filosóficamente tendría que retraerse y aislarse como un hindú, pero prefiere abrir los ojos y recrearse, como un griego, en el mundo de la imaginación. Con sus propias palabras: "As for me, I frankly cleave to the Greeks and not to the Indians, and I aspire to be a rational animal rather than a pure spirit." (RB-RE, 65)<sup>71</sup> *Es en la cultura de los griegos donde Santayana encuentra un paradigma de racionalidad moral, una evocación de un origen quizá irrecuperable, pero que puede al menos ser restituido como horizonte dinámico hacia el que guiar nuestra ruta.* Toda sociedad puede desarrollar su propia cultura y moralidad, poniendo sus miras en algún bien, pero Santayana recomienda la siguiente opción: "we can adopt from Greeks morals... the abstract principle of their development: their foundation in all the existent forces of human nature and their effort toward establishing a perfect harmony among them." (DP, 458)<sup>72</sup>

En la confrontación de perfiles que estamos ofreciendo, la relación de Santayana con Aristóteles no puede reducirse cómodamente al calificativo de ambigua. En alguna ocasión las acusaciones al estagirita son explícitas, y ello es un rasgo de su relevancia en la *opus* total de Santayana: quien no las padece o bien es ignorado o bien no merece la suficiente atención. Una muestra: "Aristotle, for all his scientific temper and studies, built his natural philosophy on a lamentable misunderstanding, and condemned thought to confusion for two thousand years." (AT, 9) Junto a estas invectivas, Santayana no duda en reconocer al que califica de "master in the art and science of life". (IPR, 219)

---

<sup>71</sup> Citado también en IRWIN, E., ed. (1936): The Philosophy of Santayana. Nueva York: Charles Scribners Sons, lli. Edman acota este párrafo para ilustrar el temperamento o las preferencias contradictorias en Santayana, puesto que esta declaración se incluye, sorprendentemente, al final de un capítulo dedicado al Ser Puro en el que, al decir de Edman, se deja ver claramente un cambio de énfasis o desplazamiento desde las posturas racionales iniciales hacia tesis posteriores marcadamente espiritualistas.

<sup>72</sup> Citado también por SINGER, B. J. (1970): The Rational Society: A Critical Study of Santayana's Social Thought. Cleveland: Press of Case Western Reserve University, 68.

Algunos de sus críticos han identificado positivamente a Santayana con Aristóteles<sup>73</sup>. Otros, en cambio, observan una mayor inclinación hacia el platonismo, restando importancia a la influencia del maestro de la Academia<sup>74</sup>. En la panorámica esbozada sobre su herencia filosófica, Sullivan apunta que "Santayana is in any case (...) an Aristotelian in fact, minus the Aristotelian teleology, which may or may not be the heart of Aristotle"<sup>75</sup>. Por su parte, Edman, en el estudio sobre el humanismo de Santayana, lo compara, como había hecho Whitehead en Process and Reality (1929), con los escritores del siglo XVIII al invocar el nombre de Aristóteles<sup>76</sup>. L. Farré opina que leyendo a Santayana, a veces "recibimos la impresión de que no es un escéptico o un materialista el que nos habla, sino un metafísico de la índole de Aristóteles o Santo Tomás". Impresión que reitera más adelante al observar que "no le desagradaba Aristóteles y el aprecio y continuado uso que hace en su filosofía de palabras como materia, substancia, ser, que parecían revelar una especie de escolasticismo, se debe al Estagirita."<sup>77</sup> Mayores reticencias muestra Butler hacia este tipo de influjos cuando afirma que "the major figures of Greek philosophy, Plato and Aristotle, he admired from a distance and with a considerable reservation."<sup>78</sup> Si bien el propio Santayana puede desmentir esta visión al confesar en el segundo volumen de su autobiografía, The Middle Span (1945), lo siguiente: "I had always a great respect for Aristotle, specially for his Ethics and Politics." (MS, 162)<sup>79</sup>. Finalmente, en su correspondencia epistolar no deja lugar a la duda: "Plato and Aristotle speak for

---

<sup>73</sup> Véase, entre otros, LAMPRECHT, S. P.: "Animal Faith and the Art of Intuition", en el vol. de Schilpp, 131.

<sup>74</sup> Así, BUTLER, R. (1971): The Mind of Santayana. Chicago: Greenwood Press, 151, 153 y 361.

<sup>75</sup> SULLIVAN, C. J., Jr.: "Santayana's Philosophical Inheritance", en el vol. de Schilpp, 85.

<sup>76</sup> EDMAN, Irving.: "Humanism and Post-Humanism in the Philosophy of Santayana", en el vol. de Schilpp (PGS, 302).

<sup>77</sup> FARRE, L.(1953): Vida y Pensamiento de Jorge Santayana. Madrid: Cisneros, 92.

<sup>78</sup> BUTLER, R., op. cit., 37.

<sup>79</sup> Citado por Butler en op. cit., 36. También por PEMARTIN, J.: "Semblanza de G. Santayana", Arbor, v. 47, nov. 1949, 267; y por HARRINGTON, K. V.: "Santayana and the Humanists on Plato", Philosophy and Phenomenological Research, v. 38, n.1, sep. 1977, 76.

themselves; if you trust them, and if you want guidance, you have it, within the school and its living tradition, in the Neo-Platonists, the Arabian, and the Scholasticism." (L, 257) De manera que no sería del todo injusto pensar en Santayana como heredero de una cierta tradición aristotélica, aunque con las cauciones que podemos tener ante la tematización que el pensador español hace de la misma y que lo sitúa en una postura opuesta a los detentadores (sistemas, movimientos o pensadores) de lo que Lovejoy denominó "la gran cadena del Ser"<sup>80</sup>.

### 3.2. EL SECRETO DE ARISTÓTELES.

En la antología que Santayana realizó en 1926 bajo la denominación Dialogues in Limbo se recogen algunas de las piezas más afortunadas, desde el punto de vista literario pero en absoluto exentas de un "background" conceptual claramente filosófico, que escribiera a lo largo de su fecunda trayectoria intelectual. Uno de estos breves "diálogos" (no será el único que será objeto de atención en este estudio), que rememora en su forma la tradición platónica, es "The Wisdom of Avicenna" (1925), que Raimundo Lida tradujo para la versión en castellano bajo el título "El Secreto de Aristóteles". En el orden del tiempo, esta pequeña fábula se sitúa justamente dos años después de la publicación de Scepticism and Animal Faith y dos años antes del primero de sus Realms of Being; un momento, pues, precioso a nuestros propósitos porque sirve de tránsito o puente entre "la crítica del conocimiento" que hemos presentado en este capítulo y "el mapa de la realidad" o ruta ontológica que trazaremos en el

---

<sup>80</sup> El corolario y la "moraleja" de la investigación de Lovejoy sobre los eslabones de este concepto se resumen así: "Pero la historia de la idea de la Cadena del Ser - en la medida en que esta idea presupone un mundo de una absoluta inteligibilidad racional- es la historia de un fracaso; más exactamente y con mayor justicia, es el testimonio de un experimento mental llevado adelante durante muchos siglos por muchos de los grandes y no tan grandes espíritus, y que ahora podemos ver que tuvo un resultado instructivo y negativo. El experimento, tomado en conjunto, constituye una de las más grandiosas empresas del intelecto humano. Pero conforme las consecuencias de sus hipótesis más constantes y más globales se fueron haciendo cada vez más explícitas, más aparentes se hicieron sus dificultades; y cuando se sacan todas, lo que demuestran es que la hipótesis de la absoluta racionalidad del cosmos es increíble." LOVEJOY, A. O. (1983): La Gran Cadena del Ser. Barcelona: Icaria, 425.

siguiente, ateniéndonos respectivamente a los títulos citados. En este relato en forma de entrevista, un magnífico ejercicio de estilo de una concisión y tratamiento casi borgiano, Santayana ofrece además una *summa* de su interpretación filosófica de Aristóteles a la vez que le rinde un homenaje personal. Si bien el marco es "metafísico"\*, pues de la Metafísica precisamente trata el breve diálogo, de sus páginas se desprende una suerte de corolario o moraleja, que no podemos ignorar.

El argumento, brevemente expuesto, viene a ser el siguiente. En una conversación entablada entre el Forastero (encarnación de Santayana: ¿Y qué mejor epíteto podría definirle?) y Avicena, este último le confiesa como habiendo leído durante mucho tiempo la Metafísica de Aristóteles, no le acababa de resultar del todo inteligible. Cierta día, le sorprendió un encuentro fortuito en el zoco con un viejo desconocido que le ofreció un libro de comentarios al corpus aristotélico llamado La rueda de la ignorancia y la lámpara del conocimiento. Tras un breve regateo, finalmente el viejo acaba regalando el libro a Avicena, que queda absorto e iluminado por la lectura de la exégesis hecha al tratado aristotélico. El Forastero inquiere entonces sobre la naturaleza del mensaje hallado y Avicena se presta a compendiarlo sucintamente. La rueda de la ignorancia hace alusión a las cuatro causas aristotélicas, que los ignorantes conciben como cuadrantes de una rueda, sobre los cuales se apoyaría, a su vez, el edificio de la naturaleza, en tanto que el sabio los consideraría como los rayos de una lámpara que despiden la luz de un espíritu observador y que reúne los cuatro principios en una única causa verdadera: la eficiente.

Los otros tres principios, hechos visibles por los otros rayos, no tienen nada que ver con la génesis o con el cambio, sino que distinguen divesas propiedades del ser ya realizado: la existencia, la esencia, la armonía; y los rayos mediante los cuales se revelan también tienen diversos nombres. Así, la facultad que discierne la existencia se llama sentido (...), la facultad que discierne la esencia se llama lógica o contemplación (...), la facultad que discierne la armonía se llama placer o deseo o (cuando corregida por la experiencia y expresada en palabras) filosofía moral. (DL, 42)

Y continúa Avicena con la revelación iniciada:

En sí mismas, las cosas son siempre armónicas, puesto que existen juntas, y siempre discordes, puesto que constantemente se están penetrando y destruyendo las unas a las otras; pero el agudo deseo de ser, y de ser felices, que arde en el corazón de cada criatura viviente, trueca estas simples coexistencias y se convierte en el trabajo de la creación. (DL, 42)

El Forastero asiente a esta explicación (en la que no nos resulta difícil percibir ecos de la noción spinozista del "*conatus*" o perseverancia en el ser). De paso, Avicena le está proporcionando al Forastero-Santayana un principio materialista de interpretación al que será fiel en toda su obra. La respuesta que sigue confirma la aceptación por parte del Forastero de las tesis de Avicena.

Comprendo: es el amor el que hace que el mundo gire, y no, como la gente idólatra se imagina, el objeto del amor. El objeto del amor es pasivo y quizá imaginario; es cualquier cosa que al amor se le antoje escoger, urgido por una disposición íntima de su órgano. Eres un creyente en el mecanismo, y no en la magia. (DL, 43-44).

Avicena asiente a tales palabras y matiza: "Si la causa final u objeto del amor lleva por cortesía el título de lo bueno, créeme cuando te digo que la causa eficiente, el impulso nativo de la materia, al moverse hacia ese objeto le otorga aquel título." (DL, 44)<sup>81</sup>

¿Cuál es, pues, el mensaje que de esta "inevitable parábola", en palabras de Santayana, se desprende? El corolario, a la luz de cuantos elementos anteriores ya conocemos de su filosofía, es evidente. Una vez más, Santayana está mostrando aquí una ejemplificación de lo que había denominado en la estructura de los cuatro Reinos del Ser el "*axioma del materialismo*", a saber: que la existencia es un producto de la materia y que el desarrollo de la moralidad está determinado por el curso de la naturaleza, y que llegar a la conclusión contraria es "absurdo" (DL, 45). Más adelante, en una de sus cartas, persistiría en la misma idea: "Things moral are natural, and

---

<sup>81</sup> Sobre el diálogo "El secreto de Aristóteles", véase, por ejemplo, HOWGATE, H. G., op. cit., 222; y SULLIVAN, C. J., op. cit., 85.

simply the fruition of things are physical (...) I gathered all that in my youth from Aristotle and from my own reflections (as I have described at length in Dialogues in Limbo") (L, 246)

Sin embargo, tras la lectura de este admirable texto, quizá lo más interesante de esta *lectio* doctrinal, a la que ya habíamos tenido acceso desde otras perspectivas e itinerarios, no es tanto el redescubrimiento de la misma conclusión, del mismo hallazgo en el que Santayana insiste una y otra vez, sino *el tipo de compromiso y de participación que requiere del lector para comprender su punto de vista.*

Santayana no ha esgrimido argumentos en sentido literal o técnico a lo largo de las páginas que componen su reflexión, no ha elaborado secuencias lógicas, no ha sistematizado su razonamiento. Por el contrario, una vez más podemos reconocer que *su discurso se ha equipado de un aparato retórico que apela a las "inevitables parábolas"* (DL, 48). De nuevo apreciamos a un Santayana que *deja de lado el escalpelo o bisturí conceptual para manejar con destreza la pluma del escritor<sup>82</sup>, ya que la racionalidad a la que aspira no es científica, no es explicativa, sino interperativa, comprensiva.* Pero antes ha mostrado sus prevenciones hacia el lenguaje de los filósofos en tanto que filósofos, ya que el momento fundacional del habla es la poesía, haciendo suyo el consejo que le ofrece Avicena desde el espacio textual del

---

<sup>82</sup> La imagen está prestada del subtítulo de Los orígenes de la racionalidad científica (1981), de Mario Vegetti. Barcelona: Edicions 62. Cfr. Cap. II: "Neutralizaciones", del que extraemos el siguiente párrafo que cabe aplicar a la forma dialogal que utiliza Santayana en el texto objeto de nuestro análisis: "Un aparato de persuasión, decíamos: su preparación platónica presenta niveles de complejidad y de refinamiento que solo se pueden comparar con la desmesurada ambición a cuyo servicio se halla: niveles que no han sido todavía explorados por completo. Bastará citar algunos que se añaden al recurso a lo sagrado. Está, en primer lugar, el uso ambiguo de la escritura, practicada con extrema sofisticación en el momento mismo en que se denuncia, en el Fedro, su incapacidad respecto de la palabra. La escritura está llamada, en la modalidad del diálogo, a imitar la inmediatez de la palabra hablada, precisamente cuando ésta viene asumiendo, en la práctica de la escuela, el aspecto de lectura del texto escrito. Imitando el sistema de la discusión real, el diálogo de hecho la suplanta, ordenando una a una las exclamaciones, interjecciones, incertidumbres -en suma- de los interlocutores-espectadores frente a quienes el filósofo presenta su discurso." (p. 101) Frente a la sobriedad y contención aristotélica, entonces, hacia la que Santayana muestra alguna inclinación, su discurso se alinea junto a los trazos apolíneos del platonismo, llenos de imagería y pasión. Santayana acaba ofreciendo de este modo una versión o reversión platónica del maestro pensador estagirita.

"limbo":

Corre, antes que sea demasiado tarde, hacia tus hermanos pródigos de la tierra; o, si no están dispuestos a escucharte, exhorta a tu propio corazón, y no te engañe el lenguaje que los filósofos deben tomar por fuerza de los poetas, puesto que los poetas son los padres del habla. (DL, 48)

Que es como recordar que antes del "logos" fue el "mito", que antes que la filosofía, como deseo de sabiduría, reinaba la sabiduría. Por eso, para acercarnos más a ese punto seminal del que brotaría posteriormente el desarrollo filosófico occidental, *para evocar ese origen hoy perdido, la reflexión que Santayana realiza sobre Aristóteles se resuelve en una estructura narrativa, en una nueva narración filosófica.* En esta trama además nuestro autor "expone" y "abre" sus pensamientos como formas de vida y, por lo tanto, como dramas personales, cuyos argumentos y desarrollos el lector puede reconocer y hacer suyos.

De manera que los interrogantes y enigmas filosóficos que Santayana plantea pueden ser interpretados desde una óptica distinta, en la que la lógica "dura" de las conceptualizaciones aparece imbricada con la lógica "blanda" o "borrosa" de *un sujeto pensante que acaba convirtiéndose en un sujeto narrador.* Equipados con estos utillajes, y avanzando unos pasos más, podemos concluir la travesía aristotélica iniciada. Así, continúa preguntándose Santayana, cuando Aristóteles añadió su primera filosofía a su física, ¿continuó meramente su física o introdujo otros postulados y presuposiciones?

I think he did the latter: he introduced hipostatically the Socratic or Platonic element of the good to be the secret of the real. This good was partly moral, the self sufficing, perfect or blessed, and partly intellectual, the clear, the definite, the eternal. (APMS, 519)

Si el Bien, entonces, resulta ser el secreto de lo real para Aristóteles, ¿cómo se puede definir esa noción de Bien? La definición dinámica que proporciona Santayana pone de relieve una vez más el materialismo que reverbera en toda su

filosofía como un necesario anclaje para contrarrestar su tendencia al *fuga mundi*.

El bien -esta es la idea fundamental de Aristóteles y de toda la ética griega-, el bien es el fin al que aspira la naturaleza. Las exigencias de la vida pueden ser radicalmente perversas por cuanto son jueces de toda excelencia (...) Como era imposible, según esta visión, que nuestras facultades fueran intrínsecamente malas, todo el mal tenía que surgir del desorden en que estas facultades se sumían. (TPF, 89)

A la bipolaridad bien/mal, de cuyo expediente se sirve Santayana para explicar la presencia del mal en el mundo -existe el mal porque nuestras facultades son limitadas y a una percepción limitada corresponde una acción limitada o imperfecta-, debe sumarse otra dualidad sobre cuyo quiasmo, que permanecerá insuperado, se vertebra todo su sistema filosófico. Me refiero a los términos antagónicos existencia/ideal. "No olvido que Aristóteles -advierte Santayana- sostiene que el fin último de la vida es un ser separado y existente, esto es, el espíritu de Dios, que realiza eternamente lo que el mundo pretende." (TPF, 83) Tal concepción merece la aceptación de Santayana salvo por identificar lo ideal con lo existente, confusión que Santayana detecta de forma habitual en los "pasos en falso de la filosofía" y que diagnostica como "*falacia patética*". Así, más adelante, en su particular teodicea, Santayana toma buena nota de cómo "Aristóteles y Plotino habían concebido a Dios como estrictamente eterno, y sin embargo, eminentemente vivo, la verdadera quintaesencia, absoluta intensidad de la vida." Aunque apostilla: "Tal estabilidad, por supuesto, es contraria al ser físico o existencia, que implica fuentes, resultados, procesos y relaciones cambiantes; y la estabilidad es esencial a los términos morales o intelectuales..." (ICE, 67)

Lo que Santayana está sugiriendo con estos apuntes es la superposición de dos dimensiones diferentes, atribuyéndole erróneamente al orden físico notas del plano moral, siendo ambas realidades o reinos separados, aunque no totalmente independientes. Este dualismo ontológico, que permanecerá inalterable en toda su trayectoria, lo sintetiza Santayana en la última de sus obras:



Moralmente estamos en San Agustín, en el mundo de Aristóteles y del neoplatonismo; pero físicamente, en cuanto hecho de experiencia, Dios es solo una abstracción de nuestras individualidades abstractas. El mundo moral tiene un objetivo, no temporal sino ideal, que los santos pueden alcanzar en ciertos momentos, pero nunca el universo viviente, que ha de continuar funcionando por siempre (...) Nuestro destino moral (...) es definido; definido para cada uno de nosotros por su propio genio. Consiste, después de todo, como decían los antiguos, en perfecciones de nuestra misma naturaleza en nuestro tiempo y lugar propios. (DP, 494)

En estas palabras alienta de nuevo, más allá del filósofo o artífice de los conceptos, el genio, *el sujeto narrador* en el relato de su trasiego espiritual o moral, que teje su discurso para mostrarnos su anhelo de una vida contemplativa, de una vida sublimada:

Thought as it sinks into its object rises in its deliverance out of the sphere of the contingency and change, and loses itself in that object, sublimated into an essence. This sublimation is not loss; it is merely absence of distraction. It is the perfect fruition and fulfilment of that experience. In this manner I can understand why Aristotle could call the realm of essence, or that part of it which he had considered, a deity, and could declare sublimely that its inalienable being was an eternal life. (SAF, 127)

En la defensa que Santayana elabora para replicar a las objeciones formuladas por Bertrand Russell, responde a la cuestión planteada por éste acerca de su inclinación por la contemplación antes que por la acción:

Now to answer (...) whether a preference for this practice of "living in the eternal" is a private preference of mine and Aristotle's, or is a universal duty or vocation, I say: neither. Every animal prefers the activity proper to his nature and organs, and it cannot be his duty or vocation to prefer any other (...) Is it better to do it than not to do it? It is certainly better if you are committed to that task, or love that employment; but if you ask me whether it is better to be so committed, or to love, I am speechless. (APMS, 564-465)

Este es el punto en el que Santayana se queda sin habla, es decir, sin argumentos justificativos que avalen su preferencia (parcial) hacia una vida

contemplativa. Santayana finalmente acabará trasgrediendo el umbral de racionalidad cuyos límites él mismo había trazado, impulsado por un deseo sublime ante el que tropiezan toda retórica, toda sistemática.

El ideal de vida contemplativa, cuyo objeto es el bien, llegará a constituir un lugar, un "*pathos*" común de Santayana con Aristóteles, aunque en ambos se presentan diferencias marcadas. La encarnación del bien para Aristóteles constituye una eterna divinidad existente y autocomplaciente en su propio juego. Para Santayana la manifestación del bien encontraría su "*topos*", su espacio propio en el infinito campo de las esencias, inexistentes e ideales. Para ninguno de los dos pensadores, el bien se reduce a ser, aunque también lo sea, una mera idea regulativa, un ideal trascendental. Para ambos, en cambio, constituye un objeto de deseo, el blanco hacia el que el arquero apunta, un horizonte merecedor de su contemplación y hacia el que el sujeto orienta su acción en un infatigable y obstinado peregrinaje. *De dicha aventura intelectual levantará acta el pensador de fondo con los instrumentos que le sean más pertinentes: dispositivos narrativos capaces de constituir verdad o enunciados necesarios dotados de estatuto epistemológico.*

---

## CAPITULO IV. EXCURSIONES ONTOLOGICAS: EL MAPA DE LA REALIDAD.

### 1. PROVINCIAS DE LA REALIDAD

La cuatrilogía que compone la obra The Realms of Being (1927-1940) constituye un mosaico ontológico que presenta especies o planos de realidad diferentes. Su desarrollo deriva de los aspectos epistemológicos tratados en la obra inmediatamente anterior, Scepticism and Animal Faith (1923) que, en un principio destinada a ser mero prólogo de The Realms of Being, cobró en su realización autonomía propia como para formar un volumen aparte. Así, en The Realms of Being se abordan los mismos temas que quedaron trazados en su teoría o crítica del conocimiento, pero desde ópticas distintas, menos complejas técnicamente y más "amistosas" para las convicciones humanas. Si, por expresarlo gráficamente, en su epistemología se recorría un pasaje, ahora, en su ontología, tendremos ocasión de explorar un paisaje. Si con la primera se realizaba una *incursión* o viaje *de profundis*, ahora se realizará una *excursión* o trayecto a cielo abierto, por lo que se ha querido denominar las "*provincias de la realidad*". El pathos o sendero del conocimiento encuentra su línea de continuidad a partir de aquí en un topos o ámbito ontológico por determinar.

El propósito de Santayana en este momento, prolongando la ya iniciada línea de meditación, es tratar de distinguir las clases de realidad que una mente animal puede discernir, realidades que para Santayana quedan articuladas de modo opcional y trazadas de forma ecléctica, con el único fin de obtener cierta dirección a sus pensamientos libres, pues en definitiva, "the business of a philosopher is rather to be a good sepherd of his thoughts." (RB, xv-xvi).

Su *sistema*, si así podemos llamarlo escapando a la acepción usual, lejos de lo

que denomina "sofistería profesional" o academicismo, no fue tanto formado como *descubierto dentro de sí mismo* y coincide con la filosofía "muy antigua". Desde este sistema, su pretensión es retrotraerse a las presuposiciones últimas implicadas en declarar la posibilidad de conocimiento\*, y que no es posible rechazar con honestidad. Es cierto que la vida de la imaginación\* representa la vida libre de la mente, pero no es menos cierto que no es el único ni el verdadero camino del conocimiento. Sin embargo, la verdad absoluta - "that segment of the realm of essence which happens to be illustrated in existence" (RB, xv)-que posee su propia esfera o espacio ontológico, permanece incognoscible, y así se alcanza una de las conclusiones más importantes que Santayana quiere anticipar en sus primeras páginas:

The function of mind is rather to increase the wealth of the universe in the spiritual dimension, by adding appearance to substance and passion to necessity, and by creating all those private perspectives, and those emotions of wonder, adventure, curiosity and laughter which omniscience can exclude. (RB, xiii)<sup>1</sup>

Los animales, afirma Santayana, leen la naturaleza en sus idiomas particulares; tales perspectivas, desde *el reino de la verdad*\*, hacen que el conocimiento sea relativo a nuestra crónica o interpretación\* de las cosas y permiten, de paso, que el reino de la materia permanezca envuelto por los sutiles pliegues de la vestidura de la apariencia, por los velos de Maya. Serias dudas se plantean, entonces, de nuevo, hacia la literalidad del pensamiento. Cada persona conforma cuadros diferentes y puede dirigirse a territorios diferentes, según los términos con que describan las cosas. Todos los términos posibles del discurso mental son esencias, que no existen en ninguna parte y dan lugar a un *reino de la esencia*: la vida traducida a discurso, la realidad vertida en su expresión menos literal o isomórfica, más novedosa e imaginativa. A la conciencia iluminada, que concibe este mundo de expresión libre y cuya verdadera vía es lúdica, debemos reconocerla como espíritu\* dentro del *reino del espíritu*. El espíritu

---

<sup>1</sup> Más adelante Santayana afirma, de manera semejante: "Mind accordingly comes to enrich the essence of the world, not to reproduce it." (RB-RE, 132) Una cita ésta que volverá a ser extraída para ilustrar lo que Santayana entiende por "ejemplos de esencia." Cfr. apartado 2.3.: "La gramática de la esencia".

es el testigo, la mirada de la atención, que observa e interpreta desde una posición ontológicamente privilegiada, el resto de provincias, dotando de sentido a una *realidad material* por sí misma carente de toda razón. Anclado en la materia

at any moment spirit unexpectedly flowers; a little earth and a little sunshine are sufficient for it. It overflows in the play of children, as in the wit and wisdom of mature minds; for spirit may readily overcome the world without doing it violence, by transmuting it into terms of art, of love, and of reflection. (RB, xxxii)

*Esencia, materia, verdad y espíritu* son cuatro aspectos de la misma realidad. Su articulación, siguiendo a Santayana, no pretende ser completa ni exclusiva: se puede llegar a la claridad por otras vías, y de hecho la humanidad así lo confirma. En la filosofía técnica, apunta Santayana, abundan problemas innecesarios, que para el verdadero sabio, o bien son insolubles, o bien se resuelven mejor no planteándolos, disolviéndolos. (RB, xxvii) *Surge su filosofía, entonces, más como una disciplina de la mente y del corazón, siguiendo a los antiguos, que con un propósito científico y exhaustivo.* Tal como su título reza, su sistema adopta un carácter marcadamente ontológico, una vez sentadas críticamente las creencias mínimas y presuposiciones radicales en su indagación epistémica anterior. Y su resistencia a llamar a su posición y a su exposición *metafísica\**, obedece a la denuncia de que tal término quedaba reservado a un abuso particular de categorías supramateriales, cuando para Santayana todas las cosas inmatrimales son cualidades o productos emergentes a partir de un medio físico, poniendo de esta manera el acento en *un materialismo al que no renunciará jamás.* Y si bien numéricamente, es cierto que predominan más los planos "metafísicos" (esencia, verdad y espíritu) que los "físicos" (materia), *cuando Santayana rechaza el calificativo de "metafísico" para el conjunto de su sistema, es para enfatizar el privilegio ontológico de la materia sobre el resto de provincias de la realidad, como tendremos ocasión de ver.* Santayana mismo, al final de su exploración y en previsión de posibles confusiones que se ha podido crear, nos recuerda:

In general, it would avoid misunderstanding to remember that essence, matter, truth, and spirit are not, in my view, separate ontological regions, separately substantial, and then juxtaposed. They are summary categories of logic, meant to describe a single natural dynamic process, and to dismiss from organized reflection all unnecessary objects of faith. (RB, 831)

Categorías todas ellas que abren paso a una peculiar *gramática* en nuestro conocimiento de la realidad, y que sirven como mapa para las geografías intrincadas que pretendemos explorar.

## 2. LA REGIÓN DE LA ESENCIA

Como primera aproximación a la noción de esencia\* -que ya fue parcialmente realizada en la incursión epistemológica de Scepticism and Animal Faith- incluimos a continuación un extracto de una carta personal de Santayana al crítico R. Butler, al que hemos venido acudiendo en algunas ocasiones en estas páginas, en la que resume magníficamente el significado del término:

The first motto facing p. 1 of my Realm of Essence give you the definition that Plato gave for that category of being: "that which never changes". This is chosen by contrast with Heraclito's "all things flow". "Essence" or "idea" is therefore not a "thing" or "existence" at all, but a definable character. If Mrs Smith and Mrs Jones have twins, the two pairs will be different from each other and, from moment to moment, different from themselves: but the essence of "twins", as the dictionary defines it will be identical in both.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> BUTLER, R.: The Mind of Santayana, 84. La frase o el motivo que menciona Santayana extraído de Platón es la siguiente: "La primera distinción por hacer es ésta: ¿qué es lo que siempre es, sin tener origen y siempre idéntico a sí mismo?" Junto a Platón, encabezan el libro, Dasgupta (History of Indian Philosophy) recogiendo una enseñanza de Buda, Spinoza con una definición de Dios y Leibniz, acerca de lo No-existente. Una muestra, sin duda, del fecundo eclecticismo de Santayana, así como de su variopinto interés en cuestiones filosóficas. Butler, por su parte, y a raíz de la lectura de Santayana, propone la siguiente definición: "The quiddity of any being whatsoever (...) without reference to any status: possible or actual, ontological or logical, physical or ideal, conceptual or eventual, simple or complex." Ibid, 87. Para Cotán, sin embargo, tal definición peca de escolástica, mientras que la noción de Santayana abandona toda la tradición filosófica anterior. Cfr. COTAN, J. D. (1975): "La esencia en la filosofía de Jorge Santayana", Recensión de tesis doctoral. Madrid: Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, 35.

Con esta caracterización, ya tenemos una primera definición de la región de la esencia. Esta provincia de la realidad, la más conflictiva y aporética, inicia la serie y la composición de los cuatro reinos del ser.

### 2.1. APROXIMACIONES A LA ESENCIA.

Como preludeo o avance a la descripción de la naturaleza de la esencia, empresa que le ha llevado a una suerte de "búsqueda del reino perdido", parafraseando a Proust<sup>3</sup>, Santayana distingue diversos acercamientos a la esencia.

Antes de introducirnos por cada uno de dichos vericuetos, conviene hacer una precisión que será útil para el resto de la exposición. Si en el capítulo anterior de este trabajo se señalaba un "*sujeto*" metodológico que protagonizaba los diferentes episodios filosóficos que se iban sucediendo, y al que se intentaba seguir en sus indagaciones o pesquisas, ahora es el propio Santayana el que nos presenta desde el principio una nueva figura, que no es sino una prolongación o proyección de la anterior en el plano ontológico, la del "*explorador*". Una figura que, como sucedía con el "*sujeto epistemológico*", conocerá diversas transfiguraciones o metamorfosis según los contextos o lugares por los que transite y los idiomas o gramática que tenga que adoptar: "*viajero*", "*descubridor*", "*cazador*", etc. Como ya sucedió antes con el

---

<sup>3</sup> La comparación de Santayana con Proust no es, en absoluto, ociosa. Véase, al respecto, el artículo del propio Santayana: "Proust y las esencias" en el volumen DL, pp. 61-65 de la ed. en castellano. En éste, Santayana atribuye a Proust una confesión del descubrimiento de la esencia en el último volumen de su gran obra (el segundo de *Le temps retrouvé*). Véase, al respecto, también, el artículo de DANIEL, C.: "Some notes on the deliberate philosophy of Santayana", *The Journal of Philosophy*, v. XLVII, n. 5, 1959, 114. Del mismo autor, se puede consultar su obra: *Santayana: The Latter Years*. Nueva York: G. Braziller, 1963, 12.; cfr. SCHLOWER, H. (1974): *Ideología y Literatura*. México: Era, 162-172. Se ha publicado, incluso, una monografía sobre el tema: AMES, Van Meter (1937): *Proust and Santayana: The Aesthetic Way of Life*. Chicago: Willet, Clark. Más recientemente, en un reciente trabajo se descubre algún sustrato común entre Santayana y Proust en nociones como las de "esencia", "intuición", "espacio pictórico", etc... Cfr. HENRY, A. Corinne (1990): "George Santayana", cap. III de *Golo's Lamp: Explorations in "A la Recherche Du Temps Perdu" and Five Philosophers*. Michigan: UMI, 27-50 (Tesis doctoral de la Universidad de Indiana, Octubre 1981).

"sujeto" filosófico, también ahora nos dejaremos conducir por este explorador de terrenos abiertos y de espacios fronterizos.

Se señalaba al comienzo de este apartado cómo Santayana distinguía diferentes aproximaciones a la esencia. Para comenzar, y entre aquellas que considera más apropiadas, recuerda la que se llevó a cabo en Scepticism and Animal Faith.

A. Escepticismo.

En él se resume el "*ejercicio*" (que no la vida) llevado a cabo en su obra preliminar.

Knowledge such as animal life requires is something transitive, a form of belief in things absent or eventual (...) It needs to be information. Otherwise the animal mind would be the prisoner of its dreams, and no better informed than a stone about its environment, its past, or its destiny. It follows that such transitive knowledge will always be open to doubt. It is a claim or presumption arising in a responsive organism (...) knowledge of nature or of absent experience is accordingly no less questionable in its texture than in its scope. Its validity is only presumptive and its terms are merely symbols. (RB-RE, 1-2)

La metáfora de la caza, la caza del sentido, le sirve a Santayana para describir la captura o raptó de la esencia, al tiempo que para dirigir una dura crítica, no más que las que vendrán a continuación, a un cierto psicologismo que pretende entronizar al yo como un agente absoluto.

The sceptic once on this scent will soon trace essence to its lair. He will drop, as dubious and unwarranted, the belief in a past, an environment, or a destiny. He will dismiss all thought of any truth to be discovered or any mind engaged in that egregious chase; and he will honestly confine himself to noting the features of the passing apparition (...) Nothing will remain but some appearance now; and that which appears, when all gratuitous implications of a world beyond or of a self here are discarded, will be an "essence". (RB-RE, 2)



Los *ídolos* que le acosaban al escéptico en sus momentos más dogmáticos, han sido definitivamente derrocados por la iluminadora presencia de la esencia, que disuelve el perfil o contorno de todo objeto engañoso, y devuelve toda su dignidad a los seres que alumbra, reconociéndolos por lo que son: la apariencia una ilusión, la sustancia una existencia.

#### B. Dialéctica.

El siguiente acercamiento a la esencia tiene lugar por la vía dialéctica. Santayana define el proceso dialéctico como "an analysis or construction of ideal forms which abstracts from such animal faith as might be stimulated by their presence, and traces instead the inherent patterns or logical relations of these forms as intuition reveals them." (RB-RE, 3)

La dialéctica\* no impugna la fe animal, como lo hace el escéptico, sino que la ignora. Puede estar libre de errores siempre que no pretenda describir existencias ulteriores. La certeza y la evidencia dialéctica distan mucho de la fe animal y no le son necesarias. Cuando la fe animal describe en símbolos adecuados (y un sistema dialéctico puede estar entre ellos) los objetos encontrados en la acción, a tal fe la denomina Santayana conocimiento\*. Pero el arte dialéctico, sea o no conocimiento, descubre también la esencia. Y es preciso reconocer que las esencias distinguibles tales como los términos de la dialéctica (las reglas del juego de ajedrez, sugiere como ejemplo Santayana), son los seres más reales o poseen ser en grado eminente. Son, además, las únicas posesiones seguras de la mente: "son lo que son". (RB-RE, 5)

#### C. Contemplación.

La contemplación\*, otro de los acercamientos a la esencia, es el discernimiento de la esencia despojado de cualquier análisis dialéctico. Constituye el camino

platónico.<sup>4</sup> Una muestra ilustrativa puede ser la siguiente escena:

As I was jogging to market in my village chart, beauty has burst upon me and the reins have dropped from my hands. I am transported, in a certain measure, into a state of trance. I see with extraordinary clearness, yet what I see seems strange and wonderful, because I no longer look in order to understand, but only in order to see. I have lost my preoccupation with fact, and am contemplating an essence. (RB-RE, 6-7)

Esta vía puede constituir una experiencia estética, siempre que la esencia posea una afinidad con la propia vida y con la propia mente. La virtud moral, como la estética, se realiza en la contemplación de la esencia. (RB-RE, 10) *Lo bello*, dice Santayana, *es un liberador de esencias*. La esencia, por decirlo de otra manera, desencadena otras esencias: *la contemplación genera contemplación*. Lo que al principio es puro juego, acción gratuita, deviene contemplación. La contemplación, además, comporta un tipo de inteligencia: *una manera de mirar no para comprender, sino para ver, una vida de la observación que puede devenir interpretación pertinente cuando las esencias tercián como términos o símbolos*. Santayana, implícitamente, está diferenciando, o matizando, dos tipos de contemplación. Existe una contemplación, afirma, concomitante en medio de la acción. (RB-RE, 9) Es la contemplación del espectador que ve la trama de los personajes, pero no se funde o se confunde con sus emociones; o la de un escritor absorto en la elaboración de su obra; o la que se da en un juego deportivo y hasta en el ejercicio de la política. En este tipo de contemplación se da una solución de continuidad con la acción a la que acompaña y esclarece. Aquí la contemplación media o pone distancia en aquello en la que aparece involucrada: aquí la contemplación de-signa o sella la acción. Otro tipo de contemplación, en cambio, y aunque en absoluto incompatible con la anterior, consiste en un tipo de intensidad,

---

<sup>4</sup> Sprigge, observando el hiato entre la existencia y la esencia, observa: "He is echoing the Platonic view that the world of becoming is only open to an inferior kind of awareness, that of opinion, and that knowledge is only of the Ideas, though for Santayana the place of opinion is taken by knowledge and that of knowledge by intuition." SPRIGGE, T. L. S.: *Santayana...*, 85 Pero Sprigge parece olvidar aquí que Santayana había diferenciado muy cuidadosamente en SAF (cap. XIV) entre intuición, que sólo sirve para aprehender esencias (en sí mismas incognoscibles, aunque portadoras o mensajeras de conocimiento por su dimensión simbólica o hermenéutica) y conocimiento (que es limitado, relativo, transitivo, aunque pertinente) de objetos en un campo de acción.

en un tono, o en una excelencia. Aquí la contemplación no es mera observación -el contemplativo no es sólo un testigo- sino pura visión. Esta contemplación no es desasida o distanciada, sino ensimismada: es una *contemplación de la contemplación*. La contemplación, en una u otra forma, concilia las esferas de la materia y del espíritu a través de las esencias, que liberan a la vida de todo automatismo, de toda repetición mecánica, introduciendo diferencia\* y novedad creativa.

#### D. Disciplina espiritual.

La sabiduría es tanto una meditación sobre la vida como sobre la muerte. Ambas se interpenetran, porque la vida, entendida como proceso de mutación, de entropía, es muerte. Entre una y otra

(...) life triumphant is life transmuted into something which is not life-into union with essence, with so much of the eternal as is then manifested in the transitory. This manifestation, with all the approaches to it, is life itself; and death is the fading of that vision, the passing of that essence back into its native heaven (...) life, in so far as it means light and accomplishment, is only some predestined intuition achieved, some wished-for essence made manifest. Existent itself is a momentary victory of essence: a victory over matter (...) Essence is victorious also over spirit, and no less amiable victorious; since it is in essence that spirit aspires to lose itself and to find its quietus, as it was from essence that matter managed to borrow some character and some beauty. What Spinoza meant by meditation on life was, I take it, the effort to wrest the truth of nature out of empirical confusion, so that all the vicissitudes of things might appear under the form of eternity. (RB-RE, 12-13)

En este párrafo, como en tantos otros una vez más inevitablemente fraccionado e incompleto a pesar de su riqueza y de su fuerza expresiva, Santayana muestra con notable claridad los elementos filosóficos que está barajando. Desde aquí cobra relieve su consideración de la existencia como "cenizas en la boca" sobre el marco o el fondo que le proporciona la esencia. La esencia ocupa ahora, momentáneamente (RB, 13), un primer plano, para ese "viajero endurecido" que ha dado en parar en su morada. Todas estas rutas o tentativas, en su epistemología primero como ahora en su derivación ontológica, son rodeos o circunloquios necesarios que se despliegan para

cumplir un único propósito, la integración de los mitos parciales de la existencia en un paradigma más vasto, en la forma más profunda de realidad (RB, 16). Pero esta integración dista mucho de ser una uniformización o reducción simplificadora de la realidad a un solo plano, por el contrario, la integración que Santayana pretende es la de la pluralidad (ontológica) en la unidad (de sentido).

Pero la manifestación de la esencia\* no sería posible sin el reino de la materia, y las aproximaciones a la esencia son tan variadas como las predisposiciones de la materia que conforman las posturas de la vida. Para la mente, dice Santayana de manera rotunda, existe sólo una vía de acercamiento: la atención o la intuición, que es un impulso tal, que le lleva a afirmar a Santayana: "it is only a passionate soul that can be truly contemplative." (RB-RE, 16) En este punto se llega a una conclusión interesante. La contemplación deja de considerarse una facultad o forma de intelección pasiva para apreciarse como un sentimiento dinámico y vivo.

Santayana propone por último una a modo de receta para captar la esencia en su desnudez: purificar al fuego vivo la llama de la atención para que, intensificada, se transmute. Aquí Santayana no hace más que recrear, en su discurso filosófico, aquella suerte de operación alquímica, aquella transformación interior que él mismo sufrió en un momento de su vida y a la que dio el nombre de "*metanoia*": *la conversión del hombre ingenuo por el hombre desilusionado y la sublimación de éste en hombre espiritual*. (véase en cap. I. el apartado 1.2.: "Un cambio de corazón").

## 2.2. EL SER DE LA ESENCIA.

En las siguientes indagaciones, Santayana se propone enumerar una serie de determinaciones de la esencia: determinaciones positivas (rasgos propios) y determinaciones negativas (rasgos adventicios), para intentar discriminar a continuación algunas confusiones sobre la esencia que se concentran de forma paradigmática en la noción de Ser puro. La noción de Ser puro le servirá también a Santayana para ir

avanzando posiciones filosóficas acerca del reino del espíritu, mostrando sus cauciones y prevenciones hacia la vida espiritual así como lanzando una crítica hacia los dogmatismos de la religión en un brillante ejercicio de ironía especulativa.

A. Rasgos propios.

- Para Santayana, *el principio de la esencia es el de la identidad*. El ser de una esencia se agota en su definición: no en su descripción verbal, sino en el carácter definido que distingue una esencia de otra. Toda esencia es individual. En el reino de la esencia no existe posibilidad de vaguedad o autocontradicción.

- Al mismo tiempo, *la perfecta individualidad de la esencia la hace universal*, sin referencia a ordenamiento alguno en el espacio o el tiempo y sin guardar relaciones con nada fuera de sí misma. Las encarnaciones o percepciones con las que la esencia es ejemplificada constituyen el entramado o red de relaciones externas que entendemos por naturaleza\*. *Es el continuo de variación, la diferencia en la repetición*. "The essential universality of these forms makes any fact, in so far as it exhibits them, distinct and knowable: the universal and the individual being so far from contrary that they are identical." (RB-RE, 19)<sup>5</sup>

- Al no estar sujetos a tiempo o lugar particulares, *las esencias no admiten exploración empírica*. Tampoco la navaja de Occam admite aplicación en el reino de la esencia, antes bien, si hay algún recorte o restricción, ésta se debe a la ignorancia del observador, que dibuja la periferia de la naturaleza con su compás. (RB, 20) Por el contrario, las esencias son infinitas, y así

---

<sup>5</sup> Cfr. también APMS en el vol. de Schilpp, 536. Banfi, a propósito, dice de la esencia que es "both individual and universal, the mere datum of pure sense and of pure thought, without external reference or relations, the immediate datum as such, in which the sensible and rational, individual and universal moments are perfectly fused." BANFI, A.: "The Thought of G. Santayana in the Crises of Contemporary Philosophy", en el vol. de Schilpp (PGS, 486).

(...) essence is a sort of invitation to the dance; it tempts nature with openings in very direction; and in so doing it manifests its own exhaustible variety. Its very being is to set no limits to the forms of being. The multitude of essences is absolutely infinite. (RB-RE, 21)<sup>6</sup>

- *Las esencias son inexistentes*, "they form an indelible background to all transitory facts."(RB-RE, 21) Para ilustrar esta determinación positiva, Santayana proporciona una de las definiciones más bellas y sugerentes que haya podido escribir sobre el reino de la esencia, al tiempo que una de las más esclarecedoras para expresar el acento hermenéutico que se quiere subrayar a lo largo de este trabajo. Desde aquí, no resultaría difícil identificar el reino de la esencia con el reino de lo metafórico, de la apertura semántica, de las interpretaciones\*. Haciendo cómplice al lector de su propia definición, Santayana le advierte al mismo tiempo que otros lectores pueden descubrir otros textos, otras lecturas. El tema, dice Santayana, debe ser elegido, pero no puede resultar impuesto (RB-RE, ix, 20, 79) Desde este punto de vista, *la relatividad del conocimiento* obedecería a su libertad creativa para expresar los temas que le son pertinentes de una u otra forma, utilizando registros y notaciones diferentes, apelando a discursos distintos.

The realm of essence is comparable to an infinite Koran -or the Logos that was in the beginning- written in an invisible but indelible ink, prophesying all that Being could ever be or contain: and the flux of existence is the magical reagent, travelling over it in a thin stream, like a reader's eye, and bringing here one snatch of it and there another to the light for a passing moment. Each reader may be satisfied with his own verse, and think it the whole of Scripture: but the mere assertion of this limit, or suspicion that other readers might find other texts, is enough to show that the non-existent cannot be limited, since the limits of the existent might always be changed. (RB-RE, 22)<sup>7</sup>

- *La esencia es el carácter o modalidad de la existencia, la descripción de una*

---

<sup>6</sup> "This is a sentiment -dice Russell acotando este pasaje- with which, in feeling, I find myself completely in sympathy." RUSSELL, B.: "The Philosophy of Santayana", en PGS, 456.

<sup>7</sup> Cfr. BUTLER, R.: *The Mind of Santayana*, 75. Recuérdese la similitud con el texto de SAF, 77-78 incluido en el cap. III: 2.1.: "El arte de la intuición".

*parte del flujo o materia vistos bajo la especie de eternidad.* Mientras la existencia sufre cambio o mudanza, las esencias son inmutables y hacen posible y descriptible la mutación de forma que la existencia "toma prestada" su individualidad de la esencia que ejemplifica.

- *La esencia o el carácter de la existencia es más verdadera que cualquier sustancia o acontecimiento o experiencia.* "Nothing, then, more truly "is" than character. Without this wedding garment no guest is invited to the feast of existence: whereas the unbidden essences do not require that invitation (...) in order to preserve their proud identity out in the cold." (RB-RE, 24)<sup>8</sup>

- *Las esencias son eternas, siendo su eternidad la identidad consigo misma, y constituyendo el contrapunto de su no-existencia.* (RB-RE, 24)

#### B. Determinaciones negativas.

- *La esencia no es el ser posible ni tampoco imposible.* La noción de posibilidad e imposibilidad no tiene aplicación en el reino de la esencia, sino en el campo del discurso<sup>9</sup>: "In the actual universe, its essence being completely determined by the events which compose it, all that is actual is necessary and all else is

---

<sup>8</sup> "It is axiomatic -dice Santayana- that a thing can have no existence if it has no character: only things with some character can exist (...) Nothing can ever make essence and existence continuous (...) but they may be conjoined or superposed, they may be simultaneous dimensions of the same world." (APMS, 525)

<sup>9</sup> Esta afirmación contrasta poderosamente con otras declaraciones de Santayana en las que se puede identificar claramente el reino de la esencia con el ámbito de la posibilidad. La interpretación de Izuzquiza, al respecto, no deja lugar a dudas y resulta esclarecedora. Izuzquiza hace de la esencia, según la particular doctrina de Santayana, el "ámbito de la posibilidad", llegando a considerar el reino de la esencia en su conjunto como "gramática de la posibilidad". De su comentario, extraemos el siguiente párrafo: "Las esencias no hacen sino reforzar el dinamismo de la naturaleza, su potencialidad esencial, al indicar que *nada hay imposible*. El reino de la esencia es el poder de la posibilidad, el poder del horizonte infinito, el poder de lo radicalmente nuevo que siempre debe sorprender. Y que siempre *se ríe irónicamente* de aquello que se considera un poder temporal, un poder concreto, porque éste lleva escrito, en su misma realización, la ley de su muerte. Conviene recordar eso. Porque así el reino de la esencia se venga de todo poder limitado y de todo aquello que queda encerrado en límites concretos que, por serlo, no admiten posibilidad ulterior ni novedad más radical." IZUZQUIZA, I.: op. cit., 162.

impossible. But this of course does not preclude the possibility of any different world."  
(RB-RE, 28)

- *La esencia no es lo imaginario.* El peligro de llamar imaginaria a la esencia reside en imaginarla junto con lo imaginado que, aunque insustancial, es "dependent for its specious actuality on the vapours of some animal psyche." (RB-RE, 29) El dominio de la esencia es "inert, infinite, and latent, it contains an appalling multitude of vain and ugly themes, as well as the few which are relevant to human interests and fit for human contemplation." (RB-RE, 30)

- *Tampoco las esencias son las formas de las cosas, en el sentido de que no constituyen la fuente material de nada,* ni son pertinentes a ningún espacio o tiempo particular. Ciertamente, son esencias las figuras geométricas, pero también lo son las cualidades de la sensación<sup>10</sup> (Santayana concluye su recuento de aspectos negativos con el siguiente rasgo positivo: "Appearances, which are essences, are the qualities of things for experience" (RB-RE, 44)) y las clases de cambio y de relaciones que el platonismo rechazó, al discernirlas, confundidamente, como unidades morales o naturales, como imanes dotados de poderes metafísicos, o como constituyentes de un mundo de sustancia más allá de las apariencias fenoménicas.<sup>11</sup>

- *No debe confundirse a las esencias con abstracciones.* Lo inmaterial, afirma Santayana, no se abstrae de lo inmaterial. (RB-RE, 32) Al contrario, "it is the very complexity and precise definition of this realm -its essential concreteness- that renders it difficult and vague to the cross mind: and it is called abstract not because it is drawn

---

<sup>10</sup> Dewey recoge del propio Santayana el término "cualidades terciarias", aclarando que tal expresión "no se refiere a una tercera realidad análoga a las cualidades primarias y secundarias de Locke y que difería únicamente por el contenido. Porque una cualidad terciaria cualifica a todos los elementos componentes, a los que se aplica de manera absoluta." DEWEY, J. (1950): *Lógica*. México: FCE, 86.

<sup>11</sup> Aunque el mismo Santayana reconoce que su propio sistema puede ser tachado de metafísico, (en el sentido de que tres de sus reinos exceden al dominio de la física), en *The Realms of Being* se prodigan los ataques a la metafísica en la peculiar acepción que Santayana le confiere, esto es, como confusión categorial o apropiación de un plano ontológico por otro. Algunos ejemplos, circunscritos a *The Realm of Essence*, en pp. 53, 75 81, 94, 171.



from existence but because it is not found there." (RB-RE, 32)<sup>12</sup>

- *No son términos generales.* Antes de que las esencias puedan llamarse abstractas o generales - de forma relativa a acontecimientos naturales- es preciso que sean en sí mismas concretas e individuales, el aspecto real que cualquier cosa pueda vestir y que determina su naturaleza. Más adelante, y en un nueva confrontación con el psicologismo que pretende hacer de la mente un instrumento reproductor de los hechos materiales, Santayana declara: "it is essences, not things, that are on the human scale." (RB-RE, 38)

- *No son ideas, sensaciones o pensamientos activos.* (RB-RE, 40) Con esta afirmación Santayana está desterrando la posible identificación de la esencia con un estado mental, con una percepción o con una idea en la acepción que la filosofía inglesa le otorga. Sería una idea en su sentido platónico: un tema abierto a la consideración<sup>13</sup>. Por eso, "the transcript of nature in discourse will, of course, remain poetical, since a man's sentiments are but unrhymed poems which nature improvises within him; but one poet may truly understand and repeat another." (RB-RE, 43-44)

- Finalmente, *las esencias no son partes constitutivas de las cosas.* Pensar lo contrario es efectuar una hipóstasis que atribuye a las cosas algo que no les corresponde y confundir un plano o sección de la realidad con otro.

### C. Confusiones sobre la esencia.

Santayana se detiene en la esencia de "Ser puro" para ilustrar, como caso

---

<sup>12</sup> "Obviously, one cannot, on his view, abstract essences from things since the things are only presented via the essences." SPRIGGE, T. L. S.: *Santayana*, 77. Cfr. también del propio Santayana: APMS, 534.

<sup>13</sup> En una carta a M. H. Fisch, Santayana define las esencias como "merely logical "loci" without authority or selectiveness of any kind." FISCH, M. H., ed.: op. cit., 262.

paradigmático, la suma de confusiones que se concentran en ella. El Ser puro ha sido identificado al mismo tiempo con la nada, con la materia y con Dios. Para Santayana, el caso del Ser puro representa el punto nodal de todas las esencias.

Pero ello no significa, como suele ser moneda común, que el sentido de la existencia resida en la intuición del Ser puro (Rb-RE, 46), ya que, precisamente, "in order to reach the intuition of pure Being it is requisite to rise altogether above the sense of existence." (RB-RE, 47) Esta confusión procede de no distinguir entre ser y existencia. Pero

He is closest to existence, and most at its heart, who lives on the wing, intent always on the not-given; and even when the present fact is atrociously absorbing, as in pain, the sense of existence remains empty essentially and indescribable, by the very force and distraction of its presence. If we are asked to describe it, we are reduced to naming the circumstances or using some metaphor. (RB-RE, 48)

Es con apoyo de las metáforas, con el uso descriptivo de una esencia o cualidad que conviene a todas las esencias -"puro"- como podemos distinguir mejor el contraste entre el ser y la existencia. En la expresión sumaria de Santayana, "every essence is pure by its freedom from adventitious relations." (RB-RE, 65)

*Una confusión que es sencilla pero que resulta fatal es la que identifica el Ser puro con la sustancia* (RB-RE, 50), y que acaba resultando en un "espectro metafísico" (RB-RE, 53). El ejemplo y la fábula con el que Santayana ilustra esta confusión está elaborado con una dosis de ironía:

(...) here is the cosmic frog prodigiously swollen in rivalry with the ontological ox; but the ox, lest that ambition should seem too absurd, is accommodated to the frog nature, and pure Being is thought of as a sort of matter or force resident in natural things and lending them their existence, while at the same time enriching them with an infinite number of attributes which they hide from view. (RB-RE, 52)

Por otra parte, en la *confusión del Ser puro con la nada*, hay un cierto carácter psicológico. Esta nada es identificada erróneamente con un vacío o ausencia de alguna cosa esperada. Pero la no-existencia, de manera parcial o total, ya presupone la esencia (RB-RE, 54), de la misma manera que el no-ser. (RB-RE, 55) La privación, además, es un relativo no-ente, pues "the full character of each essence is inevitably absent from every other essence; but this relative privation or absence of what is alien is the consequence of possessing a positive character." (RB-RE, 56) Pero el absoluto no-ente es un término imposible, una autocontradicción o falsa sugestión del discurso, como el cuadrado redondo. De manera que, en última instancia, *quien quiere obviar el reino de la esencia, se está refiriendo a él; quien lo niega, lo afirma*. (Este aforismo aparecerá reformulado en RB-RE, 167: véase en este cap., el apartado 2.4.: "Filósofos de la esencia").

Siendo el Ser puro así infinitamente positivo, podemos decir (siempre con un lenguaje figurativo y poco adecuado) que *el Ser puro contiene y abarca todas las esencias* "virtual or eminently, since, though it cannot be any of them, it requires each of them to be what it is." (RB-RE, 57)

Siendo, en cierto sentido, el Ser puro el ser supremo, *no es difícil que se le identifique con Dios*. Pero esta esencia no es una existencia o un poder, por tanto, no es el Dios del teísmo o del panteísmo. (RB-RE, 58) El buscador de hechos, dice Santayana, obligado a reducir todos los mitos a ciencia literal, hará de Dios una fuerza dominante de la naturaleza, ganándolo a su terreno: "Salvation he will identify with prosperity, eternity with survival, God with nature, or with some flattering purpose seeming to preside over human destinies (...) divine omniscience will become the truth of things, and divine love their kindness and beauty." (RB-RE, 58-59)

Para Santayana, ésto es una muestra de la religión perfecta para el irreligioso, pero al mismo tiempo exige la muerte del espíritu, aunque al espíritu no se le mata tan fácilmente. Anticipando un tema de reflexión que le ocupará toda una esfera de la realidad, el último de los reinos del ser, Santayana encuentra en la *piEDAD natural* un

atisbo de espiritualidad (RB-RE, 59) y descubre que la existencia natural tiene extensiones espirituales, de ahí que, "in respect to the realization of pure Being, ultimate and supremely difficult as it is to achieve ascetically, instinctively it lies curiously near to the simple heart." (RB-RE, 59) En un apartado anterior habíamos visto algunos vías o formas de acceso a la esencia. Pues bien, ahora una de ellas, la *contemplación*, alcanza preeminencia sobre las demás en la esfera espiritual. No es casual que así sea, si se tiene en cuenta que la contemplación, a diferencia del escepticismo y de la dialéctica, no es un ejercicio o método intelectual, sino que más bien prescinde de toda intelección, de todo razonamiento. Así, para Santayana, la contemplación del Ser puro constituye la última fase del progreso espiritual (RB-RE, 60) que puede llegar a derivar en una meta sacrificial como la de la disciplina religiosa de la India y de aquellos lugares en que la vida espiritual se ha cultivado con seriedad: la unión o éxtasis de que hablan los místicos. (RB-RE, 61) Con todo, esta realización, esta contemplación no implica preceptos, ni escala de valores, ni impone la veneración que pueda recibir. (RB-RE, 63)

Santayana proporciona en estas meditaciones una nueva prueba de su genio y de su ingenio para desplegar una exposición que no es demostrativa, que no es dialógica o dialéctica, sino analógica, metafórica y poderosamente atractiva. Veamos el desarrollo de esta exposición. Esta desarrolla dos movimientos diferenciados: en el primero de ellos, y tras prevenirnos acerca de las confusiones sobre las falsas nociones del Ser puro, Santayana dibuja, con una tremenda fuerza sugestiva, un cuadro de las excelencias del Ser puro realmente cautivador. Cuando, de esta manera y a punto de cerrar estas elevadas reflexiones, Santayana ha logrado de alguna manera cautivar al lector, cuando éste ha quedado persuadido o convencido de cuanto se ha venido afirmando sobre el Ser puro, entonces Santayana tira literalmente por la borda los resultados obtenidos y *deja al lector sin escapatoria*, o mejor, con el compromiso de su propia elección, de su propia decisión sobre lo que debe pensar. Observemos entonces como concluye Santayana este ejercicio de *racionalidad que se sabe burlar de sí misma*, esta pieza de lo que podríamos llamar "*ironía ilustrada*".

The artist and the moralist may shudder at pure and Infinite Being, and may diversify and limit it in their own spheres to their heart's content; but understanding also has license to be; it, too, is free to choose a good and perhaps to realise it; and it may weave again all those diversities and contrasts into the seamless but many-coloured garment which wraps Brahma in his slumber. (RB-RE, 64)

Esta reflexión, que aquí se aplica para el artista y el moralista, y cuyos juicios quedan disueltos en el sueño de Brahma, se extiende a todos los hombres. *La estimación en que se tiene al Ser puro es opcional y relativa a alguna naturaleza finita.* (RB-RE, 64) Y en este punto Santayana *hace cómplice al lector*, al confiarle una confesión personal, y al solicitarles que sepan comprender *el sentido del humor de sus especulaciones*. Santayana muestra su cautela hacia los dogmas de la tradición religiosa de antiguo arraigo, que aprecia cuanto satisface a sus fines y desprecia como pura vanidad todo aquello que busca otra ambiciones. Por tanto, es una cuestión de pura ceguera el considerar absoluto "este" mundo o "este" bien. Santayana se apea aquí una vez más, y con él al lector, en el callejón (con salida) del relativismo, o lo que es lo mismo, *devuelve al lector al terreno de su propia libertad, de su propia responsabilidad*. Desde este terreno, Santayana concluye su especulación magistralmente, con una declaración que no admite réplica, y que no debería ser ignorada por aquellos críticos que hacen de Santayana una suerte de idealista espiritual, de fugitivo de lo que consideran la única y monócroma realidad y que para Santayana no es sino un segmento o color de la misma:

Humility in these respects is not incompatible with freedom. Let those excel who can in their rare vocations and leave me in peace to cultivate my own garden. Much as I may admire and in a measure emulate spiritual minds, I am aware of following them "non passibus aequis"; and I think their ambition, though in some sense the most sublime open to man, is a very special one, beyond the powers and contrary to the virtues possible to most men. As for me, I frankly cleave to the Greeks and not to the Indians, and I aspire to be a rational rather than a pure spirit. Preferences are matter of morals, and morals are a part of politics. It is for the statesman or the humanist to compare the functions of various classes in the state and the importance of timeliness of various arts. He must honour the poets as poets and the saints as saints, but on the occasion he is not forbidden to banish them. (RB-RE, 65)

### 2.3. LA GRAMÁTICA DE LA ESENCIA.

*El nombre de la rosa no es la rosa*, podría haber comenzado Santayana diciendo en estos capítulos destinados a completar el acercamiento a la esencia con otros rasgos o aspectos que le son propios. De manera similar, Santayana afirma que el nombre, o la esencia, de una cosa, no es aquello que nombra, *denunciando así el uso o abuso apofántico de la palabra "es"* por el que a menudo se dice que una cosa es otra. *La costumbre de preguntar qué es una cosa se torna absurda cuando esa pregunta se extiende a las esencias, que se definen a sí mismas*. Las esencias, dice Santayana, no necesitan ser descritas, al ser ellas mismas términos de la descripción, al constituir por sí mismas una gramática o una sintaxis con las que expresar fragmentos de la realidad. *Las esencias, por tanto, no son interpretables, al ser ellas mismas principio de interpretación\**: "Why confuse obvious objects by trying to interpret or transform them at all, as if their entire and individual nature were not given in each instance from the beginning?" (RB-RE, 67) Sin embargo, ciertas esencias no dadas en la intuición pueden ser informadas circunstancialmente y revividas ocasionalmente (RB-RE, 67): una melodía o un aroma determinado nos "transportan" a una esfera u orden cualitativamente diferente y distante a nuestro campo de acción. Tal aproximación a una esencia debe evitar el error, una vez más, de hipostasiar los símbolos y confundir las visiones con los objetos percibidos. Para ello, Santayana recomienda en este momento, provisionalmente, y aunque antes haya proporcionado diversos acercamientos como formas de acceso, deshacerse del método, descontar la posición y el hábito del observador. (RB-RE, 69) En sí mismas consideradas, las esencias aprehendidas o intuitas ofrecen una serie de características ulteriores, que conviene analizar.

#### A. Un universo de discurso.

¿En qué consiste una *esencia compleja*, dada su eterna e indivisible unidad? Una respuesta oportuna la podemos encontrar en Sprigge, quien señala con claridad que "such essences consist in elements in certain relations to each other and these

elements are themselves essences"<sup>14</sup> De hecho, se ha empleado la palabra "*simple*" para describir a la esencia, pero hablando con propiedad se debería aplicar a la intuición de la esencia más que a la misma esencia. Porque *las esencias pueden ser simples o complejas, según se den en su completud o se consideren parcialmente. Así, un paisaje es una esencia, pero también lo son los elementos que lo componen.* En la mayoría de las esencias, pues, se da una complejidad particular y no hay límite para esta complejidad en la unidad: "the system of any world is one essence: the whole realm of essence is one essence. There is therefore one essence which is absolutely infinite in complexity." (RB-RE, 71)

Muy pocas esencias pueden aparecer o ser reveladas a la intuición humana, y cuando así lo hacen, están limitadas por el alcance intelectual de quien las piensa, que Santayana califica de *pobre* (RB-RE, 72) de un modo bastante plástico, bastante gráfico:

...when we look at our clearest thought, at our most comprehensive intuition, we find in it almost nothing: we are always at cross-roads in a narrow valley, the whole world but a vague object of faith, only this poor halting-place actually ours. (RB-RE, 73)

Desde esta encrucijada, desde este punto de convergencia de diferentes caminos ontológicos, el papel del conocimiento encuentra su grandeza y su miseria, ya que en el fondo alienta la sospecha de que detrás de todo este escenario, hay una gran verdad oculta, esperando ser descubierta, y así:

we are satisfied if we can go on believing that the hidden truth would justify our sentiments, could we survey it synthetically; and what we call our knowledge is really only a string of miserable phrases and small points, supported by the rash conviction that behind them lies a great truth, a familiar friendly reality from which we are never far and about which we are never far

---

<sup>14</sup> SPRIGGE, T. I. S.: Santayana..., 74.

and about which we are never wrong. (RB-RE, 74)<sup>15</sup>

A pesar de estos límites en el conocimiento, de esta sospecha sobre un más allá donde reside secretamente la verdad, *Santayana otorga a las esencias un papel ontológico destacable en los dominios del ser*. El reino de la esencia, abierto a la inspección, ya que no a la descripción (RB-RE, 76), es un pleno continuo o infinito que Santayana se presta a caracterizar simultáneamente, en un auténtico *tour de force* narrativo o expositivo, con las metáforas de sesgo político de "democracia", "república" e incluso "anarquía": "Here is perfect anarchy in perfect peace. The population is infinite, no legislation is possible, and everybody is safe." (RB-RE, 78)<sup>16</sup>

En tal gobierno, el ser de cualquier esencia implica, en algún sentido, el de todos los demás, porque si alguna esencia tiene su ser por ser algo distinguible, todo otro distinguible tiene su ser por ese mismo motivo. Pero atribuir mayor implicación o consecuencias a la esencia es mera superstición. Ciertamente, toda esencia es insustancial, mera superficie y modelo de claridad, siempre que se de por entero, y cualquier implicación es algo que el discurso humano añade a la esencia. El reino de la esencia, por contraste, no es una lógica o gramática particulares: anterior a la existencia, pero infinito, no puede solicitar de la existencia que adopte una forma u otra. A su vez, la implicación lógica interesa a la mente contemplativa porque enriquece la intuición, pero las únicas implicaciones concernientes al discurso son transitivas, tomadas del flujo de la naturaleza. Así, *la naturaleza permite actuar a la*

---

<sup>15</sup> En este momento, como en tantos otros en sus escritos, se puede apreciar con mayor claridad el alineamiento de Santayana con algunas de las tesis de la "escuela de la sospecha". Sin entrar aquí en la polémica que rodea este "linaje" en el marco de un posible "pensamiento débil", y aun a riesgo de simplificar, cabe señalar que para esta escuela, pensar es una forma de interpretar, e interpretar una manera de desenmascarar: "...la metafísica no es tal por ignorar que la "verdad" misma es sólo una antigua metáfora; lo es, más bien, porque, consciente del carácter metafórico de los propios enunciados, ha intentado a lo largo de toda su historia reducir lo metafórico a su significado propio, adecuado, conceptualmente unívoco." FERRARIS, Maurizio: "Envejecimiento de la "escuela de la sospecha", en VATTIMO, G. y ALDO ROVATTI, P. (eds.) (1988): *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra, 175.

<sup>16</sup> Poco antes había hablado de una: "democracy intinsic to the realm of esence" (RB-RE, 76).



*lógica* en tanto que en ellas se encuentran la continuidad (en el crecimiento biológico, por ejemplo), repeticiones o realizaciones (el hecho de la herencia, etc.). La *lógica*, según esta óptica, "is a path traced by habitual discourse in a field of relevant essences" (RB-RE, 90), es una especie de retórica. Las esencias a las que el discurso se refiere son objeto del designio, como las cosas; y una vez alcanzadas se requeriría la intención\* y la fe animal para identificar el objeto presente con el objeto deseado al comienzo. "The realm of essence, then, while it is infinite, continuous, and compact, nevertheless leaves each of its elements entirely alone and self-centred; it is the home of indelible multiplicity and eternal individuality." (RB-RE, 91) La ausencia de toda implicación material o de toda influencia deja a la esencia en su mismo estado de inocencia.

Como una provincia utópica o una promesa ideal, *el reino de la esencia constituye el campo de juego de una libertad que escapa a la razón*: "the truly radical liberty which the realm of essence opens before us is liberty to be something positive: as positive, precise, elaborate, and organic as it in us to make it. Essence is an eternal invitation to take form." (RB-RE, 92) De nosotros depende el uso, más o menos responsable y gozoso, que hagamos de esa libertad.

Con un nuevo gesto, y con un nuevo guiño, que Santayana lanza hacia el lector, justifica en una breve nota (RB-RE, 93) el uso "lo más plástico posible" de su lenguaje, argumentando que, efectivamente, se sale por esa misma razón de los cánones filosóficos al no usar las palabras como han sido empleadas antes. Ese uso poco ortodoxo o académico del lenguaje crea dificultades a la hora de etiquetar su pensamiento, pudiendo el lector preguntarse si es realista, conceptualista o nominalista. Santayana se declara sin ningún ocultamiento un decidido escolástico, por lo que se refiere al tema de los universales, a los que considera "*ante rem*", es decir, previos ontológicamente a la existencia. Pero el escolasticismo de Santayana no conviene tomarlo al pie de la letra, porque un sistema ortodoxo, como Santayana califica al suyo, que se declara libre de la cosmología platónica y de cualquier tendencia al psicologismo, acaba siendo, finalmente, una versión filosófica libre y original, y en

ese sentido poco convencional u ortodoxa.

Si las esencias no tienen relaciones externas y carecen de implicación, ¿cuál es la fuente de la dialéctica? La transición, la repetición y la comparación propias de la dialéctica\* son externas a las esencias. Junto a una serie de intuiciones en el pensamiento, debemos admitir un poder que es el designio o intuición\*, que señala un objeto no-dado, mediante una suerte de proyección a través de la fe\*:

The first postulates of dialectic, therefore, the constant meaning of terms and the principle of contradiction, are rooted in animal faith. The light of intuition cannot avail to establish that use of them which alone renders them potent in discourse, or applicable to any subject of ulterior interest. (RB-RE, 97)

Cada pensamiento, pues, obedece tanto a la predisposición de la psique como al curso de la naturaleza exterior, de modo que, en expresión afortunada, "dialected is fledged in this nest" (RB-RE, 98). Este "criarse en el nido" expresa una vida material, un curso natural. Aun siendo *a priori*, la lógica expresa preformaciones fisiológicas, afirma Santayana. Teniendo en cuenta esto

We must not suppose that anything is "a priori" in origin; every instinct and organ has its history, just as every costum has; but once the organ formed, it imposes "a priori" certain responses on the body and certain ideas on the mind. The "a priori" is such only in function. (RB-RE, 101)

Las intuiciones, por su parte, se hallan en un contexto natural y permanecen en el suelo, haciendo que cada imagen sea símbolo de las condiciones en que surge y se asocian en el discurso, que es un flujo natural. *Incluso el verdadero sabio, señala Santayana, no puede recorrer imparcialmente el reino de la esencia: "the paths he traces in that labyrinth are imposed on him by accident, because a psique is at work within him obeying special instincts and biased by a special experience."* (RB-RE, 99) Incluso en él, el desarrollo de la contemplación no viene determinado por la estructura del reino de la esencia, ya que éste, por definición, es la morada de todas las estructuras posibles. Así pues, *el fin mismo del discurso (la intuición) se cumple en*

*función de la vida animal* (RB-RE, 104), si bien los sistemas que forme tendrán necesaria e inevitablemente una validez simbólica y moral. (RB-RE, 106)

Si en *Dialogues in Limbo* había afirmado, en una frase epigramática, que "el universo es una novela cuyo héroe es el ego", ahora de manera similar, y para indicar el valor del discurso, dice que éste expresa "las aventuras de una psique en un mundo material" (RB-RE, 104). Las bases de la dialéctica, o la fuerza reguladora de la razón, no residen en la razón, sino en el instinto y la circunstancia. *El materialismo de Santayana está asomando, así, como una fuente que no puede dejar de manar, a lo largo de esta excursión por el reino de la esencia. La dimensión simbólica que hace posible la esencia adquiere en Santayana carta de naturaleza como mediadora entre los mundos posibles y el mundo tal como irrumpe en su pura facticidad o materialidad. Esta mediación simbólica, en su despliegue o explicación, puede crear laberintos de sentido, la distancia de cuyo recorrido puede alejarnos (alienarnos) del suelo en el que estamos enraizados como miembros del sistema de la naturaleza, o bien puede acercarnos excesivamente a éste, conduciéndonos a pensar que esta arena o este sendero es el único que en realidad existe. Pero la fe o intelecto animal, aunque limitada, si es pertinente, y con el concurso de símbolos o de los términos interpretativos, traerá noticias de otras realidades, de otros horizontes a cuya exploración parecen invitarnos. Estas noticias, aunque portadoras de un mismo mensaje, podrán ser objeto de diferentes lecturas, añadiendo "pasión a la necesidad" (RB-xiii) o virtualidad a la actualidad, permitiendo que lo posible forme parte de lo real. El ejemplo con el que Santayana ilustra estas reflexiones nos recuerda una variante del motivo de un conocido relato de Borges, en el que un autor re-crea nueva pero fielmente "El Quijote" (*Pierre Menard, autor del Quijote*)<sup>17</sup>. Aquí Santayana propone un caso similar, aunque formulado y resuelto de modo diferente, pero resulta notable como le gusta salpicar sus textos de alusiones autorreferenciales o de*

---

<sup>17</sup> "No quería componer otro Quijote -lo cual es fácil- sino el *Quijote*. Inútil agregar que no encaró nunca una transcripción mecánica del original; no se proponía copiarlo. Su admirable ambición era producir unas páginas que coincidieran -palabra por palabra y línea por línea- con las de Miguel de Cervantes." BORGES, J. L.: "Pierre Menard, autor del Quijote", en *Ficciones*. Madrid: Alianza, 1978 (6a ed.), 52.

referencias al propio proceso de elaboración de un texto, algo perfectamente coherente con una filosofía en marcha, dinámica, trabada y tramada con continuas correspondencias internas o variaciones orgánicas, en continua creación y revisión, y que no se conforma con "principios domesticados". (RB-RE, 104) El ejemplo aludido, con el que concluye esta sección, dice así:

If, for instance, any other man had undertaken to compose this book, it is certain that at every cross-road in the argument he would have taken a turn somewhat different from mine, without necessarily doing more violence to the elements combined. Our systems might be equally coherent, if in each case the elements became parts of a single essence, clearly intuited; but each system would have been a monument to a different spirit and a different life. (RB-RE, 106)

B. Las esencias como términos.

Las palabras pueden ser a la vez nombres de cosas (Juan, mesa) o de esencias (triángulo, belleza) (RB-RE, 108). En el último caso, los nombres designan no *particulares*, sino *universales*. Las cosas, los particulares, al estar en flujo, eluden la dialéctica (RB-RE, 109). No así los universales, las esencias eternas entretejidas en el movimiento del pensamiento. Desde aquí, no resulta difícil que Santayana afirme que:

Speech and writing are a complication in nature; as they exist substantially they are subtle secondary figures and rhythms impressed on matter, which serve mankind to record or forecast those larger rhythms and figures, called real things and true events, in which human existence is itself implicated. Thus language, like sensation, becomes significant by virtue of the animal faith which vivifies it; and this significance is its moral being. (RB-RE, 113)<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Santayana hace en este capítulo una distinción entre la función de la poesía y de la prosa. Respecto a la primera, ya nos advierte que el acto de lectura del lector tiene su importancia, ya que "the more the inspiration is the reader's, and not the poet's, the greater the poet is thought to be." Por otra parte, "the function of poetry is not to convey information; not even to transmit the attitude of one mind to another, but rather to arouse in each a clearer and more poignant view of its own experience, longings, and destiny." (RB-RE, 11) Más adelante, señala, refiriéndose a la prosa: "In prose, on the contrary, words are primarily signs for some fact which they serve to record or announce." (RB-RE, 111)

*La esencia del discurso es significación, intención en vuelo.* Se requiere la descripción en palabras o en otros signos para hacer de una esencia un objeto del designio cuando no es objeto de la intuición. Los símbolos\* empleados en tal descripción poseen sus propias esencias, que son las únicas inmediatas en el discurso. Las esencias significadas en el discurso no precisan ser intuitas: "just as the whole world of common sense, history, and physics is posited, not experienced, so the whole world of dialectic -the labyrinth of essences studied in mathematics, logic, grammar, and morals- is meant and not intuited." (RB-RE, 114)

Las esencias, de este modo, no pierden realidad, antes bien, se convierten en términos y cumplen una función referencial. Es decir, con las indicaciones oportunas puedo apuntar a cosas en su ausencia, sin necesidad de reducirlas a meras abstracciones de "mi pobre yo presente". *Las esencias en el discurso, pues, demarcan un ámbito de realidad distinto a la vez que sirven de vínculo y de "intérpretes" entre su propia esfera y el mundo de la existencia.* Por eso, Santayana da la razón a Homero cuando hablaba de "palabras aladas", porque *el discurso es vuelo, es significación.* (RB-RE, 117) El campo propio de quien contempla las esencias es un mundo de hechos existentes, y en el que obran sentido las diferencias entre la verdad y el error. El vínculo o puente establecido, por otra parte, no hace más que evidenciar el abismo de corte platónico - que Santayana pretende salvable- entre la "*doxa*" y la "*episteme*", entre la pura opinión y la sabiduría. De paso, sitúa la conocimiento en un marco de límites humanos y confiere valor a la tarea filosófica.

Could a man really be sublimated into his essence, he would be silent, as pure Being is silent. Let him who will by all means ascend into that blessedness, if he can; but he can leave philosophy to poor living mortals whose minds are crepuscular" (RB-RE, 120)

*La vida del lenguaje, con toda su dimensión simbólica y su carga de significado, es pertinente a los hechos materiales. El lenguaje, intrínsecamente, posee su propio valor expresivo y estético. El medio del discurso constituye una vida auténtica, impregnada de intención, de propósito, y de intuición, de discernimiento.*

Pero el discurso también es rodeo, interpretación, ruido, redundancia creativa, de manera que las cosas son definidas mejor mediante esa envoltura semántica, mediante ese *plus simbólico*, que hace del deseo un componente único e insobornable de la significación.

So the intrinsic essence of discourse is signification, a flight in which the wings are words or others signs, alone actually present, and the goal, alone valued or considered, is described simply as the point of the compass (...) towards those wings are straining. It is in the act of traversing data in such specific direction (...) that names, which are cries, come to the lips; and as the cries are habitual and very limited in number compared with the cloud-like drift of intuitions, they serve to mark the goals of thought far more clearly and unambiguously than its actual being. So things are better defined in discourse than sensations, and intended essences better than essences given. (RB-RE, 118)

### C. Ejemplos de esencias.

La esfera de las esencias no es la única en la multiplicidad de reinos del ser, y una muestra de ello es la ejemplificación que pueden tener éstas en la arena de la existencia. Siendo eternas, se dan ejemplos temporales de ellas. Siendo universales, aparecen en particulares. *La realización o encarnación de una esencia es como una encrucijada entre dos mundos*: un grupo de relaciones muestra el ejemplo como una esencia, otro lo exhibe como un hecho. Otro modo de expresar la relación entre una esencia y sus ejemplos, entre un término y su referente, es haciendo un uso matizado de las expresiones "*participación*", "*imitación*", "*copia*", "*reminiscencia*", "*fenómenos*" ("*manifestaciones*"). Pero la palabra que a Santayana le parece más adecuada es "*ejemplificación*", por carecer de connotaciones que se prestan a confusión y porque abarcan tanto la "*encarnación*" de las esencias en la materia, como su "*revelación*" en la intuición. (RB-RE, 121)

La encarnación de las esencias no altera esas esencias en absoluto, y siempre que se de, dice Santayana, será perfecta. No hay fisura para la inexactitud, o la imperfección de las relaciones que las cosas guardan con sus esencias: "each thing at

each moment is just what it is; it is transformed as it is transformed, related as it is related; and the sum of these changes and of these infinite cross-lights is just what it is under the eye of eternity." (RB-RE, 123)<sup>19</sup> *La confusión aparece sólo cuando el discurso asigna a las cosas esencias que no son las suyas* (RB-RE, 124), y cuando se hipostasía la propia fantasía o ignorancia en los hechos encontrados en la acción. Para Sprigge, la esencia dada, entonces, se toma o bien como caracterización o bien como simbolizando una existencia más allá. Con la vaguedad que le es peculiar a Santayana a menudo, se podría interpretar que la esencia dada, en este caso, vale como predicado de alguna realidad velada. La esencia, así, ofrecería alguna penetración o discernimiento de esa realidad.<sup>20</sup> Pero no está claro que Santayana pudiera estar totalmente de acuerdo con esa opinión, entre otras cosas porque considera incurrir en error de hipóstasis la consideración de las ideas como predicado de las cosas (RB-RE, 125) Por otra parte, la claridad que la esencia pudiera arrojar sobre alguna realidad velada no sería de naturaleza epistémica, sino que se debería a la luz de la intuición.

Una vez más, Santayana se encarga de recordarnos que *la raíz de este tipo de confusiones en el discurso reside en los límites propios del conocimiento*, aunque estos límites cumplen una doble función como frontera o línea de demarcación y como posibilidad o promesa de superación de esa franja separadora de realidades:

The categories of human discourse, though somewhat variable, are constitutional and limited; they need to be so in order to fulfil their cognitive and imaginative function, since knowledge is an adaptation of fancy to practice, a rational eloquence, not a reduplication of things as they were before life or imagination arose among them. (RB-RE, 123-124)

Desde aquí, Santayana no duda en arremeter contra lo que llama "el error de

---

<sup>19</sup> Cory habla de la "capacidad ontológica" de una esencia para encarnarse en el flujo de acontecimientos. Y ofrece un ejemplo de su experiencia: "If we remember the infinite number of possible strokes that might be executed on a billiard-table, the vastness of the realm of essence is not hard to imagine." CORY, D.: "Some notes....", 115.

<sup>20</sup> Cfr. SPRIGGE, T. L. S.: *Santayana...*, 69-70.

la parsimonia intelectual" (RB-RE, 126), esto es, la creencia o asunción implícita en gran número de filósofos por la que es mejor tener el menor número posible de ideas. Este *"ideal de simplicidad"* viene impuesto por el afán de claridad y concisión a la hora de dar cuentas acerca de lo real, pensando, ingenuamente, que la esencia o la clave del universo la puede proporcionar la teoría más sencilla, como un *"aleph"* que cifre en su sólo formulación el secreto de un universo complejo, diverso y abierto a la interpretación\*. En ese sentido, *la doctrina de las esencias de Santayana se puede considerar como una rebelión contra las derivaciones del ideal cartesiano de "claridad y distinción". Santayana reivindica un conocimiento, por el contrario, complejo, irresuelto, diverso, respetuoso con los hallazgos de la tradición pero profundamente crítico hacia los dogmas que acompañan a esta tradición, y receptivo, aunque cautelosamente escéptico, hacia los descubrimientos que la ciencia pueda ir realizando. Un conocimiento, en definitiva, no domesticado, aun al precio de la incomprensión y del olvido.*

Aunque Santayana no da ningún ejemplo específico de lo que considera una *"encarnación"* o *"ejemplificación"*, presenta, al menos, dos casos paradigmáticos que pueden ayudar a dilucidar alguna concreción de estos ejemplos.

Respecto al primero de ellos, refiriéndose a *"la esencia de este mundo"* (RB-RE, 127), Santayana afirma, con una nueva declaración de su arraigo materialista que no deja lugar a duda:

The essence of human life thus runs over and engages parts of the outer world in its rythms, in what we call the arts; and this seems a miraculous subjugation of matter by mind, But if we look closer, the rythm of mind seems itself to be but an extension of that of matter. (RB-RE, 127)

Las esencias que la inteligencia desplegada o la sensibilidad observable expresan son esencias encarnadas en la materia, que parecen descender sobre las cosas *"como palomas desde lo azul"*, *"complexities in the one flux of events in space and time which is called nature."* (RB-RE, 127)



El segundo caso al que Santayana se refiere alude a "*la esencia del espíritu*". De ésta afirma que es cognocitiva y su acción, como la existencia (de la que el espíritu es un ejemplo especial), no puede ser objeto de intuición. *El espíritu es el testigo, el observador y la conciencia de la materia*<sup>21</sup>, la presencia de la esencia, la realidad de lo insustancial, de forma que las esencias morales así como las perspectivas humanas de la naturaleza y de la historia sólo se pueden realizar en el espíritu. "Spirit is nature's comment on herself, concise and emotional." (RB-RE, 132) Las consecuencias que esta concepción que podríamos llamar de "*materialismo espiritual*" tiene para la teoría crítica del conocimiento como la que ya conocemos no pueden sorprendernos a estas alturas, aunque las formulaciones con las que Santayana presenta cada nueva perspectiva no dejan de ser, por así decirlo, asombrosamente estimulantes:

Mind, accordingly, comes to enrich the essence of the world, not to reproduce it. Condensation, expression, comparison, are also enrichments; it is not so much by repeating some literal aspect of something remote that this remote thing can be called to mind, as rather by modifying the present in deference and with reference to it; for instance, by giving it a new name or a new tragic or pictorial embodiment. (RB-RE, 132)

Sumariamente, Santayana insiste en estos motivos cuando afirma que

<sup>21</sup> De nuevo, este trabajo contrae una deuda con Izuzquiza, de quien tomamos prestada, con matices, su concepción de "el espíritu como testigo de la materia". En efecto, una de las ideas-fuerza que sostiene en su monografía, es la siguiente: "Pienso que es necesario, para entender lo que Santayana propone, olvidar los rasgos habituales que rodean al concepto de espíritu, considerarlo como una *figura poética*, como un símbolo, y recordar siempre que el espíritu es, para Santayana, la misma naturaleza material en cuanto se observa a sí misma, en cuanto alcanza un nivel de reflexividad particular. Y así como hay una vida de la materia, hay también una vida del espíritu, caracterizada por la *observación que la materia hace de sí misma*." IZUZQUIZA, I.: op. cit., 131. Estamos en lo esencial de acuerdo con la consideración de Izuzquiza acerca del pensamiento de Santayana como una "filosofía de la observación", recuperando y privilegiando, frente a la opinión de muchos críticos, el papel y el valor de la materia en su epistemología y en su ontología. La diferencia que mostramos con Izuzquiza, en todo caso, es de matices, aunque a veces el "matiz es el mensaje", y más en una tesis como ésta que pretende articular una constelación de matices en un universo específico de discurso. Venimos sosteniendo a lo largo de todo este trabajo, un paso más allá de lo que opina Izuzquiza, que la filosofía de Santayana es, también, y de una forma destacable que no ha sido apreciada por sus exégetas en general, una *filosofía de la interpretación*. Ello no supone adscribirlo a ninguna escuela o movimiento académico en particular relacionado con este aspecto, sino poner en primer plano lo que venimos llamando el acento o tono hermenéutico que es posible rastrear en la mayoría de sus escritos, sobre todo a partir de su dimensión simbólica, poniéndolo en relación con temas y motivos de los que se ocupa esta corriente.



"conception of facts is never literal or adequate" (RB-RE, 135) y concluyendo, desde esta posición, que "science, no less than theology, is a form of discourse." (RB-RE, 137)

Santayana había caracterizado poco antes el reino de la esencia como una democracia perfecta, de manera que ahora tampoco debe sorprendernos su afirmación, en un capítulo expresamente dedicado a su exposición, de que todas las esencias son primarias. (RB-RE, 137)<sup>22</sup> En esa particular provincia de la realidad que ocupan las esencias, no existe prioridad de lo verdadero sobre lo falso, ni de lo natural sobre lo no natural (RB-RE, 141), ni de lo existente sobre lo no existente (RB-RE, 143), puesto que las esencias carecen de historia personal o de árbol genealógico.

The realm of essence never was formed; there are no seeds or accretions in it; and we may as legitimately imagine the simple, the monotonous, or the chaotic to be derogations from some organic form, as this organic form to be a composition out of those elements. Existence, that everlasting Penelope, may sometimes embroider and sometimes undo; but all the mornings and all the evenings are one eternity, in which the finished work and the ultimate elements are equally present. (RB-RE, 142-143)

#### 2.4. FILÓSOFOS DE LA ESENCIA.

Santayana observa cierta afinidad en su propia doctrina de la esencia con otros sistemas especulativos, pasados y contemporáneos a él. Las similitudes que con ellos muestra, como las diferencias, no son deliberadas, porque su sistema, según había declarado al principio, había sido más bien descubierto que construido. Buena muestra de que ello es así, al decir de Santayana, son las coincidencias o puntos de convergencia con los autores coetáneos a los que cita, y en los que encuentra corroboración de sus propias especulaciones. Unas breves notas sobre cada autor

---

<sup>22</sup> Para Sprigge, este punto admite comparación con el atomismo lógico "for which basic names should designate only the simple, while the complex should be identified only through definite descriptions." SPRIGGE: Santayana: An examination..., 78.

servirán para aclarar estas *afinidades electivas*.

A. Filósofos del pasado.

- Junto a los que han señalado rasgos platónicos en su filosofía, Santayana mismo ratifica esta influencia declarando que *su teoría podría declararse una variante del platonismo*, salvando algún aspecto fundamental, hacia el que Santayana concentra reiterada y casi obsesivamente su crítica. Así, "I am not pupil of Plato's in all that phase of his thought in which he seems to supply the lack of a cosmology by turning moral and ideals terms into supernatural powers." (RB-RE, 155) Tal ficción sólo es legítima como expresión poética de los intereses que la provocan, no como información acerca de cuestiones de hecho.

- *Descartes, por su parte, al sustituir las sustancias por las esencias, hizo que el discurso puro fuera la única existencia.* (RB-RE, 159) En su intención clara y distinta, la esencia le pareció fundamental, olvidando que un espíritu puede tener su morada en el seno de una esencia. La única sustancia que quedó en su sistema fue el discurso en el que el mundo material podría aparecer como un cuadro y que hizo de Descartes, a pesar suyo, "el padre del psicologismo".

- El caso de *Spinoza* es diferente: *como un Colón creyendo haber descubierto las Indias, Spinoza describía el reino de la esencia creyendo describir el de la sustancia*, su celo panteísta lo llevó a hipostasiarlo de esa manera (RB-RE, 160). Tal equívoco, sin embargo, no le resta a Santayana un ápice de su admiración hacia Spinoza, a quién tantos homenajes rindió a lo largo de sus textos, como ya vimos. El que aquí realiza no es sino una muestra más: "Human vanities, whether in speculation or in manners, were not for him. He had a just conception of man's place in nature, and in the presence of the infinite, love cast out both fear and greed from his mind." (RB-RE, 160)

- El nombre con el que *Leibnitz* bautiza el reino de la esencia es el de "todos

*los mundos posibles*", pero en medio de lo que Santayana califica un "dudoso contexto teológico", en el que interviene el mito de un Creador que especula acerca de cual de los mundos podría ser el mejor. Tal mito, si pudiera ser racionalizado, restituiría su validez. (RB-RE, 163) La racionalización de esta fábula de los mundos posibles pasaría por interpretarla como una metáfora dramática (en la traducción al castellano el término "dramática" está confundido por "gramática") que expresaría "that immutable background which the realm of essence supplies for all the shifts of existence." (RB-RE, 164)

- El *idealismo moderno* (representado algo vagamente por "los filósofos ingleses y alemanes"), por su parte, "should admit only given essences, but is too distracted to rest in them." (RB-RE, 165) La explicación que ofrece Santayana de esta distracción o confusión es la siguiente: "The objects of experience were confused with experience itself, which was assumed to be self-conscious, a series of states of mind which know what they are and are what they know." (RB-RE, 165) La esencia, así, se convirtió en algo innecesario, si no imposible, ya que las únicas esencias que se podrían encontrar o pensar serían esencias existentes; con ello pasarían de ser esencias a ser hechos dados en la intuición (lo que es una contradicción en los términos).

Como corolario, Santayana se encarga de insistir en que toda ciencia es, en el fondo, sólo discurso, para recordarnos que *todo conocimiento de hecho es problemático, porque problemáticos son los nombres, imágenes o categorías que utilizamos para concebir tales hechos naturales*. Pero problemáticos no quiere decir triviales ni carentes de significado. Por el contrario, la relación y el vínculo entre los hechos y las esencias, entre una provincia de la realidad y otra se torna hermenéuticamente fecundo y creativo, puesto que no agota o pone límites, sino que da libre expresión, da alas, a la nostalgia y al deseo de infinito del ser humano. Utilizando un escenario metafórico que retoma, que vuelve a tomar prestado, del principio de su obra, cuando estaba definiendo el ser propio de la esencia (véase en este cap.: 2.2.: "El ser de la esencia", RB-RE, 22), Santayana concluye con una de sus sugerentes elucubraciones acerca de la textura de la realidad: una textura que

deviene textualidad (no literalidad, sino más bien literariedad o dimensión simbólica), ocasión para las interpretaciones\*.

Facts, however momentous, are transient and local, and truths, however eternal, are relative to these transient and local facts; but every essence (...) is in its own right a something -a verse or a letter in that infinite Koran sealed from all eternity in the bosom of Allah, of which the trembling angel of life may read to use a few Surah. That it should be these and not those is the tragic mystery of our fate, and of all existence (...) but that all should lie for ever in the realm of essence is a luminous necessity raised far above any accident of destiny or decree of power. If you deny that realm, you acknowledge it. If you forget it, you consent that it should silently laugh at you in your sleep. (RB-RE, 167)<sup>23</sup>

#### B. Filósofos contemporáneos.

Las opiniones que Santayana recoge en una "posdata", contemporáneas a su pensamiento, son descubiertas, según declara Santayana, tras la redacción completa de The Realm of Essence, y presentan todas ellas interesantes coincidencias con su noción de esencia.

- La conexión de Santayana con Whitehead podría ocuparnos al menos un capítulo entero. Aquí, sin embargo, y dadas las características de este estudio, esta relación tan solo ocupará una breve reseña que nos permita calibrar algunas de las afinidades entre ambos autores, siguiendo a Santayana. Entre éstas, Santayana hace notar la distinción trazada por Whitehead en su The Concept of Nature (1920) entre acontecimientos ("events") y "objetos de los sentidos" y "objetos científicos" o esencias<sup>24</sup>:

---

<sup>23</sup> Recuérdese como, poco antes, este último epigrama del texto lo había formulado Santayana así: "If you flatter yourself to abolish the realm of essence, you actually refer to it and reinstate it; if you deny it, you affirm it." (RB-RE, 57)

<sup>24</sup> "The ultimate fact for sense awareness is an event." (p. 15) "What we discern is the specific character of a place through a period of time. This is what I mean by an "event". (p. 52) "I call these simple objects, such as colours or sounds, sense objects." (p. 170) WHITEHEAD (1954): The Concept of Nature. Cambridge: Cambridge of University Press.

Events, or the substantial facts in nature, would be conceptions of human "sense objects" and of human "scientific objects"; they would no longer be free to embody, to the confusion of sense and science, any essences whatsoever which the Creator might have wished them to possess. (...) In themselves these "objects" are evidently essences and not existing elements. Whitehead continually calls them "eternal objects"; and that is final. (RB-RE, 170)<sup>25</sup>

Posteriormente, en su Science and the Modern World (1926), Whitehead especifica la naturaleza del objeto eterno calificándolo, al decir de Santayana, como "aquello que es lo que es". Cory observa una estrecha similitud en la estructura ontológica de ambos autores, si bien señala ciertas diferencias de "temperamento". Así, respecto al problema del orden del mundo, el secretario y albacea de Santayana apunta lo siguiente:

The actual order to be found in this world and no formally exemplified in the realm of truth is for Santayana a "chapter of accidents" when considered against the infinite background of the realm of essence: for Whitehead, on the other hand, the order of this world is symptomatic of a divine "conceptual envisagement". When I called Santayana's attention to this remarkable difference (...) he was not slow in defending his philosophy: (...) In order to "envisage", that is, to face anything, there must first be a psyche -an animal body which by its reactions in a natural medium gives birth to spirit and a perspective of the world.<sup>26</sup>

Sin embargo, pese a las diferencias, Santayana admite que difícilmente la naturaleza de la esencia podría reconocerse con mayor franqueza. El reconocimiento hacia su filosofía será recíproco en Whitehead cuando, posteriormente, en 1929, él mismo señala en Proceso y Realidad, las divergencias y analogías que mantiene con su filosofía organicista, destacando "la admirable claridad de pensamiento de Santayana, característica que comparte con los hombres de genio de los siglos XVII

---

<sup>25</sup> Cfr. también HOWGATE, H.: *op. cit.*, 249; y BUTLER, R.: The Mind of Santayana, 60.

<sup>26</sup> CORY, D.: "Some Notes....", 121 y 114-115 respectivamente. Esta afirmación se halla recogida también en BUTLER, R.: The Mind of Santayana, 163.

y XVIII." <sup>27</sup>

- La Fenomenología Pura (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1922) de Edmund Husserl también da cuenta, para Santayana, de las esencias. Husserl se dedica a estudiar "fenómenos"

(...) which the Platonic tradition identifies with appearances and the positivistic tradition with events; and we might doubt for a moment whether he is considering essences at all, and not rather facts or existing objects. But no: all the emphasis falls on the word "pure"; objects, in order to enter the realm of this phenomenology, must be thoroughly "purified". This purification consists in reducing the object to its intrinsic and evident character (...) or, in my language, it consists in suspending animal faith, and living instead contemplatively, in the full intuition of some essence. (RB-RE, 172-173)<sup>28</sup>

- Finalmente, y para dar mayor variedad a la confirmación de su opinión, Santayana elige a un filósofo de la escuela oriental: René Guénon, en el que el estudio de la esencia en su propio ámbito recibe el nombre de "metafísica". Guénon constituye, podríamos decir, un caso aparte entre los autores anteriormente

---

<sup>27</sup> WHITEHEAD, A. N. (1961): Proceso y Realidad. Buenos Aires: Losada, 198. Esta opinión elogiosa se confirma a lo largo de la extensa obra, como cuando señala que la reducción escéptica de la filosofía de Hume fue "formulada de nuevo con la más bella exposición por Santayana en su Scepticism and Animal Faith." Ibid, 79. Además de los reconocimientos e influencias latentes, otras referencias explícitas a Santayana en la misma obra en pp. 84, 86, 120, 211, 218...

<sup>28</sup> Santayana parece estar proyectando, en la descripción que realiza de Husserl, una imagen o retrato de sí mismo y de su filosofía. Empleando una oportuna analogía cartográfica en la que se deja ver perfectamente su *querencia* hacia una "filosofía de viaje", Santayana elabora un autorretrato filosófico (no pretendido) digno de ser citado - una vez más- por lo evocador de sus términos e imágenes: "[...] he is a convinced transcendental idealist, always remembering the activity of thought involved in the contemplation or definition of any object; so that his theory is like those early maps of the known world in which the geographer, proud of his young art, placed in the foreground a representation of the compass, sextant, and telescope, which had served him in his construction; while in another part, to fill in some large tract of "terra incognita", he might show us the gallant ship in which he made his voyages of discovery, or a group of the naked savages found at the antipodes. Some marginal decoration is not without charm; and the modern reader, accustomed to romanticism even in philosophers, may be more willing to look on essence if he is told at the same time that he is looking at it, and how the vision has been achieved. Autobiography may be enlightening even in logic: it reminds us that our map is a map; but it is also grotesque, since it is not the map business to describe cartography; and thought turns towards essence for the sake of essence, not for the sake of thought." (RB-RE, 172)

mencionados, por escapar de las corrientes filosóficas establecidas. Por otro lado, no debe extrañarnos demasiado la elección de Santayana, conociendo su inclinación y su simpatía hacia la especulación oriental. Sin embargo, como sucedía con Whitehead y Husserl, Santayana no oculta hacia Guénon ciertas reticencias. Al mismo tiempo, el comentario acerca del orientalista francés, sirve de puente o de avance hacia el siguiente reino:

In invoking the authority of the Indian and of their lucid French interpreter, I wish I might invoke it without reserve; but there is a mass of cosmological and historical extravagance, entangled with their "metaphysics", which is nothing to my purpose. Tradition is venerable, where it transmits a unanimous spiritual discipline (...) but superstitions too are traditional, and not for that reason respectable. Superstition prevails also in traditional philosophy in the West, not only in theology, but in biology and psychology; it is maintained there by an ancient and stubborn confusion of formal with efficient causes. The forms which things wear, since these things would not be themselves without those forms, are aid to "make" the things what they are; and so the essence by which a thing is classified and named is introduced among the efficient conditions which have ushered it into existence and endowed it with that particular form: conditions which are all ultimately material. (RB-RE, 178)<sup>29</sup>

### 3. NOTICIAS DE LA MATERIA

El reino de la materia ya no debe resultarnos completamente extraño, tras las incursiones realizadas en capítulos anteriores a tal dominio, cuando considerábamos sobre todo el aspecto gnoseológico del sentido común como presupuesto inevitable y a la vez como objeto que se iba a poner transitoriamente en tela de juicio, si bien para probar la validez de sus postulados fundamentales. La exposición presente, con el marco de fondo que proporcionan las cuatro provincias de la realidad, no pretende sino

---

<sup>29</sup> Algunos títulos interesantes de Guénon, si se quiere confrontar la opinión de Santayana, que están publicados en castellano (y a falta de los que cita Santayana: Introducción générale a l'étude des doctrines hindoues, 1921, y L'homme et son devenir selon le Vedānta, 1925) son: El Reino de la Cantidad y el Signo de los Tiempos. Madrid: Ayuso, 1976; La crisis del Mundo Moderno. Barcelona: Obelisco, 1982; Sobre el Esoterismo Islámico y el Taoísmo. Barcelona: Obelisco, 1983; Metafísica Oriental. Barcelona-Palma de Mallorca: J.J. de Olañeta, 1984...



estructurar aquellas primeras e inmediatas convicciones que ya conocemos, a saber: que hay un mundo exterior a nosotros en continuo flujo al que tenemos acceso mediante una fe animal (conocimiento instintivo o intelecto práctico). Presumimos, pues, la existencia de la naturaleza, casi por necesidad vital, por un mínimo "sentido común." Productos de la naturaleza, fragmentos emergentes de su seno, es ésta la que determina nuestro "estar" en el mundo

The realm of matter, then, from the point of view of our discovery of it, is the field of action: it is essentially dynamic and not pictorial. Moreover, our action is interpolated in a world already in existence. Our existence and purposes are things of yesterday; they are evidently drawn from that very world on which we react. From the point of view of origins, therefore, the realm of matter is the matrix and the source of everything: it is nature, the sphere of genesis, the universal mother. (RB-RM, 189)

Son estas las premisas de una filosofía naturalista, sustentada por una fe animal, y cuya empresa ideal sería la descripción, la observación y la interpretación de un mundo en continua transformación. Pero el cuadro elaborado, una visión sumaria y simbólica, pero comprensiva, no dejará de ser un artículo de fe.

I "must" conceive a surrounding world, even if in reflection I say to myself at every step: Illusion, Illusion. It then becomes almost as interesting to know what sort of illusions must accompany me through life, as it would be to imagine what sort of world I really live in. (RB-RM, 195)

Los credos de esta filosofía natural contrastan notablemente con el "carácter idólatra de la metafísica", en la medida en que a ésta se le da licencia para concebir ideas confundiéndolas con la descripción de cuestiones de hecho. En cambio, "it is the quality of life that is concerned here, not the truth of ideas." (RB-RM, 197) *El problema que Santayana se plantea es tratar de discernir los límites entre una descripción de la naturaleza pertinente a la fe animal y su validez como conocimiento de hechos, y la mediación simbólica que este conocimiento debe tener si quiere ser de verdad conocimiento.* El método que va a seguir, apelando nuevamente al recurso escéptico, es el de la reflexión trascendental o vuelta a la experiencia inmediata. Tal

método, lejos de ser novedoso, lo retoma directamente de Scepticism and Animal Faith, sintetizándolo de este modo:

In Scepticism and Animal Faith I have considered the transcendent motives which oblige me to believe in substance. The belief must always remain an assumption, but one without which an active and intelligent creature cannot honestly act or think. Transcendentalism has two phases or movements -the sceptical one retreating to the immediate, and the assertative one by which objects of belief are defined and marshalled. (RB-RM, 200)<sup>30</sup>

### 3.1. UN CAMPO PARA LA ACCIÓN.

La tarea del materialismo de Santayana se puede resumir diciendo que consiste en explicar *por qué o cómo la materia\* establece situaciones no materiales.*<sup>31</sup>

En su "Apología Pro Mente Sua", Santayana explica y compendia el sentido de su materialismo en el contexto de su filosofía, con unas notas de las que conviene hacerse eco antes de adentrarnos totalmente en su exploración ontológica. Santayana comienza admitiendo que la vida corporal es, para el naturalista, la base evidente de emociones morales tales como la pena, el temor, el apego y los deseos; al mismo tiempo, las tensiones inevitables entre el organismo animal y el resto del mundo producen aquellas emociones morales y las convierten en conocimiento. El sentimiento, así, puede ser sólo una señal, un signo, de forma que el "status subjetivo"

---

<sup>30</sup> La cita ya apareció en este trabajo, aplicada a un contexto diferente. Respecto a la primera parte del párrafo, Santayana parece contradecirse a primera vista como cuando afirma: "We believe because we act; we do not act because we believe." (APMS, 581). También citado en AT, 198. (En la versión al castellano, p. 91). La contradicción es aparente porque ambos polos se alimentan recíprocamente. La acción (materia) sería anterior en el origen. La creencia (fe) sería anterior lógicamente.

<sup>31</sup> "Materialism -dice Santayana en Three Philosophical Poets- like any system of natural philosophy, carries with it no commandments and no advice. It merely describes the world, including the aspirations and consciences of mortals, and refers all to a material ground." La cita corresponde a la colección de aforismos o epigramas, átomos de pensamiento (AT), titulado en el original The Wisdom of George Santayana y subtitulada Atoms of Thought. Ira Cardiff, ed. Nueva York: Philosophical Library; Londres: Peter Owen, 1964, 244. Trad. en Átomos de pensamiento por Amando Lázaro Ros. Madrid: Aguilar, 1956. La cita aquí en p. 358.

del animal propio de toda mente es un corolario del materialismo.

La explicación no se detiene ahí, más bien sirve como punto de partida, de modo que Santayana sigue inquiriendo, para responder a los hipotéticos interrogantes con afirmaciones que le mantienen en sus más radicales convicciones:

But if my materialism be the ground of so much in my philosophy, what, you may ask, is the ground of my materialism? (...) My philosophy is not an academic opinion adopted because academic tendencies seemed at any moment to favour it. I care very little whether academic tendencies favour one unnecessary or another. I ask myself only what are the fundamental presuppositions that I cannot live without making. And I find that they are summed up in the word materialism. This word denotes and confesses in the first place that I find myself carried along by a great automatic engine moving out of the past into the future, not giving me any reason for its being, nor any reason why I should be. Existence is groundless, essentially groundless; for if I thought I saw a ground for it, I should have to look for a ground to that ground, *ad infinitum*. I must halt content at the *quia*<sup>32</sup>, at the brute fact. (APMS, 504-505)

En efecto, *el mundo en que me encuentro*, dice Santayana, al carecer de fundamento, *es irracional, pero no está loco*. Su materialismo es, según él mismo, *percepción ordinaria sostenida en su fe impulsiva, pero criticada en su desarrollo*. O lo que es lo mismo, *sentido común aceptado como necesario pero sometido a una crítica categorial según el método o travesía escéptica*.

El materialismo, pues, es la presuposición de toda la investigación material de

---

<sup>32</sup> Santayana incluye aquí la siguiente nota a pie de página. "Dante: *State contenti, umana gente, al quia*." La página 12 a que alude pertenece a "A General Confession" incluida en la misma edición que la APMS (PGS). Y el pasaje, que es importante porque evidencia el tono y el interés deliberado de su filosofía, es el siguiente: "I have been willing to let cosmological problems and technical questions solve themselves as they would or as the authorities agreed for the moment that they should be solved. My pleasure was rather in expression, in reflection, in irony: my spirit was content to intervene, in whatever world it might seem to find itself, in order to disentangle the intimate moral and intellectual echoes audible to it in the world. My naturalism or materialism is no academic opinion: it is no survival of the alleged materialism of the nineteenth century, when all the professors of philosophy were idealists: it is an everyday conviction came to me, as it came to my father, from experience and observation of the world at large, and specially of my own feeling and passions."

la ciencia, *una presuposición más que una conclusión*, y no sólo de toda ciencia natural, sino de toda acción deliberada. A este dominio de la materia en cada ser existente, incluso cuando éste es espiritual, Santayana lo denomina el "gran axioma del materialismo", del cual todo el libro dedicado al reino de la materia es sólo un corolario.<sup>33</sup>

*El axioma del materialismo supone la asunción de que hay un mundo continuo dinámico al que estoy mirando, en el que actúo y sobre el que pienso continuamente.* El materialismo, así, marca el surgir de la inteligencia en la mente animal. Y la materia, desde este punto de vista, se puede considerar como el campo de acción en el que tiene lugar el juego de los cuerpos sensibles en su dinamismo natural. En palabras del mismo Santayana:

(...) with life in the open, and instinctive action, sensibility naturally becomes objective, expectant and full of assurance and transcendent intent. It becomes knowledge, and it becomes knowledge, not of itself, but in its own sensuous or conceptual term it becomes knowledge of the real material world of which the sensitive body is an integral part. (APMS, 506)

En este sentido, la materia es tanto el sujeto primordial como el objeto natural del conocimiento humano, punto de partida y frontera al mismo tiempo de un proceso dinámico, de un sendero que se va conformando y delimitando en el campo de batalla de la acción.

Siguiendo el hilo trazado para el análisis de la categoría del sentido común -la primera que fue seleccionada en la gramática epistemológica de Santayana- aún podemos preguntarnos qué conexión mantiene el término "materialismo" con aquellos otros de "naturalismo" y "realismo". Santayana confiesa que un término tan amplio como "materialismo" puede adoptar varios significados en distintas voces en su uso corriente. Incluso la ciencia podría refutar el materialismo cuando abandona una idea

---

<sup>33</sup> BUTLER, R.: *The Mind of Santayana*, 91.

de materia por otra. Pero si la ciencia dejara de investigar cosas a través de ensayos y experimentos y se ocupara de la descripción de la experiencia como un drama, cesaría de ser ciencia y pasaría a ser autobiografía. La ciencia natural es el estudio de la naturaleza; la descripción de la experiencia es literatura. Por eso, *se podría decir que hay tantos materialismos como pasos de descubrimiento en la ciencia natural*. La filosofía de Santayana es materialista en tanto que se ocupa del estudio o descripción de los objetos naturales. Pero donde comienza la investigación científica, esto es, en el terreno de la física, se detiene la investigación metafísica de Santayana, cuyo objeto no es el análisis de la estructura de la materia, sino admitir como evidencia que hay una materia, cuyo dominio se extiende en el universo, que nos es posible conocer, y cuyas determinaciones configuran la vida de la fe y de la razón, las figuras del conocimiento.

Santayana prefiere utilizar el término materialismo al de naturalismo, porque esta última palabra está abierta a mayores equívocos. Así, el naturalismo podría incluir al psicologismo o podría significar solamente un interés moral. En cuanto al término materialismo, las nociones más crudas de éste pueden ser fácilmente discernidas y descartadas. Por ejemplo, el *sensualista teórico* que cree que solamente las sensaciones son reales es un *idealista psicológico* y no un materialista. Demócrito mismo sería un idealista al creer en átomos geométricos, puesto que es cierto que todas las apariencias de la materia, incluyendo las geométricas, son relativamente verdad de ella, puesto que la evoca, pero no es menos cierto que son todas convencionales y calificadas por la naturaleza de la mente animal en que son evocadas. El materialismo, además, no implica que no haya nada real excepto la materia:

That matter is capable of eliciting feeling and thought follows necessarily from the principle that matter is the only "substance", "power" or "agency" in the universe: and this, not that matter is the only "reality", is the first principle of materialism. (APMS, 509)

En el ensayo dedicado a "Santayana's Materialism", W. R. Dennes se plantea si *el gran axioma del materialismo* podría hacerse extensivo no sólo al libro The Realm

of Matter, sino al resto de su producción. La materia, frente a las esencias eternas y autoidénticas, es flujo perpetuo, puro dinamismo, o como expresa Santayana en algunas ocasiones, aquello que está en flujo o que mueve al flujo. Este flujo no se puede ni intuir ni notar. Su naturaleza y su existencia son objetos de fe animal. Pero el punto relevante es, para Dennes, que tanto en Scepticism and Animal Faith como en The Realm of Matter y en The Realm of Essence, lo "existente" se define como aquello que *viene a ser, dura y pasa*, esto es, flujo; y la materia también se define como flujo. "Therefore, to say of minds or of anything else that they exist is (by definition) to say that they are in process and are material; and to deny that they are material is simply (and by definition) to deny that they exist at all."<sup>34</sup>

Pero Santayana considera, además, en el conjunto de su sistema, que los rasgos definitorios de la materia no son la forma espacial, o la extensión, o la solidez, sino el flujo, ese proceso de llegar a ser, durar y pasar. Así formulada, esta posición parece más cercana a Aristóteles que a Demócrito, por lo menos:

(...) in so far as Aristotle treats matter not as bodies, but as the surd factor in substances (whether extended or not) by virtue of which they move and change and harbor within themselves potentialities not actually realized. Critics of Aristotle -those who are sane enough not to try to deny that change and motion are real- have long asked what it adds to the mere facts of change and motion to say that they occur by virtue of a material cause or factor in substances (...) A critic is somewhat held back from pressing against Santayana the same question that is commonly raised with respect Aristotle doctrine (...)<sup>35</sup>

La otra categoría que acompaña a la noción de materia y a la experiencia de la existencia, es la de esencia. Percibimos, intuimos, cualidades y relaciones, y creemos que el flujo existe y encarna diversas cualidades y relaciones que podrían ser algunas de aquellas que intuimos. Pero las cualidades y relaciones no pueden cambiar ellas mismas en el sentido de, por ejemplo, el rango de cualidades que normalmente

---

<sup>34</sup> DENNES, E. R.: "Santayana's Materialism", en el vol. de Schilpp (PGS, 422).

<sup>35</sup> Ibid, 427.

se denomina "negro" deviniendo el rango de cualidades que llamamos "blanco". Tales cualidades o caracteres eternos son los que Santayana califica como esencias. La existencia, como una corriente en flujo, no es precisa para el ser de cualquier esencia, sino que es irrelevante, puesto que toda esencia es un carácter autoidéntico y distinto, sin referencia a nada diferente de sí misma. Del mismo modo, "the processes of nature require, for their reality, nothing but their own occurrence. And to explain them is not to refer them to something beyond themselves, but is to discover or infer their own mechanism."<sup>36</sup>

Esto permite considerar, brevemente, *el problema del orden en la naturaleza*. Así, en este proceso, el mundo se nos muestra irracional, pero no está loco. Con ello, Santayana parece querer decirnos que, más allá del aparente caos de la naturaleza y de la experiencia, puede descubrirse un cierto orden, un cierto "cosmos". Pero al mismo tiempo

that the world is not so intelligible as we could wish is not to be wondered at. In other respects also it fails to respond to our ideals; yet our hope must be to find it more propitious to the intellect as well as to all the arts in proportion as we learn better how to live in it. (LR-RCS, 60)<sup>37</sup>

*La admisión de un cierto orden bajo un caos no implica, sin embargo, su apelación a algún principio de necesidad ontológica, sino que despierta la convicción especulativa de que encontraremos, o inferiremos, mayor regularidad en la naturaleza a medida que sigamos explorándola.*<sup>38</sup>

Si el hombre, como asume Santayana, constituye una parte integral de la naturaleza, entonces podemos asegurar que, o bien participa del mismo orden de la

---

<sup>36</sup> Ibid, 438.

<sup>37</sup> En su última obra, Santayana se reafirma en sus anteriores convicciones: "Caos -dice- es el nombre para cualquier orden que produce confusión en nuestras mentes." Dominaciones y Potestades. Buenos Aires: Sudamericana, 1954, 57.

<sup>38</sup> DENNES, W. R.: op. cit., 440.

naturaleza, o bien contribuye a crear en ella su propio orden, descubriendo pero también dando o constituyendo un sentido en ella. En otras palabras, si la base de la existencia es irracional o, lo que es lo mismo, *si la existencia no tiene base alguna, en ese caso la razón humana viene a añadir orden al desorden, sentido al caos*, hasta el punto que podemos afirmar con Aristóteles que la vida es la razón en marcha o en curso, *la razón operando*. (AT, 7)<sup>39</sup> No sólo eso, sino que a la inversa, Santayana afirma que la razón sería locura si no fuera aceptada valientemente como sinónimo de vida. (BR,25)<sup>40</sup> Y si la comprensión de la razón es en sí misma una aventura (BR, 26)<sup>41</sup> también la vida, en última instancia, es siempre un experimento y una experiencia, una prueba y un ensayo. (BR, 29)<sup>42</sup>. Pero, para alcanzar y estimar en todo su valor las excelencias de la vida racional o de la razón vital, es preciso que el explorador o el viajero, en tanto que sujeto metodológico, atravesase antes el árido desierto del escepticismo, un recorrido o incursión del que ya se dio cuenta en el capítulo anterior.

Las cuestiones que pudieron surgir respecto a la conexión de naturalismo, realismo y materialismo en el ámbito más amplio de la categoría del sentido común, parecen hallar aquí nuevos elementos para responder de manera más cabal. En efecto, la admisión de los dogmas del sentido común cumple su función como punto de partida

---

<sup>39</sup> En la edición en castellano, la cita (AT) se halla en la p. 42.

<sup>40</sup> Cfr. "Hellenism and Barbarism", (BR, 23-30). El texto al que pertenece la cita dice así: "Is not trust in reason but a new kind of folly? Not, indeed, from the stand point of Babylonia; because this vaulting ambition may be as frank, as tempting, and as glorious as any other, when the wind blows in that direction. But reason would be folly indeed, if folly were not courageously accepted as the synonym of life."

<sup>41</sup> Ibid. Vale la pena, nuevamente, recoger el contexto literal de la cita: "This understanding of reason is itself an adventure -the fact must not be denied for a moment: it is a hope embraced instinctively, as any passion embraces any hope, and it runs a grave risk of failure- perhaps total, almost certainly practical. It presumes a certain constancy in the world and in human nature. This constancy can hardly be absolute, the flux of things is too deep and pervasive for that (...) it is folly to wait for successive moments to suggest successive actions, as is done by wild animals and romantic man. Don Quixote, throwing the reins on the neck of Rocinante, is the perfect adventurer."

<sup>42</sup> "What is life but a form of motion and a journey through a foreign world?", se pregunta Santayana en "The Philosophy of Travel" (BR, 5)



en el análisis emprendido por Santayana. El sentido común recoge, bajo su esfera de acción, las presuposiciones convencionales mínimas necesarias para la existencia, señalando las bases físicas de la vida mental (naturalismo) y enfatizando el dominio de la materia en la existencia (materialismo). En este cuadro, el conocimiento cumple un papel transitivo o trascendental al designar, de forma representativa, una realidad conocida independiente del sujeto cognoscente. El realismo de Santayana, como vimos, acaba postulando un conocimiento simbólico y no literal, que quedará destilado o reducido a "fe animal". Las categorías del sentido común, una vez sometidas a la crítica escéptica, se considerarán finalmente como una "locura normal", contrastando con el alumbramiento de un reino esencial diferente e indiferente a nuestro mundo, pero cuya contemplación invertirá nuestras nociones más convencionales y arraigadas, haciendo del conocimiento un arte, y de la realidad, su propia metáfora.

### 3.2. PROPIEDADES DE LA SUSTANCIA.

Ya conocemos los dos pasos del trascendentalismo tal como Santayana los había formulado. En su incursión epistemológica, el sujeto metódico ya había levantado acta de su "fe" en una serie de objetos de los que había dudado en su momento escéptico, en su primer trayecto: demostración (SAF, cap. XIII), experiencia (SAF, cap. XV), yo (SAF, cap. XVI), memoria (SAF, cap. XVII), conocimiento (SAF, cap. XVIII), sustancia (SAF, cap. XIX), naturaleza (SAF, cap. XXII). Ahora el explorador se dedica a catalogar en el inventario que viene realizando por su ruta o excursión ontológica, aquellas *propiedades indispensables y presumibles* que cree encontrar en la naturaleza.

#### A. Propiedades indispensables:

1. Puesto que la sustancia es puesta, y no dada en la intuición, tal como las esencias pueden ser dadas, la sustancia es exterior respecto del pensamiento que la pone.

2. Puesto que es puesta en la acción, la sustancia es externa al agente físico que es órgano de esa acción. Es decir, la sustancia tiene partes y constituye un espacio físico. Todas las partes de la sustancia son exteriores unas respecto de las otras.

3. Puesto que la sustancia está involucrada en la acción, y la acción implica cambio, la sustancia está en flujo y constituye un tiempo físico.

4. Puesto que los agentes en la acción son distintos en posición y variables en carácter, y puesto que inducen a cambio unos en otros, la sustancia se halla distribuida desigualmente. Diversifica el campo de acción, el tiempo y el espacio físico.

5. Puesto que no hay ocasión para poner ninguna sustancia excepto en calidad de agente en el campo de acción, toda sustancia reconocible debe estar en el mismo campo en el que el organismo del observador ocupa un centro relativo. Por consiguiente, dondequiera que opera y solicita reconocimiento, la sustancia compone un cosmos relativo (RB-RM, 202-203)<sup>43</sup> y la fe animal y el destino material se mueven en un cosmos relativo. (RB-RM, 217)

It follows that substance is in flux, virtual, if not actual. External relations are such as are due to the position, not to the inherent character, of the terms. They are, therefor, always variable, and existence, although it may endure by accident for any length of time, is inherently mortal and transitory, being adventitious to the essences which figure in it. (RB-RM, 206)

**B. Propiedades presumibles:**

6. Todas las sustancias ejemplificadas o encarnadas son propiedades de la sustancia, pero no son en sí mismas sustancias. Sería erróneo suponer, pues, que todos los fenómenos o apariencias de las sustancias son, en sí mismos, sustanciales. (Tres fábulas ilustran este equívoco: la del perro que dejó la sustancia por la sombra (RB-

---

<sup>43</sup> Cfr. también WERKMEISTER: op. cit., 506-507.

RM, 220-221), la del sueño del faraón (RB-RM, 221-222), la de Narciso que se arrojó tras su propio reflejo (RB-RM, 222-223)) Como corolario de todo ello se desprende que "ideas, or the forms which things wear in human experience, are unsubstantial in themselves, cheating every action or hope that may be directed upon them in their literal immediate being, or given essence", pero al mismo tiempo, "they may all be traced, either by interpretation outwards, or by reversion inwards to their origin in the self, until they lead us to substance". (RB-RM, 223) Sintetizando esta primera propiedad, no indispensable, como las cinco anteriores, Santayana afirma: "*Substance (...) sometimes takes the form of animals in whom there are feelings, images, and thoughts. These mental facts are immaterial.*" (RB-RM, 233)

7. La siguiente propiedad presumible sostiene que "*the same mental facts are manifestations of substance*" (RB-RM, 233), fragmentos de un acontecimiento perteneciente al plano de la acción, de la sustancia, y significantes y pertinentes a la acción como signos.

8. Por debajo de la discontinuidad o intermitencia de los fenómenos, "*the phases or modes through which substance flows are continuous.*" (RB-RM, 234)

9. Hasta donde alcanza el cálculo, teniendo en cuenta que los cambios de la naturaleza son mensurables, "*the quantity of substance remains equivalent throughout.*" (RB-RM, 234)

10. Cada fase o modo de la sustancia, aunque no esté contenido en sus antecedentes, es predeterminado por ellos respecto a su lugar y cualidad, y es proporcionado a ellos en extensión e intensidad. La regularidad de las fases de la sustancia se verifica en la acción, cuyo campo pertenece al reino de la materia. (RB-RM, 234)<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Cfr. COTAN, J. D.: op. cit., 28-31.

Santayana acota estas propiedades en los márgenes de su texto, invitando y dando entrada a consideraciones que habrán de desarrollarse en otros ámbitos ontológicos, en nuevas topologías o espacios especulativos:

Action, when rational, presupposes that the transformations of substance are continuous, quantitatively constant, and regular in method; and that the spirit, without being a part of that material world, is the consciousness proper to one of the agents there. (RB-RM, 234)<sup>45</sup>

### 3.3. ESPACIO Y TIEMPO.

El reino de la materia, concebido como campo de acción, está integrado por un tiempo y un espacio físicos, o lo que es lo mismo, por un tiempo y un espacio contingentes, explorables por el experimento y que deben ser compartidos, más que contemplados, sujetos, como están, a la relatividad de nuestro conocimiento.

It is therefore a problem never to be solved except provisionally and locally, how far a human sensation of sentimental time or of pictorial space, or how far any geometrical model of a pure space or time, may fitly express the temporal and spatial dimensions of nature, or be a true measure for them. (RB-RM, 239)

---

<sup>45</sup> El sumario que realiza Santayana para concluir el inventario de propiedades de la sustancia es una reafirmación, desde otra perspectiva, de la necesidad e inevitabilidad de la fe animal para justificar la creencia en la existencia. Pero no deja de observarse cierta circularidad: Si la fe animal es el único principio que justifica la creencia en la existencia (sive materia), ¿no es cierto que el gran axioma del materialismo está justificando o sosteniendo a su vez la posibilidad de una fe animal? Es lógico que Santayana solicite del lector su participación en sus propios puntos de vista, la complicidad con su gramática especulativa, pero aporías como ésta no deben obviarse, porque debilitan, a pesar de todo, la consistencia de su construcción filosófica. "Matter -concluye Santayana- is the medium of calculable art. But I have found from the beginning that the impulse to act and the confidence that the opposite partner in action has specific and measurable resources, are the primary expressions of animal faith; also that animal faith is the only principle by which belief in existence of any kind can be justified or suggested to the spirit. It follows that the only object posited by animal faith is matter; and that all those images which in human experience may be the names or signs for objects of beliefs are, in their ultimate signification, so many names or signs for matter. (...) Apart from these material signification, those feelings and perceptions are simply intuitions of essences, essences to which no existence in nature can be assigned. The field of action is accordingly the realm of matter; and I will henceforth call it by that name." (RB-RM, 235)

Las intuiciones poéticas, como las del espacio y el tiempo, son encarnaciones del espíritu en cierta ocasión animal. *La razón por la que la ficción se aplica al hecho o las ideas a sus ocasiones es porque aquellas surgen de éstas.*

A. Espacio pictórico.

El espacio pictórico se caracteriza, principalmente, porque posee un centro trascendental en algún espíritu animal, que reaparece siempre que un animal se eleva a la intuición del medio que lo rodea. Ese centro relativo se mueve dondequiera que el animal se mueve, y se le conoce por el nombre de "aquí". La naturaleza también podría tener un centro, de tener límites y ser totalmente mensurable, pero sería diferente al del espacio pictórico, en el que todas las estructuras giran en torno al eje de la atención. Siendo un aquí subjetivo y práctico, viaja con el organismo sensitivo. El aquí objetivo o contemplativo, en cambio, viaja con el objeto de la atención.

El puente entre ambos espacios, pictórico y físico, se halla en el órgano de la intuición. Este órgano adapta el organismo en el espacio físico y a la vez crea un espacio pictórico al ejercer su función expresiva. Además de un centro, el espacio pictórico contiene un sentido emocional, abierto a tantos espacios como se presentan ante la mente. "Pictorial space is one of the dearest possessions of the human spirit (...) and one of the happiest fruits of existing in physical space is that pictorial spaces may be based upon it." (RB-RM, 251-252)

B. Tiempo sentimental.

Distinciones paralelas a las trazadas respecto al espacio tienen lugar en el orden del tiempo. El tiempo físico expresa derivación integral a partir del flujo de la materia, de forma que el contraste que establece entre el pasado y el futuro, es una vista en la mente animal. El tiempo sentimental, en cambio, es una versión genuina, aunque poética, de la marcha de la existencia, tal como el espacio pictórico es una versión genuina, aunque poética, de su distribución. Y a un espíritu animal le es familiar una

vista dramática del tiempo, como del espacio. El error de tal perspectiva, si sucede, se debe a su relatividad, pero ésta, a la vez, es necesaria para su existencia, pues las perspectivas sentimentales del tiempo son las únicas de que disponemos para informar al espíritu de un flujo físico.

Distintos términos nos aproximan al universo del tiempo sentimental: el "jubiloso ahora" (RB-RM, 258), el glorioso "entonces", el milagroso "hubo una vez", el trágico "nunca", el sublime "siempre". Si el eje del espacio pictórico era el "aquí", el primer plano del tiempo sentimental es el "ahora", un ahora indefinido abierto a la intuición, y que los psicólogos denominan "presente especioso"<sup>46</sup>. (RB-RM, 260) El presente especioso, siendo temporal, carece de fecha. El pasado y el futuro lo son verdaderamente a partir de ahí, esto es, de forma relativa, pues la naturaleza absoluta de los momentos es la de ser presentes. El presente, pues, absorbe todo el tiempo sentimental, pero la mente lo trasciende y la vida animal se deja guiar por el flujo de las cosas, de la existencia. Y es que:

Matter, as if ashamed at the irrationality of having one form rather than one another, hastens to exchange it, whatever it may be, for some other form, and this haste, is its whole reality (...) Matter is the invisible wind which, sweeping for no reason over the field of essences, raises some of them into a cloud of dust: and that whirlwind we call existence. (RB-RM, 286)

Desde este terreno, el del flujo de la existencia, el corolario que se desprende ya nos es familiar, cifrándose en el "gran axioma del materialismo": *la afirmación del dominio de la materia, del ámbito de la potencialidad, en todo ser existente:*

The dominance of matter in every existing being, even when that being is spiritual, is the great axiom of materialism, to which this book is only a

---

<sup>46</sup> Sprigge observa en este concepto un punto de conexión entre Whitehead y Santayana, y entre el resto del grupo de Harvard. "Here, one may as well say at once, is one of the main ways in which Whitehead is linked with them, for his notion of an actual occasion is really the metaphysical generalization of this initially psychological concept, a generalization in which he is particularly at one with Santayana." SPRIGGE, T. L. S.: "The Distinctiveness of American Philosophy", en Two Centuries of Philosophy in America, 202.

corollary. But this axiom would not be consonant with the life of nature if it did not involve a complementary truth which takes away all its partisan bias and half its inhuman sting: I mean the complementary truth that matter is no model devised by the human imagination, like Egyptian atoms or the laws of physics, but is a primeval plastic substance of unknown potentiality, perpetually taking on new forms; the gist of materialism being that these forms are all passive and precarious, while the plastic stress of matter is alone creative and, as far as we can surmise, indestructible. (RB-RM, 292)<sup>47</sup>

### 3.4. TROPOS Y TELOS.

La noción de tropo expresa la forma o esencia de un acontecimiento. La forma de un acontecimiento no es el acontecimiento mismo: éste significa una porción del flujo de la existencia. *La diferencia entre un acontecimiento y el tropo que ejemplifica reside en que el primero es efectuado.* Un acontecimiento difiere de la esencia de ese acontecimiento en que puede surgir y perecer: "Things and events are contingent and they are compound, even if monotonous or continuously similar: whereas their essences are eternal, and even when complex are not compound but absolutely indissoluble." (RB-RM, 294)

Un tropo, al no ser relativo a ningún punto de vista, tampoco es una perspectiva, sino la esencia de una secuencia vista bajo la forma de eternidad, que describe algún episodio encajado en la existencia.

Hay tropos de muchas clases (cada palabra expresada es un tropo, por ejemplo). Ninguno es exclusivo, pero algunos pueden ser repetidos, y el flujo sólo puede ser medido exactamente por tropos que se repiten ininterrumpidamente. A tal tropo lo denominamos mecánico: el mecanismo -dice Santayana- es la alternativa al

---

<sup>47</sup> Cfr. DENNES, W. R.: op. cit. en PGS, 419. Grossman señala que, concebido como una categoría más dentro de las categorías que Santayana establece, el reino de la materia no dejaría de ser una esencia, un miembro de la clase de tales categorías. Tal como el reino de la esencia es un reino de sí mismo. GROSSMAN, M.: "Reality Revisited", en Two Centuries of American Philosophy, 132.

caos. (RB-RM, 299)<sup>48</sup> Los tropos fundamentales, mecánicos, no son matemáticamente necesarios ni simples, sino contingentes y "vitales" o espontáneos. Determinados tropos, llamados "leyes", pueden convertirse en ídolos metafísicos, cuando la ley se erige en un poder que obliga a los acontecimientos a obedecerla. Los tropos, sin embargo, pertenecientes a la esfera de las ideas platónicas, no ejercen acción alguna sobre los hechos y no pueden regular la existencia. Así, la explicación por el hábito o por la leyes implica una reducción de los acontecimientos a sus ritmos o repeticiones.

Otra forma de falsa explicación la constituye *la teleología: la atribución de un fundamento de las cosas en la adaptación de los órganos a sus funciones y de las acciones a sus intenciones*. Existen ciertamente tales correspondencias, y de hecho la naturaleza es una trama o red de adaptaciones (RB-RM, 310)<sup>49</sup>. Pero no se puede olvidar, como sucede con frecuencia, que el ser moral tiene raíces materiales, y todos los deseos o ideas tienen ocasiones físicas: "Final causes exist, but are moral perspectives superposed on natural causation." (RB-RM, 319) Tema que Santayana despliega de la siguiente manera:

Final causes certainly exist in the conduct of human beings, yet they are always inadequate to describe the events in which they are manifested, since such events always presuppose a natural occasion and a mechanical impulse: and these cannot flow from the purpose or choice which they make possible and pertinent. (RB-RM, 319)

---

<sup>48</sup> Apostilla Santayana: "The agent and his world must both be compacted of matter moving in constant and recurring tropes, if the one is not to be mad and the other treacherous. (...) To turn this imaginative insight into science is merely a matter of attentive observation, measurement, and transcription of current metaphors into technical terms." (RB-RM, 299) Arnett señala, a propósito, que Santayana podría haber dicho con Wittgenstein que "a la base de la moderna concepción del mundo está la ilusión de que las llamadas leyes naturales sean la explicación de los fenómenos naturales." (*Tractatus*, 6.371). ARNETT, W. E.: "Ultimate Disillusion and Philosophical Truth", *Revue Internationale de Philosophie*, XII, 1963, 11.

<sup>49</sup> Otra manera o variación de expresar esta idea, en una obra posterior y aparentemente poco sospechosa de preocupación materialista: "La razón es un método admirable para integrar nuestra mente y nuestros caracteres y para adaptar nuestras artes a las potencialidades de la materia; pero querer imponer la razón al universo es locura, porque la existencia es necesariamente irracional." *La Idea de Cristo en los Evangelios* (1946), 107.



*Las causas finales, así, son perspectivas morales superpuestas a la causación natural.* Desde esta óptica, el ajuste entre órganos y funciones es una mera tautología, puesto que nada tiene otras funciones que las que llega a tener cuando la oportunidad ha conspirado para establecerlas. Dicho de otra manera, los propósitos, entonces, presuponen organismos (RB-RM, 323): éstos aparecen antes de que puedan ejercer sus funciones. De manera que las causas finales, en definitiva, "are mythical and created by a sort of literary illusion." De ahí que "the germination, definition, and prevalence of any good must be grounded in nature herself, not in human eloquence." (RB-RM, 323) *La repetición y la diferencia (la variación) fluyen del mismo principio, del mismo fondo y de la misma fuente, la materia, que a la postre tendrá que tornar a ese "caos relativo" del que emergió.* Las palabras con las que Santayana cierra el capítulo dedicado a la teleología encierran, de nuevo, toda una sobria e implacable poética, o si se quiere patética, del desprendimiento:

I confess that the life of the spider, or my own life, is not one which, if I look at it as a whole, seems to me worth realising; and to say that God's ways are not our ways, and that human tastes and scruples are impertinent, is simply to perceive that moral values cannot preside, over nature, and that what arises is not the good, in any prior or absolute sense, but only the possible at that juncture: a natural growth which as it takes form becomes a good in its own eyes, or in the eyes of a sympathetic poet. Then this good realised endows with a relative and retrospective excellence all the conditions favourable to its being, as if with prophetic kindness and parental devotion they had conspired to produce it. The spider is a marvel of pertinacy, and I am not without affection for my own arts and ideas; we both of us heartily welcome the occasions for our natural activities; but when those occasions and activities have passed away, they will not be missed. (RB-RM, 326-327)

Curiosamente, estas palabras magistrales, *esta dura lección de la mirada u* oficio de testigo lúcido y desarraigado, encuentran un tremendo y asombroso paralelismo en otro gran explorador, en otro aventurero del conocimiento. Ambos, filósofo y antropólogo, viajeros y nómadas los dos por rutas del pensar diferentes, alcanzan en estos pasajes y en estos paisajes, en estas geografías físicas y morales, un territorio común, un mismo horizonte de sentido. Lévi-Strauss concluye su periplo por los tristes trópicos con un texto, como el de Santayana, cargado de una razón y de una

pasión difícilmente contenidas:

El mundo comenzó sin el hombre y terminará sin él. Las instituciones, las costumbres y los usos, que yo habré inventariado en el transcurso de mi vida, son la eflorescencia pasajera de una creación en relación con la cual quizá no posean otro sentido que el de permitir a la humanidad cumplir allí su papel. Lejos de que ese papel le marque un lugar independiente, y de que el esfuerzo del hombre -aun condenado- consista en oponerse vanamente a una decadencia universal, aparece él mismo como una máquina, quizá más perfeccionada que las otras, que trabaja por la disgregación de un orden universal y precipita una materia poderosamente organizada hacia una inercia siempre mayor, que un día será definitiva. (...) Cuando el arco iris de las culturas humanas termine de abismarse en el vacío perforado por nuestro furor, en tanto estemos allí y exista un mundo, ese arco tenue que nos une a lo inaccesible permanecerá, mostrando el camino inverso al de nuestra esclavitud, cuya contemplación -a falta de recorrerlo- procura al hombre el único favor que sabe merecer: suspender la marcha, retener el impulso que lo constriñe a obturar una tras otra las fisuras abiertas en el muro de la necesidad y acabar su obra al mismo tiempo que cierra su prisión, ese favor que toda sociedad codicia (...) donde ella ubica su descanso, su placer, su reposo y su libertad, oportunidad esencial para la vida, de *desprenderse* y que consiste (...) en aprehender la esencia de lo que fue y continúa siendo más acá del pensamiento y allá de la sociedad: en la contemplación de un mineral más bello que todas nuestras obras, en el perfume, más sabio que nuestros libros, respirado en el hueco de un lirio, o en el guiño cargado de paciencia, de serenidad y de perdón recíproco que un acuerdo involuntario permite a veces intercambiar con un gato.<sup>50</sup>

### 3.5. PSIQUE VERSUS PSICOLOGISMO.

Evitando la posible confusión que pudiera haber con el término "alma" (sin su original terrenalidad y potencia) y "espíritu" ("the actual light of consciousness falling upon anything" (RB-RM, 331)), la "psique" se define como "a system of tropes, inherited or acquired, displayed by living bodies in their growth and behaviour." (RB-RM, 331) Santayana advierte de la *posible confusión de lo psíquico con lo mental*, pues lo verdaderamente psíquico es material. Santayana enumera una serie de precisiones para evitar algunos errores comunes:

<sup>50</sup> LEVI-STRAUSS, Claude (1970): *Tristes Trópicos*. Buenos Aires: Eudeba, 416-418.

1. La psique no es un nombre de la conciencia o de la mente. Lo consciente o mental pertenece, en cambio, al reino del espíritu.

2. Materia significa la sustancia real del mundo natural, sea cual sea tal sustancia.

3. Al llamar material a la psique no se quiere decir que ésta sea una clase de sustancia, más bien, "she is a *mode* of substance, a trope or habit established in matter; she is made of matter as a cathedral is made of stone, or the worship in it of sounds and motions, but only their respective forms and moral functions render the one a cathedral or a rite, and the other a psyche." (RB-RM, 332)

4. La vida de la psique es observable, objeto de la biología, la única psicología científica en el sentido aristotélico, y renovada en el behaviorismo y psicoanálisis. Las consecuencias gnoseológicas que se desprenden de la noción de psique son precisas:

All that is called knowledge of the world, of human nature, of character, and of the passions is a sort of auscultation of the psyche; and the familiarity of our verbal and dramatic conventions often blinds us to their loose application, and to our profound ignorance of the true mechanism of life. (RB-RM, 335)

A caballo entre la ilusión (ignorancia) y la desilusión (desenmascaramiento de la ignorancia o derrocamiento de los falsos "idola") que este proceso supone, la psique adopta una "vía media", un nuevo ejercicio de desprendimiento:

Happiness -for the surface of the psyche is normally happy- lies for her in jogging on without too much foresight or retrospect, along the middle way, exercising her central functions heartily, and reverting to them, as to heart and home, for those gambler's losses or commitments into which she may be tempted. In this way she may healthfully deliver herself in a long life of her native burden, transmit the same in a healthful measure, and sleep in peace. (RB-RM, 341)

Confrontada y enfrentada con esta original noción de "psique", el sentido que

adquiere el concepto de "psicologismo" para Santayana es el siguiente: "Spirit was a name for a material force before it was a name for intuition." (RB-RM, 356) Pero, advierte Santayana, "taken as the seat of knowledge, spirit may seem to absorb the universe." Por eso:

When the relativity of all things to the knowledge of them is emphasised, this principle becomes transcendental idealism; but when only the mental nature of all existence, perhaps scattered in many moments and centres, is insisted on, the result is a system of psychological physics which, for convenience, may be called psychologism. This system professes to describe the stuff and constitution of the universe; but it differs from ordinary physics in admitting into its world no elements other than moments of actual experience, as autobiography or dramatic sympathy might catch and describe them. (RB-RM, 357)

El error del psicologismo, pues, consiste en hacer de la mente un absoluto, olvidando que, antes bien, *la conciencia es intencional y se dirige a los objetos, y los conoce antes de conocerse a sí misma*. En la esfera psicológica, pues, todo es físico excepto la intuición o el sentimiento puros, cuyos fundamentos, además, también son físicos o materiales. El abierto rechazo e incluso el *ataque frontal de Santayana hacia el psicologismo*, aunque subyacente en el tono y la apuesta materialista de su discurso, se muestra especialmente manifiesto en algunas ocasiones como cuando, atribuyendo a Locke el origen de la psicología, afirma: ... "the bird of this airy monster, this half natural changeling, was not altogether easy or fortunate." (STTMP, 2-3)<sup>51</sup>

Santayana mismo reconoció retrospectivamente el peligro que corrió de delizarse hacia el psicologismo, aunque su intención estuviera lejos de ello. (APMS, 555) Pero pese al continuo rechazo frontal y explícito de Santayana hacia el psicologismo, más de un crítico observará en la obra de Santayana elementos "mentalistas" o "psicologistas", imputándole un "idealismo" del que siempre quiso escapar.

---

<sup>51</sup> La cita se encuentra también en AT, 177. En la versión en castellano se encuentra, bajo la notación XV-2, en la p. 261.

## 3.6. MATERIALISMO VERSUS IDEALISMO.

Para Santayana *el idealismo no es sino un interés moral dictado por un sistema físico*. Generalmente, *en el idealismo las ideas pasan por hechos y los valores por fuerzas*, sin detenerse más en el puro estudio de las esencias. Pero las formas eternas o ideas no pueden ser la causa de los incidentes particulares, porque no son hechos físicos sino esencias lógicas. La causa de las cosas es material y le compete a la ciencia, y no a la lógica, descubrir qué clase de materia es la materia.

Cory atisba en las primeras obras de Santayana una cierta oscilación entre las tendencias realista e idealista, que atribuye al clima idealista de principios de siglo. La sospecha de idealismo desaparecerá cuando Santayana deje la enseñanza en Harvard, liberándose del clima dominante<sup>52</sup>. Para J. H. Randall, sin embargo, Santayana es definitivamente un idealista<sup>53</sup>, y ello lo revela la ambigüedad subyacente en su materialismo que le conduce a dar un énfasis especial a las nociones de "psique" y "espíritu", y su indiferencia hacia la situación de la ciencia contemporánea.

En el mismo tono de ambigüedad que se le reprocha, algunas respuestas de Santayana se muestran conciliadoras aunque elusivas o poco comprometidas: "I am such an advocate of flux in existence as of eternity and identity in essence; and the positions are not alternative but correlative."<sup>54</sup> En su apología confirma, nuevamente, esta postura: "If you are a materialist in respect to matter, you will be an idealist in respect to mind." (APMS, 529) Sin embargo, estas afirmaciones encuentran su sentido si pensamos que *el idealismo de Santayana siempre es dependiente o subsidiario*

<sup>52</sup> CORY, D.: "Some Observations on the Philosophy of Santayana", en el vol. de Schilpp (PGS, 98).

<sup>53</sup> RANDALL, J. H.: "The Latent Idealism of a Materialist", en el vol. de Schilpp (PGS, 647). El título del artículo invierte, parafraseándolo, el título del capítulo que Santayana dedica a este tema: "The Latent Materialism of Idealists", RB-RM, cap. X, 382-398.

<sup>54</sup> CORY, D. (1963): Santayana: The Later Years: a Portrait with Letters. Nueva York: G. Braziller, 29.

*ontológicamente de su materialismo radical.* El reino de la materia constituye ontológicamente el primero de los cuatro ámbitos del ser, porque da sentido al resto, permitiendo su explicación al tiempo que ser parcialmente explicado por éstos. Estaríamos, entonces, básicamente de acuerdo con la afirmación de Izuzquiza de que "el materialismo de Santayana no es un materialismo reduccionista o ingenuo: en su pensamiento, el concepto de materia se encuentra siempre acompañado de la exigencia de observación de esa materia."<sup>55</sup> Para Izuzquiza, este materialismo último de Santayana da lugar a una peculiar filosofía de la observación. Para el autor de estas páginas, la tesis de Izuzquiza, subrayada en sus aspectos principales y sin ser rebatida, adquiere un matiz diferente que permite arrojar nueva luz hacia el papel de la dimensión simbólica en la epistemología de Santayana y en sus implicaciones ontológicas: *La filosofía de Santayana no es tan sólo una filosofía de la observación, sino también y sobre todo, una filosofía de la interpretación. Esto es, la filosofía de Santayana no es puramente descriptiva, pero tampoco es prescriptiva: más allá de esta dicotomía, su filosofía es más bien un ejercicio de hermenéutica, en el que la acción material y la contemplación estética, el conocimiento simbólico y la fe animal, encuentran su tensión, su punto y su contrapunto, en una discusión o fértil diálogo que tiene por objeto la búsqueda y la construcción de nuevos significados de la realidad que nos da cobijo.*

#### 4. LOS VELOS DE LA VERDAD

El uso que Santayana quiere hacer de la palabra "verdad" dice extraerlo de la conversación ordinaria y del sentido común en sus presupuestos generales, no para subvertir su significado, sino para confirmarlo y aclararlo. En este asunto, *Santayana se declara un seguidor del sentido común, no en lo que se refiere a los dogmas, convenciones y tópicos que son moneda corriente, sino en lo que respecta a sus presuposiciones generales.* Su propósito no tiene por objeto una reforma del

---

<sup>55</sup> IZUZQUIZA, I.: op. cit., 129.

entendimiento, pero sí una crítica y revisión de las categorías propias del sentido común, entre las cuales se halla la noción de verdad\*. Para probar el uso que él mismo ha hecho de esta categoría se cita a sí mismo a partir de distintas fuentes en un ejercicio de autorreferencia que a la vez le sirve de prefacio o pórtico al tercero de sus reinos o dominios filosóficos. La primera definición o determinación que escoge Santayana es la siguiente:

The truth properly means the sum of all true propositions, what omniscience would assert, the whole ideal system of qualities and relations which the world has exemplified or will exemplify. The truth is all things seen under the form of eternity... (RB-RT, 402; COUS, 153)

Así como: "That standard comprehensive description of any fact which neither I nor any man can ever wholly repeat, is the truth about it." (RB-RT, 403; SAF, 266) La verdad, pues, no es una opinión, sino *el campo que atraviesan opiniones verdaderas en direcciones diversas*. Un discurso verdadero es un acontecimiento y es temporal. Pero la verdad misma carece de fecha y es eterna (RB-RT, 403-404; SAF, 268). *Si no existiera la verdad absoluta, ese polo de referencia total, las opiniones pasarían entonces a ser absolutas*. La verdad absoluta se entiende, desde aquí, como "...that segment of the realm of essence which happens to be illustrated in existence." (RB-RT, 404; RB-RE, xv)<sup>56</sup> *Su papel ontológico es secundario, pues la verdad siempre lo es acerca de algo*, y es el carácter de ese objeto del que se ocupa, lo que es sustancial.

#### 4.1. LOS JUEGOS DE LA VERDAD.

Tras esta caracterización del término "verdad", la primera tesis que Santayana sostiene respecto a la naturaleza de la verdad es que "there are no necessary truths" (RB-RT, 407), pese a lo que afirma la tradición a partir de máximas como "2+2=4",

---

<sup>56</sup> Cfr. también VAN WESEP: op. cit., 269.

"espacio y tiempo son infinitamente divisibles", "todo tiene una causa", "Dios existe por necesidad", etc... La necesidad de tales proposiciones puede ser lógica, conectando términos ideales, pero incluso así esta necesidad provendrá de un lugar y la verdad de otro, "so that, truth being descriptive of existence and existence being contingent, truth will be contingent also." (RB-RT, 408)<sup>57</sup>

Aquí aparece el contraste entre la lógica y los hechos: éstos son arbitrarios, aquella es ideal. Con todo, y corroborando una vez más el materialismo subyacente en el resto de ámbitos ontológicos, la lógica es "la criatura del hecho" (RB-RT, 419-420), tal como lo es el espíritu respecto de la psique.

Como ejemplo de lo que entiende por ausencia de necesidad en el dominio de la verdad, la crítica de Santayana se ceba con el clásico argumento ontológico cuyo mejor exponente es San Anselmo. Para Santayana, "the necessity of each element for the perfection of a particular design confers no necessity upon that design as a whole, nor compels nature to adopt it." (RB-RT, 413) Además, mientras San Anselmo identifica para la construcción de su argumento realidad\* con existencia\*, Santayana, sin negarle realidad a la existencia, identifica esta última con contingencia, pero no reduce o condena la realidad a su mera existencia, a su pura presencia en el mundo, sino que la enriquece otorgándole otras opciones, puesto que *la realidad es polimorfa, plural, no es uni-verso o unicategorial, sino di-versa, policéntrica, compleja*. Aun concediendo, dice Santayana, que el más poderoso de los seres existe necesariamente, sin embargo "a less religious or more practical investigator of power might well come to the conclusion that this greatest, most formidable, and most real of being was matter" (RB-RT, 414) De este modo, la crítica al argumento ontológico le sirve a Santayana nuevamente para contrastar dos provincias de la realidad diferentes: esencia y existencia. (RB-RT, 415)

Si la verdad es la completa descripción ideal de la existencia, la completa

---

<sup>57</sup> Cfr. PACI, E.: op. cit., 56; ASHMORE, J.: op. cit., 19; RUSSELL, B.: op. cit., (PGS, 460).



descripción ideal de una esencia, o de las relaciones entre esencias, es tan solo esa misma esencia y esas mismas relaciones: no son ni verdaderas ni falsas, sino tan solo articuladas. Adelantándose a las hipotéticas objeciones externas que esta afirmación pudiera implicar hacia su propio sistema, Santayana responde, haciendo gala de una valentía y de una honestidad intelectual asombrosas, con los mismos términos con los que podría ser objeto de ataque. El siguiente fragmento, además, constituye por sí mismo una suerte de "carta magna" o declaración de principios filosóficos, que resulta definitivamente esclarecedora en toda su radicalidad y franqueza. La auténtica talla intelectual de Santayana brilla en momentos como éstos en los que, paradójicamente, no duda en mostrar junto con sus pretensiones, su falta de pretensiones, junto con sus hallazgos, sus limitaciones:

A rationalistic reader might still ask: "Is there no truth within your realm of essence? Are not unity and distinctness present in all essences, and is it not true to say so? And all that you yourself have written, here and elsewhere, about essence, is it not true?" No, I reply, it is not true, nor meant to be true. It is a grammatical or possibly a poetical construction having, like mathematics or theology, a certain internal vitality and interest; but in the direction of truth-finding, such constructions are merely instrumental like any language or any telescope. A man may fall into an error in grammar or in calculation. This is a fault in practice of his art (...) and in my dialectic I have doubtless often clouded my terms with useless or disturbing allusions. But when consistently and conscientiously worked out and stripped to their fighting weight, my propositions will be logically necessary, being deducible from the definitions or intuitions of the chosen terms, and specially of this chosen term "essence" itself. But logic is only logic: and the systems of relation discoverable amongst essences do not constitute truths, but only other more comprehensive essences, within which the related essences figure as parts. The systems, like the logical elements, become a means of expressing truth only when truth can be otherwise discovered and brought face to face with our deductive reasonings. Truth will then domesticate our logic in the world: until perhaps the dialectical guest so hospitably received forgets his essential foreignness and undertakes to drive the poor native facts out of house and home. (RB-RT, 419)

Para Santayana, *huésped dialéctico* que no olvida fácilmente su extranjería esencial, según su propio perfil, el contacto de la lógica con la verdad le añade valor y fuerza trágica. Expresado con metáforas luminosas:

Logic traces the radiation of truth: I mean that when one term of a logical system is known to describe a fact, the whole system attachable to that term becomes, as it were, incandescent, and forms a part of the aura of truth. The terms of logic are themselves originally glimpses of facts (...) Thus grammar, rethoric, and logic enrich enormously the phenomenon of being alive. (RB-RT, 422-423)

Si contra la tesis mantenida, nos preguntamos aún si no es necesariamente cierto que la verdad es contingente y no necesaria, en ese caso recordaremos que

... what is necessary logically is not necessarily *true*. In this case, that truth is contingent is a necessary proposition, because facts, by definition, make the truth true and all facts, again by definition, are contingent. But there is no necessity in the choice or in the applicability of such categories as necessity, truth, or fact. These categories are not necessarily true. (RB-RT, 424)

*La propia lógica de Santayana, pues, aunque convincente, sólo será verdadera en la medida en que es aplicable*<sup>58</sup>, es decir, "in so far as in the realm of existence facts may justify my definitions." (RB-RT, 424)

Se puede constatar, entonces, un cierto juego recíproco entre la verdad y la lógica (RB-RT, 426), a la vez que se puede observar cierta divergencia ontológica que da pie a algunas falacias

Existence is once for all irrational and cannot be wholly elucidated in terms of essence. And since, at the same time, it is only in terms of essence that facts can be described, partiality and instability beset all description. If a thing is small, it is also large, compared with something smaller. If it is good, it is also bad; if true also false. (RB-RT, 429)

---

<sup>58</sup> Esta declaración encuentra su justa correspondencia en el último fragmento con el que Santayana cierra su viaje o viraje, su recorrido o giro especulativo por los reinos del ser. En éste insiste: "I am not concerned in these *Realms of Being* with alleged separate substances or independent regions. I am endeavouring only to distinguish the *types* of reality that I encounter; and the lines of cleavage that I discern are moral and logical, not physical, chasms. Yet I find this language applicable, and in that sense true." (RB, 853)

Y esto, afirma Santayana, no solamente por lo que se refiere a los relativos, sino a los opuestos: una cosa que posee ser también carece de él, como ya vimos, al desterrar todo aquello que no es. Cuando la relatividad de los hechos se transfiere a las esencias que los describen, esencias que en sí mismas no son ambiguas, sino caracteres definidos o distinguibles, inevitablemente se cae en error. ("The union of contraries in things imports no contradiction into essences." (RB-RT, 429)). Otra falacia a raíz de la dialéctica de los opuestos es la que atribuye contradicción a los hechos, de forma que la inestabilidad natural queda representada mágicamente como contradicción lógica, olvidando que ésta sólo existe en el lenguaje humano. Un ejemplo es la afirmación de Heráclito de que la guerra es la madre o matriz de todas las cosas. Para Santayana, ésto puede tener consecuencias fabulosas:

In general, it is fabulous to represent phenomenology, or the drama of ideas, as the motive force in history. Phenomena are inert results, aesthetics figments: while the derivation of event from event is a natural flow, with crises and cataclysms here and there, but for the most part lapsing with a serene monotony and tireless self-repetition. This steady underlying vortex of nature keeps it human. (RB-RT, 431)<sup>59</sup>

El pensamiento, así, parece exigir una doble verdad: legítimamente, respecto de la inspiración, abusivamente, respecto de los hechos. Cuando la lógica ideal afirma una verdad material abre una fisura hacia el dogmatismo. En efecto, así puede suceder con la matemática y la teología, a las que se considera equivocadamente como paradigmas o ideales del conocimiento, aunque la matemática, como la teología, no es conocimiento de nada, salvo de sí misma.

True knowledge, natural knowledge, should be the cognizance that one existing thing takes of another; and this perforce is a form of faith, though justified in continual physical contacts between the knower and the known: whereas mathematics and theology trace ideal relations for their own sake and end in the air. (RB-RT, 435)

---

<sup>59</sup> Acotando este pasaje, dice H. Van Wesep: "esto último es una bofetada a los idealistas alemanes de cuño hegeliano. Santayana jamás permite que las ideas o las esencias dominen el cuadro. Es un realista, no un idealista." VAN WESEP, H.: op. cit., 270.

De este modo, la fe, en opinión de Santayana, no se puede fundar en la lógica, sino más bien al contrario. Dicho de otra manera: el "nec-otium" del conocimiento o de la creencia no depende del "otium" de la contemplación\*, de una contemplación puramente ociosa o gratuita: aquí el orden de subordinación se invierte y se subvierte. Recogiendo el hilo de las consideraciones que nos han venido guiando, y avanzando un paso más, admitiremos un conocimiento indirecto, elusivo, representativo del mundo. De ahí el papel dramático y simbólico de los mitos que el hombre fabrica, aquellos que crea y en los que se re-crea, como fuente e instrumento vehicular de conocimiento. En este caso, el medio, el mito, transporta el mensaje y transforma el mensaje: lo decodifica. De ahí que Hermes sea el dios elegido y entronizado por Santayana como interlocutor privilegiado o mensajero fronterizo entre el mitos y el logos. Pues Hermes es el portavoz e intérprete de la palabra-verdad y de la palabra-ficción, de la doxa y de la episteme. Pero *Hermes, como cifra y suma de la dimensión simbólica, del espacio hermenéutico, constituye también la constatación de un hecho y de una imposibilidad: siempre habrá zonas oscuras o intermedias (misterios y paradojas) que al hombre le serán inaccesibles por formar parte él mismo de ese cuerpo o campo de la realidad, tal como el ojo no se puede ver a sí mismo, sino al espacio o cuadro que focaliza y aprehende a su alrededor. La realidad, como el lenguaje que la expresa, es elusiva. Su "textura abierta", apropiándonos una vez más del término de Waismann, está plagada de "agujeros negros", de "nubes del no saber", terreno abonado para la especulación y la imaginación humana. En relación con este aspecto, Santayana observa oportunamente que "the art of fiction may tell us the truth about the fictions natural to the mind."* (RB-RT, 438)<sup>60</sup>

La verdad, pues, está subordinada a la existencia; es ontológicamente secundaria, al ser verdadera de otra cosa. Pero al mismo tiempo, lo generado por la existencia puede ser ideal y añade a ésta dimensiones no buscadas. La verdad irradia ciertas armonías en el pensamiento, que es despertado por los acontecimientos y

---

<sup>60</sup> El siguiente comentario de Paci es pertinente a esta observación: "Come nil Sofista di Platone il punto fondamentale per Santayana é quello di scoprire la verità della non verità perché la verità della non verità e, a suo modo, una verità." PACI, E.: op. cit., 54.

dirigido hacia ellos. La verdad arbitra, entonces, en la adaptación entre los seres vivos y las condiciones en que viven, pero no tiene existencia propia. Descriptiva de la existencia, cumple el papel de horizonte de las opiniones que se declaran verdaderas. Pero nada implican acerca de la verdad las relaciones empíricas que una opinión puede tener acerca del mundo. Así, si una idea es útil, es útil y no verdadera, etc. En efecto, la coherencia más perfecta entre las ideas no las hará más verdaderas. "To reduce truth to coherence is to deny truth, and to usurp that name for a certain comfort and self-complacency in mere thinking."(RB-RT, 449)<sup>61</sup>

A pesar del rechazo hacia la obra de James, Pragmatism, el criterio de verdad de Santayana, siguiendo a Wesep, mantiene elementos claramente pragmáticos. Consiste en la pertinencia para la acción\* y la implicación en el orden dinámico de las cosas.<sup>62</sup>

Para W. Arnett, sin embargo, las diferencias de énfasis son más profundas que las semejanzas e impiden aceptar un criterio pragmático:

- Para los pragmatistas, en primer lugar, la existencia\* es aquello acerca de lo cual el hombre tiene experiencia. Santayana, por el contrario, estaba convencido de que el hombre nunca conocería lo que es la existencia en sí misma, contrastada con la experiencia de ella. De ahí el doble papel relevante que la noción de ilusión\* juega en toda su filosofía: como obstáculo y a la vez como vehículo para el conocimiento.

---

<sup>61</sup> Acotando este pasaje, Arnett señala: "Mere coherence in thought or dialectic, he insisted, indicates in itself nothing at all about the existence or the structure of the world of fact (...)Any of a number of rational or coherent worlds (...) may be imagined while the actual world exhibits undeniable signs of incoherence and absurdity." ARNETT, W. E.: George Santayana, 66. Izuzquiza, por su parte, dice: "Como ya vimos, la existencia es, fundamentalmente, irracionalidad, contingencia, flujo y dinamismo. *La verdad describe esa misma irracionalidad, y mantiene, en ella misma, la tensión de la contingencia.* La verdad es, aunque parezca paradójico, una descripción de la irracionalidad de la existencia. Es, ella misma, el modo de análisis de la irracionalidad de la existencia, una paradoja viva." IZUZQUIZA, op. cit., 174-175.

<sup>62</sup> VAN WESEP, H. B.: op. cit., 270-271. Butler recoge dos sentidos de verdad en Santayana: la del juicio es pragmática, en tanto que opiniones acordes con un abanico de situaciones; la verdad de las cosas es ontológica y eterna. BUTLER, R.: The Mind of Santayana, 117.

- Los pragmatistas tendían a interpretar los intereses del hombre y sus necesidades de forma más práctica de lo que Santayana aceptaría: así, Santayana encontraba inaceptable que la religión y las artes fueran básicamente instrumentales. Y concebía la contemplación como culminación de la existencia.

- Santayana no valoraba la verdad por sí misma o por sus resultados prácticos. La preocupación por la búsqueda de la verdad es más bien síntoma de cierta forma de locura conducente a un fanatismo innecesario. *La función de la mente, como se ha venido resaltando, no es tanto descubrir la verdad, como enriquecer el universo creando perspectivas propias.*<sup>63</sup>

Si calificamos, pues, el criterio de verdad utilizado por Santayana como pragmático, cercenamos una parte relevante de su teoría, la doctrina de la esencia. En efecto, su teoría de la verdad sólo cobra auténtico sentido como puente entre la esencia y la existencia, esto es, como descripción ideal, ella misma indescriptible, de la existencia.

I am not defending any belief. The only belief that I myself entertain, because I find it irresistible, is the belief in a realm of matter, the expectation of persistence and order in a natural world. (...) But the realms of truth and of essence are in quite another case. To them I assign no existence; in them I demand no belief. They are not to be conceived as hypothetical regions of fact, annexed to the realm of matter, as heaven and hell might be annexed. (...) They are not proposed as objects of belief. They are proposed as conceptual distinctions and categories of logic; as one of many languages in which the nature of things may be described. Anyone who wishes is free to discard these categories and employ others. (...) I am addressing those only who are willing, for the time being, to accept my language. (RB-RT, 453-454)<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> ARNETT, W. E.: George Santayana, 71-73.

<sup>64</sup> Cfr. RUSSELL, B.: op. cit., (PGS, 460).

4.2. LOS EFECTOS DE LA VERDAD.

Nuevamente, Santayana reclama la complicidad necesaria por parte del lector para aceptar su lenguaje, su propuesta, *su verdad*, aun a sabiendas de que esta verdad no es más necesaria ni más verdadera que otras formulaciones. La "radiación de la verdad" arroja al incidir en el reino de la materia o en el flujo de la existencia un espectro de gamas y matices, tiene una serie de efectos o aspectos que pueden registrarse como la luz refractada al atravesar un prisma.

Santayana, merodeador infatigable, muestra en los siguientes capítulos o tramos de su exploración ontológica algunos de estos "efectos de superficie" de la verdad, algunas de las múltiples formas en las que cobra presencia ese haz de percepciones a través del cual la verdad irradia y despliega sus múltiples perspectivas.

A. Verdades convencionales.

*El tipo de verdades convencionales es aquél que proporciona el conocimiento de la naturaleza y de la historia bajo los usos propios de nuestra gramática, envuelto en metáforas que, si bien no descarrían nuestra acción, tampoco nos permiten conocer literalmente el auténtico entramado de los hechos.*

La información corriente, señala Santayana, suele ser verdadera si se la toma por aquello que es (RB-RT, 455), en el contexto amplio de la convención, pero difícilmente sería verdad si ésta se viera reducida a cuestiones meramente empíricas. El ejemplo con el que Santayana ilustra esta afirmación resulta clarificador. Que el sol se levanta a las 7'30 h. y se pone a las 19 h. es una información verdadera hasta donde lo permite el buen sentido. Sin embargo, si esta información se toma como una declaración científica absoluta, reconoceremos la dificultad de su verdad completa, pues, en primer lugar y en un sentido literal, el sol ni "se levanta" ni "se pone" y, además, nunca estaremos seguros de la exactitud y de la precisión última del dato proporcionado.

En el tejido de la convención confluyen dos alternativas que nos son familiares: la acción que precipita la creencia encuentra la realidad, mientras que los sentidos y el pensamiento la visten de apariencia\* y de metáfora\*. (RB-RT, 458) Precisamente aquí, el conocimiento animal reconoce sus límites cuando la mente descubre "on the one hand that things are not quite as they seem, and on the other hand that its own images and rethoric are poetical." (RB-RT, 458) Nuevamente Santayana dedica su pequeño homenaje o reconocimiento a la ficción, que respecto a la verdad cumple al menos un papel compensador, ya que nada existente puede escapar al dominio de la verdad. *Las ficciones tienen en ese sentido una función reguladora, son expedientes útiles para la actividad humana.* Expresado con uno de los epigramas con los que Santayana gusta de apostillar su recorrido argumental: "Established fictions are standards for true intercourse." (RB-RT, 461) Hay, pues, una inevitable usurpación de la verdad por parte de la convención, pero ésta es incluso "más humana y hermosa" que la misma verdad. (RB-RT, 461) Aunque el precio que exige seguir alimentándonos de la ilusión es demasiado elevado y requiere nuestra ignorancia y autoengaño, pues "such armony between convention and reality is always imperfect; and the hold that convention has on mankind is not at all proportional to its rational justification." (RB-RT, 464) Santayana concluye sus reflexiones acerca de las verdades convencionales con una de sus frecuentes paradojas, con un nuevo reto para el perplejo espectador o acompañante de su itinerario ontológico: "We are condemned to live in a world that is not dramatic." (RB-RT, 463) Como buen epígono de Nietzsche, Santayana, además, sintetiza su discurso arrojando un aforismo que se puede interpretar como un nuevo dardo en busca de la diana o como el mensaje de un naufrago en un mar de dudas: "The great deceiver of mankind is man" (RB-RT, 463)

#### B. Verdad dramática.

Los últimos aforismos nos introducen en una nueva "irradiación" o dimensión de la verdad: la perspectiva dramática. *Estamos condenados a vivir dramáticamente en un mundo que no es dramático*, había declarado Santayana en el capítulo anterior. En efecto, los acontecimientos en sí mismos considerados no son dramáticos, tan sólo



es dramática nuestra apasionada experiencia de ellos, o nuestra "lectura" de la materia. (RB-RT, 465) Hay un elemento mítico y dramático por el que no reproducimos los hechos, sino que los recreamos. Así:

Taken for cool descriptions of the facts, what would the myths of Freud be, or the dialectics of Hegel and Marx, except grotesque fancies? But there is method in that madness. Freud is an alienist, a healer of souls. Hegel fundamentally a theologian, Marx a revolutionary. Each studies a practical momentous problem, how to restore health and sanity, or justify a progressive worldly religion, or provoke and guide a social upheaval. They review the history of their moral problem in its own fantastic terms. They seek to understand and to govern passion by passion. (RB-RT, 468-469)

Hay un elemento dramático inherente en la verdad y el esfuerzo para eliminarlo es vano (RB-RT, 470). Aceptaremos, pues, que *el conocimiento no es tanto la obtención de la verdad como una expresión acerca de la verdad*<sup>65</sup>, y no obedece tanto a la razón, como a la pasión\*. Por eso, y la declaración resulta reveladora para seguir las huellas que este discurso viene trazando, "truth is therefore not discoverable at all without some vital moral impulse prompting to survey it, and some rhetorical or grammatical faculty." (RB-RT, 471) De ahí que "it is more prudent for the critic of illusion to consider the truth that myth may possess rather than to attempt to escape from myth altogether." (RB-RT, 472)

### C. Verdad moral.

También la verdad y el error pueden ser posibles en asuntos de moral, en la medida en que son verdades o errores en el conocimiento. Este conocimiento, de naturaleza socrática, no es científico, sino expresivo; no es ético, sino moral. Y aquí es preciso distinguir entre la verdad ética y la preferencia moral. *Las ideas morales, híbridas por lo general, pueden contener la verdad acerca de cuestiones de hecho,*

---

<sup>65</sup> La identificación de la verdad con el conocimiento de la verdad reside en un truco del lenguaje. El hombre nunca puede establecer ni descubrir la verdad. Cfr. ASHMORE, J.: "Form and Paradox...", 22.

*pero el moralista, al registrar tales hechos, expresa una preferencia e insinúa, dándolo por sentado, un juicio moral en sus observaciones.* Y la posible verdad de las últimas puede parecerle que sustenta la verdad de las primeras. Sin embargo, la preferencia es un sentimiento, y no es ni falso ni verdadero. El sentimiento, inevitablemente, inventa fábulas éticas (como las del predicador en sus elocuentes sermones), pero no puede convertirse en predicador de las cosas a menos de dictar una falsedad. El sentimiento, como mucho, puede ser sincero, pero no verdadero ni falso. En este punto, el relativismo que afecta al conocimiento puede transferirse a los sentimientos y de no tener en cuenta este punto de vista se incurre en el dogmatismo. De manera que la verdad moral no puede de ningún modo conferir autoridad moral sobre vidas ajenas. *La verdad es eterna, no pertenece al tiempo. Siendo la tela o malla donde se tejen los acontecimientos, ella misma no es un acontecimiento, posee un nivel de realidad diferente al de la existencia, es alteridad, otra especie o dominio de realidad.* En el reino de la verdad, los acontecimientos se tornan perspectivas, rayos que cruzan e iluminan tangencialmente la provincia de la materia. Y desde estas perspectivas, la verdad moral expresa una sinceridad completa, iluminada y última (RB-RT, 484), no una razón impositiva.

#### 4.3. LOS LÍMITES DE LA VERDAD.

En los tramos o itinerarios anteriores Santayana había abordado, para todos aquellos que aceptaran su lógica o gramática especulativa (RB-RT, 454), algunas determinaciones, modos de ser o irradiaciones de la verdad. A modo de unidades discretas, seccionadas y seleccionadas del campo total de la verdad, Santayana distinguía, haciendo énfasis en los elementos positivos, entre verdad convencional, verdad dramática y verdad moral. En los siguientes capítulos, y antes de abandonar definitivamente "el lado de acá" de la verdad, para dar entrada a ese "otro lado" o "más allá" propio de la dimensión espiritual, Santayana continúa segmentando el ámbito o categoría de la verdad en nuevas unidades o radiaciones, esta vez realizando los cercos o umbrales que de-limitan este reino del ser, y como consecuencia, sus

aspectos más aporéticos o complejos, tanto más claros u oscuros o ambiguos cuanto más fronterizos, cuanto más próximos a los límites.

#### A. Verdad y tiempo.

La relación de la verdad con el tiempo podría ser sencilla si se estableciera en términos generales. La suma de todos los sucesos ocurridos en el tiempo nos pondría delante de la verdad. Ahora bien, esta síntesis, esta suma o recuento es siempre un puro ideal. *La "verdad total" nunca puede ser narrada.* Y plantearía, cuanto menos, dos dilemas: su relato duraría más incluso que los propios sucesos a los que alude, y además, nuestros medios de observación y de expresión, al ser limitados, nunca podrían ser buenos fedatarios de la cadena de acontecimientos que dan forma y contenido a la verdad. Si consideramos la posibilidad de la verdad total del universo, caemos al menos en la cuenta de una cosa: que la imposibilidad de su conocimiento real -o literal- es intrínseca a esta verdad. *Una historia sumaria del universo es imposible*, ya que en esta historia siempre quedaría excluida la propia historia que se va urdiendo para narrar la historia del universo.

Tras esta sugerente ficción en forma de dilema, y por reducción, Santayana conviene en que la verdad forma un reino del ser ideal, impersonal y supratemporal: "Though everything in the panorama of history be temporal, the panorama itself is dateless: for evidently the sum and system of events cannot be one of them." (RB-RT, 485) *La verdad sobre la existencia, concluye Santayana, difiere ontológicamente de la existencia misma.* Como en el "aleph borgiano", en la verdad de Santayana, "all scales are equally real, all ages equally present." (RB-RT, 486) A la verdad se le podría incluso llamar, figurativa pero parcialmente, "the memory of the universe." (RB-RT, 486) Pero esta imagen no le haría del todo justicia, ya que el destino del universo ha de quedar incluido en la verdad. Siendo de tal magnitud su naturaleza, a los seres humanos tan solo les es dado atisbar algunos destellos o reflejos de la verdad en algunos momentos trágicos. Pero la revelación de la verdad es peligrosa. El mundo podría ensimismarse como un Narciso en la contemplación de su propia imagen, pero

esa misma imagen podría también devenir una Gorgona, petrificando los ojos de quienes la miran. (RB-RT, 486)

Así pues, *la verdad es una reveladora de acontecimientos, pero ella misma no puede ser revelada, al no ser un acontecimiento*. De la misma manera, tan solo en el reino de la verdad los sucesos pueden ser unificados o divididos, pero la verdad no puede ser fragmentada en unidades de tiempo. Si en el plano de la existencia, los eventos componen cadenas temporales, momentos o duraciones, en el plano de la verdad los eventos componen perspectivas. (RB-RT, 487) La verdad proporciona la genealogía y medida del cambio, ya que un evento no puede ser la verdad de otro. Es en el reino de la verdad donde los sucesos encuentran su continuidad y su co-relato, de no ser así cada cambio y cada instante constituiría un universo separado, frustrando cualquier posibilidad de datación y de componer una historia. Desde aquí, Santayana propone una idea sugerente: tal caos de particulares no es imposible lógicamente, hasta el punto de que "podría ser la verdad" (RB-RT, 488), ese "mundo posible" podría ser acaso nuestro mundo, pero un mundo tan radicalmente diferente que en él no cabríamos nosotros, pues se agotaría en la mera esencia, y en el que sería falsa la idea de un flujo de experiencia al no haber transición posible entre momentos, sino un firmamento de hechos simultáneos. (RB-RT, 488)

Como contraste de estas especulaciones de un sesgo tan aparentemente extemporáneo, Santayana nos devuelve sutil pero repentinamente, a las consecuencias cotidianas que se pueden desprender de éstas y que afectan a un tipo de mentalidad emergente en nuestra época. *Santayana ironiza aquí acerca del hombre sobreinformado, que confunde, al medirlas por el mismo rasero, su grado de información con su posesión de la verdad*. He aquí un ingenioso y precoz retrato de un tipo de hombre coetáneo, desorientado y sumido en la vorágine de los media:

It might seem, for instance, that the truth changes as fast as the facts which it describes. On a day before the Ides of march it was true that Julius Caesar was alive: on the day after that Ides of march it had *become true* that he was dead. A mind that would keep up with the truth must therefore be as nimble as the

flux of existence. It must be a newspaper mind. (RB-RT, 489)<sup>66</sup>

Esto, comenta Santayana, quizá no sea más que un inocente sofisma, una pequeña sátira acerca de la inconsistencia de las cosas, pero al mismo tiempo permite revelar una ilusión o idolatría metafísica, por la que transferimos al tiempo físico el color sentimental de nuestras perspectivas temporales, poblando el mundo con identidades hipostasiadas y verdades materializadas. (RB-RT, 489-490) Dos claros ejemplos de este tipo de desplazamientos categoriales se dan en los términos *ahora* y *yo*. Respecto al primero, el *ahora* intuitivo, que es una esencia, es confundido con los *ahoras* particulares, que son hechos. Por lo que se refiere al segundo, el *yo* trascendental se confunde con la persona cambiante. (RB-RT, 491) De manera que, finalmente,

Thus language may lead us to attribute to facts the timelessness of essences, and to create contradictions in knowledge where there is mere instability in existence. It is only when we ignore our own mutation that the truth seems to us to change. (RB-RT, 492)

#### B. Amor y odio.

Aunque se habla más a menudo del amor a la verdad, lo cierto es que resulta de modo natural más proclive a ser odiada que amada. *Erróneamente se identifica el amor a lo que conocemos y el odio a lo que no conocemos con el amor a la verdad.* Por otra parte, no odio, sino indiferencia hacia la verdad, se manifiesta en "la economía en el pensar".

*Occam's Razor*, for instance, or economy as a criterion of truth, is the weapon of a monstrous self-mutilation with which British philosophy, if consistent,

---

<sup>66</sup> He aquí una versión anticipada de lo que para Vattimo constituye la esencia de la modernidad. En efecto, para Vattimo la modernidad se caracteriza por la reducción del ser a lo novum, a "la novedad que envejece y es sustituida inmediatamente por una novedad más nueva, en un movimiento incesante que desalienta toda creatividad al tiempo que la exige y la impone como única forma de vida." VATTIMO, G. (1986); El fin de la modernidad. Barcelona: Gedisa, 146.

would soon have committed suicide. (...) Is nature sparing of atoms or seeds, of depths of organization and interrelation beyond the reach of human thought? (RB-RT, 510)<sup>67</sup>

Hay en este principio una suerte de apego a las ideas familiares que no muestra amor hacia la verdad, sino apego a la comodidad y a la seguridad y un franco temor a ser engañado. En tan estrecho círculo, sólo cabe aire para que respire el dogmatismo, con lo que

... enormous tracts of relevant reality are wilfully ignored; and the result is some slander or some party tenet or some superstition, defended pugnaciously rather because it is preciously false than because it is presumably true. The most these self-indulgent minds fear and hate the truth, the more insistently they give the name of truth to the mask that hides it. (RB-RT, 513)

El remedio, o la cura de tal hechizo, lo conocimos encarnado bajo la figura del sujeto escéptico, cuya labor de zapa consistía en generar fisuras en la estructura cerrada y compleja del dogma, horadando sus cimientos hasta dejarlos expuestos al viento de la existencia, revelando su débil factura interna y mostrando su textura de "castillo en el aire". En este sentido, el absurdo de los dogmas constituye el comienzo de la escala de la verdad. La persecución de tal escala merece el nombre de amor, o Eros, como expresión de la fecundidad natural de la existencia. Este impulso o "conatus" (la vida propagándose a sí misma) se torna consciente y deviene un conocimiento que, por concebir el flujo, lo trasciende. Y la naturaleza, aquí, se revela fecunda antes que tornarse restrictiva y económica, y nos abre paso a nuevas perspectivas, a otras posibilidades.

---

<sup>67</sup> Russell no suscribe la opinión de Santayana respecto al escalpelo de Occam. Antes bien, afirma que es precisamente el único elemento que ha permanecido constante en su filosofía. Cfr. RUSSELL, B.: op. cit. (PGS, 459). Joad, por su parte, observa que el rechazo de Santayana hacia la navaja de Occam es "of the most extravagant kind", cfr. WERKMEISTER: op. cit. 471.

C. Negaciones.

Santayana muestra su confianza respecto a las posibilidades del descubrimiento de la verdad. Pero desde el punto de vista de la fe animal, el hombre

... he would become aware that all human *knowledge* of truth, by virtue of its seat and function, must be relative and subjectively coloured. It expresses the sensations and expectations of a specific animal. It is therefore vastly different both in extent and in texture from the literal and complete truth about the universe. (RB-RT, 526)

En este punto es donde se nos exige una renuncia, pues la verdad, definitivamente, es incognoscible. El relativismo de nuestro conocimiento, al mismo tiempo, lejos de negar el ser de la verdad, lo afirma doblemente:

On the one hand, it presupposes much true information about nature and human life; because criticism, even if we call it scepticism, is founded on knowledge. On the other hand, the reality of an unknown truth beyond the human sphere is thereby asserted emphatically and even pathetically: we should not need to bewep our ignorance if there were nothing to know. (RB-RT, 527)

*Negar la verdad no es sino otra manera de alegar su realidad.* Cuando decimos: "la verdad es que no hay verdad", lo que se niega no es la verdad, sino su conocimiento.

#### 4.4. MÁS ALLÁ DE LA VERDAD.

Más allá de la verdad se penetra en la región de lo imaginado y de lo deseado. Ciertamente, es difícil mantener una completa lealtad a la verdad, que sería más bien indicativa de una mente gélida y prosaica. Por eso, con frecuencia tendemos a dirigirnos a zonas o territorios que están un paso más allá de la verdad. El caso más extremo de esta tendencia o dirección es el del místico, a quien

... truth oppresses him, and something beneath or above truth satisfies him completely. He is free to choose; yet however much he may congratulate himself on his flight from existence and from the truth that describes existence, the most that he could legitimately say about his new condition would be that it revealed to him a further region of truth and existence, far superior in his estimation to the region he had abandoned. (...) If having attained what he calls the truth he shut his eyes to the existence of his previous errors, he would now be hugging the most egregious and egotistical error of all. (RB-RT, 541-542)

Otro modo de avanzar más allá de la verdad es personificarla, delegando en tal encarnación poderes que le son ajenos y dramatizando su relación con nosotros. Esto no tiene porque ser siempre un error y puede llegar a convertirse en un buen mito si hace que las realidades con las que trata se tornen más amistosas.

Pero la humanidad se conforma, en la esfera de la humanidad y de la fe, con una verdad que está más acá, más cerca de nosotros, un tipo de verdad convencional al que sería locura\* contradecir; en este caso, fe y verdad están aliadas. Sin embargo, los límites que ponen cerco a esta verdad quedan transgredidos, y no contradichos, por nuestras pasiones y las perspectivas de nuestros sentidos. Aunque lo que hay en ese plano de realidad, más acá y más allá de la verdad misma, a uno y otro lado de sus fronteras, sólo lo puede revelar el vuelo propio del espíritu.

## 5. LOS VUELOS DEL ESPÍRITU

El reino del espíritu\* es el último aspecto, categoría o ámbito con el que Santayana articula, dándole cierre y apertura a un tiempo, su concepción de la(s) realidad(es). El frontispicio o puerta de entrada a esta nueva provincia de la realidad anuncia -acudiendo a cuatro citas de la filosofía *perennis*: Plotino, las Upanishad, la Ética de Spinoza y el Fausto de Goethe- los territorios que el merodeador ontológico va a recorrer y de los que nos va a dar cuenta. Esta geografía ya fue parcialmente divisada desde el resto de parcelas del ser (esencia, materia y verdad). La definición con la que Santayana nos introduce ahora en el dominio espiritual es la siguiente:



What I call spirit is only that inner light of actuality or attention which floods all life as men actually live it on earth. It is roughly the same thing as feeling or thought; it might be called consciousness; it might be identified with the *pensée* or *cogitatio* of Descartes and Spinoza. (RB-RS, 549)<sup>68</sup>

La preferencia por el término "espíritu", no obstante, se debe a que la noción de mente, en la filosofía moderna, se le aparece "confusa y traicionera": o bien puede perderse en sus objetos, identificándose con la historia de los acontecimientos, o bien, concebida analíticamente, llega a disolverse en una multitud de datos separados, o en una serie de sentimientos en los que cada sentimiento se siente a sí mismo y no a otro. Pero la mente viva, dice Santayana, no es ninguna de estas cosas. Se trata, en cambio, de un "moral focus of life, where the perspectives of nature are reversed as in a mirror and attached to the fortunes of the single soul." (RB-RS, 550)

### 5.1. LA DANZA CÓSMICA.

La investigación de Santayana, tal como él la considera, no es un asunto de psicología descriptiva, sino que se realiza desde un cierto ángulo. Es una *mirada atenta a la mirada del testigo*, es una *perspectiva sobre la perspectiva humana*, es un *enfoque sobre la experiencia* en la medida en que afecta al espíritu, una *consideración de los intereses humanos* situados dentro de la pauta o esquema de la *danza cósmica*.

A study of the realm of spirit is therefore an exercise in self-knowledge, an effort on the part of spirit to clarify and to discipline itself. Not so much that a new province is added to moral life (although this happens sometimes in religion, poetry, and music, or even in mathematics) as that the common world

---

<sup>68</sup> En una apostilla a este pasaje, Schilpp previene de la aversión que podrían mostrar ciertos lectores hacia la obra de Santayana (los positivistas lógicos difícilmente podrían pasar del Prefacio, señala), cuyo estilo se sitúa en las antípodas del modo más extendido de hacer filosofía contemporáneo a su obra. Cfr. SCHILPP, P. A.: "Santayana on The Realm of Spirit", (PGS, 379-380). Cfr. más adelante, en este mismo cap., la nota 74. También Santayana muestra su rechazo abierto hacia el positivismo.

takes on a new colour, is focussed in a new centre of interest, as when a man falls in love. (RB-RS, 551)<sup>69</sup>

Esta disciplina hace que el mundo acabe convirtiéndose en una escuela y la vida en un peregrinaje. (RB-RS, 551) Lejos de ser algo hipotético o mítico, el espíritu constituye su propia esfera de realidad, anclado en los cuerpos humanos y persiguiendo su propia liberación o salvación. Esta liberación no es una meta a alcanzar en un más allá, sino una realización que se cumple "aquí y ahora", en el momento preciso en que "intuition supplants convention and passion rises into self-knowledge." (RB-RS, 553)

Desde aquí, y recogiendo las redes de nuestro discurso una vez más, conviene recordar algunas "constantes" interesantes que guían nuestro itinerario ontológico y epistemológico. Así, la "visión" suplantando, desplazando, a la convención e invirtiéndola en sus supuestos más elementales; el sentimiento (la pasión) como modo de conocimiento no epistémico; el camino de las esencias como opción vital y personal, y el reconocimiento de la naturaleza (naturalismo y materialismo) como elemento integrador de toda existencia.

#### A. El espíritu como testigo.

En tanto que producto emergente de la naturaleza, siendo él mismo naturaleza, el espíritu participa de la misma emergencia que ésta, pero mantiene una cierta distancia que le permite observar las cosas desde fuera, moralmente (RB-RS, 555). Aun apresado y afincado en su celda, el espíritu puede emprender un vuelo libre sobre los espacios y los tiempos que envuelven su centro y su *locus*, e incluso observarse a sí mismo desde el exterior. Desde esta situación trascendental, recorre el mundo. Su

---

<sup>69</sup> Una nueva definición complementa este fragmento: "... I am employing the word spirit to mean something actual; indeed, the very fact of actuality. The gleam of intuition or feeling. But this gleam ordinarily serves only to light up material life and the perspectives in which it moves in time and in space: an incessant sketchy sense of the affairs of the body and of its world. (...) The spirit in us is that which, morally, we actually are." (PSL, 47-50) Citado también en AT, 252-253. En la versión al castellano aparece en el apartado XXVI, 369.

naturaleza es intelectual (RB-RS, 556) e inmaterial (RB-RS, 557). Sin embargo, hay una propensión o tendencia general a materializarlo, ya sea en forma de "fantasmas" o de la psique que es su fuente. En cierto modo, el espíritu es el lugar de origen de los fantasmas, de los fenómenos o ideas, pero él mismo no es un espíritu visible. (RB-RS, 560)

Spirit is the *witness* of the cosmic dance; in respect to that agitation it is transcendental and epiphenomenal; yet it crowns some impulse, raises it to actual unity and totality, and being the fruition of it, could not arise until that organ had matured. An immense concretion of elements to make a habitat and of tropism to make an animal must have preceded. Being fetched from such depths, spirit feels a profound kinship with its mothering elements. It suffers with the body and it speaks for the heart. Even if it dreams that it travels to distant spheres, it merely reports in a fable the scope of physical sensibility and the depths from which messages are received. In its station, in its interests, in its language, it always remains at home. To say that it travels, or witnesses the distant, is as if we said that the radio conveyed us to the concert which it conveys to us. The travellings, the waves, the transmissions are all physical. How should they be anything else?

Tras esta nueva declaración de materialismo, Santayana señala una confusión común en el problema mente-cuerpo, bajo lo que denomina "traicionera noción de un espíritu separado del cuerpo" (RB-RS, 565) e indiferente a su *locus* físico. *Aunque el espíritu no es susceptible de comparación lógica con el cuerpo, hay una integración y "dignidad" añadida al cuerpo cuando desarrolla un cierto grado de organización, un cierto nivel de complejidad.* "Nor does spirit, in its new language, discourse about anything save that very world, with all its radiation, in which it has arisen." (RB-RS, 565) Inseparable del cuerpo, pues, el espíritu es infinitamente abierto y muestra una simpatía natural hacia las cosas que el mundo le depara, una hospitalidad intelectual hacia todas las verdades y esencias que descubre. Pero como producto de una psique vigilante, también sufre cuando se le frustra en su vida de comprensión libre (RB-RS, 567). *Su función específica, como el Vigilante de Goethe (aunque no la menciona, Santayana alude aquí a la novela Wilhelm Meister), es "ver y comprender mejor" el mundo que le ha tocado en suerte.* (RB-RS, 567-568)



La confección de un pequeño glosario le permite a Santayana señalar las relaciones y clarificar las posibles confusiones que se dan entre las nociones conexas a la dualidad espíritu-materia. A modo de síntesis, éstas serían básicamente las siguientes:

El cuerpo es un sistema de tropos vitales. La psiquis es una pauta o estructura de un organismo, una pauta que se mantiene y reproduce por sí sola, concebida como un poder, como un concepto mitológico. Todos los organismos naturales poseen psiquis. El alma es lo mismo que una psiquis considerada moralmente desde dentro, y denominada también yo, o persona. El espíritu es conciencia que revela al mundo o al yo; otros nombres son los de atención, sentimiento, pensamiento, o cualquier otra palabra que señale la diferencia total entre (...) estar vivo o estar muerto.<sup>70</sup>

B. Animismo cósmico.

Si nos preguntamos por el origen y distribución del espíritu, estaremos formulando cuestiones cosmológicas que no son directamente concernientes a la vida espiritual, pero que en cualquier caso pueden interesar a un filósofo inquisitivo. (RB-RS, 574)

La prioridad trascendental del espíritu sólo tiene que ver con la experiencia, no con su existencia o distribución. (RB-RS, 575)

The truth is that knowledge and consciousness are transcendental in regard to ideas, but not in regard to the objects which furnish the occasions and the external control for those ideas. It is merely fatuous to identify our ideas with their objects in theory, but it would be tragic if anyone did so in action. (RB-RS, 576)

Tomado en este último sentido, el trascendentalismo desembocaría inevitablemente en un idealismo, que representaría el cosmos no como animado, sino como visionario, tal como lo ilustra la filosofía alemana e hindú. La noción de

---

<sup>70</sup> VAN WESEP, H.: op. cit. , 273. Cfr., en Santayana RB-RS, 568-572, al final del cap. I.

Brahma, por ejemplo, confunde el concepto de espíritu con el de la sustancia primera de las cosas. Por eso,

... my name for Brahma would not be spirit but matter; because in my system as the name for the *intrinsic ideal possibility of all things* is essence, so the name for the *existing potentiality of specific things* is matter. (RB-RS, 578)<sup>71</sup>

*Es, pues, falsa la pretensión idealista de animar el cosmos, pues acaba reduciéndolo a la obra inconsciente del espíritu, a mera ilusión.* Una sociedad puramente espiritual sería una comunidad de ángeles, una mónada cerrada, sin posibilidad de comunicación humana. Expresado en sus propios términos: "social idealism [is] incoherent." (RB-RS, 586)

Una visión extremadamente idealizada del espíritu acaba desembocando en la ficción de que todo es espíritu, pero un espíritu que no es más que un enmascaramiento o espejismo de la materia, pues "any dogmatic assertion of the spiritual texture of things, in turning spirit into power, turns it unwittingly into matter." (RB-RS, 588)

En cuanto al grado de animación de la naturaleza y la distribución natural del espíritu, Santayana esboza una conclusión de carácter provisional. Siendo el lugar de residencia del espíritu la psique ("a poetic or mythological notion, but needed to mark the hereditary vehement movement in organism towards specific forms and functions", tal como había quedado definida en el glosario: RB-RS, 569-570), su función es la de la conciencia propia de una psique animal. Este *locus* determina su especial vocación y expresa, en términos spinozistas, su "tendencia a perseverar en su existencia" y a desarrollarse en las complejidades que atreviesa en su trayectoria. En un nuevo y

---

<sup>71</sup> La distinción entre posibilidad y potencialidad en Santayana, categorías que ilustran una diversidad ontológica en los dominios del Ser, es recogida y enfatizada con acierto por Izuzquiza. Para Izuzquiza, ambas nociones constituyen un recurso conceptual valioso para comprender mejor el reino de la materia en clave de potencialidad, por una parte, y el reino de la esencia en clave de posibilidad, por otra. Cfr. IZUZQUIZA, I.: op. cit., 106, 109-110, 120, 152, entre otras.

encomiable alarde de apertura y comprensión intelectual, basado en la aceptación de la diversidad y en el reconocimiento de la diferencia\*, Santayana declara

While the criterion for the existence of spirit is internal, namely, that it finds itself thinking, the criterion for its distribution is public and historical, namely, the observable distribution of those forms of behaviour with which, in our several persons, we find spirit allied (...) All that a critic can do is to discount his personal equation and say: I recognize that there must be spirit, or something like spirit, in other regions, and I salute it and transcribe it, as well as I can, into my human terms; but I see that my myths are myths, and bow to the liberty or alien spirit to blow as it listeth. (RB-RS, 598-599)

Esto, por lo que se refiere a la localización e interpretación virtual, pero *intrínseca o materialmente, el espíritu no se encuentra en ninguna parte ni tampoco tiene fecha. Por el contrario, las intuiciones o instancias del espíritu son acontecimientos y sí que ocupan un momento en el tiempo y una posición en el espacio.* (RB-RS, 600)

## 5.2. EL MUNDO COMO VOLUNTAD.

La definición que Santayana proporciona del término "Voluntad", en tanto que símbolo literario o término poético, usado conscientemente de manera descriptiva (tal como Schopenhauer), es la siguiente: *"the observable endeavour in things of any sort to develop a specific form and to preserve it."* (RB-RS, 607). Según el uso de este término *pueden darse ocasiones en las que la Voluntad en una psique se convierte en voluntad consciente o espíritu, a la vez que voluntades específicas pueden conformarse a la Voluntad universal.* (RB-RS, 611) *"Universal Will, by definition, cannot but be realized, being a name for the continually renewed balance and resultant of all forces."* (RB-RS, 611).

## A. Voluntad.

*Hay tiempo y lugar para todo en el infinito, incluso para nosotros* (RB-RS, 610). Con esta aparentemente enigmática declaración, Santayana está subrayando una vez más el hecho de la *diversidad ontológica*, la *persistencia de la diferencia*. La función del espíritu es señalar, trazar o compartir los movimientos que se efectúan en el mundo, pero lo que para el espíritu es puramente ideal, para la psique supone una respuesta material. Ambas fases o momentos son concomitantes, pero la especulación hace inevitable interrogarnos acerca de la misteriosa asociación entre naturaleza y espíritu. A partir de esa pregunta, pueden surgir explicaciones tentadoras. Una de ellas reduciría la naturaleza a una ficción mental, el mundo a una idea, que quizá otra idea podría derribar, o tal vez lleguemos a pensar que el espíritu podría dirigir y variar las corrientes de la naturaleza. Frente a estas ilusiones, Santayana encuentra una nueva ocasión en reafirmar su materialismo radical, pues "the foundations of spirit are in the life of nature", hasta el punto de que nada podría ser más natural que estas hipóstasis de los cambios vitales en intuiciones simbólicas (RB-RS, 610), es decir, de la dimensión material en la dimensión simbólica. La sustancia y la forma, el mecanismo y la realidad lírica, aun perteneciendo a continentes contrastados y diferentes, no dejan de estar entrelazados con la misma "libertad radical" que muestra la naturaleza.

*El epifenomenalismo de Santayana se fundamenta en esta diversidad ontológica, que lejos de negar o reducir la diferencia entre mente y materia, acentúa su dualismo.* Frente a la *repetición* que se da en los procesos de la naturaleza, Santayana destaca la *diferencia* como posibilidad de contemplarse, readaptarse y ajustarse a tales procesos. Pero la adaptación no debe ser únicamente sinónimo de limitación, antes bien, puede significar desenvolvimiento, potencialidad, capacidad de respuesta y de incrementar la riqueza de la vida en sus diferentes órdenes. La vida es por definición un núcleo de la voluntad: pero la voluntad en el espíritu no es separable de la voluntad animal (RB-RS, 619), porque el espíritu no es una sustancia con vida propia: si así fuera, no se habría enredado en las "mallas animales". El espíritu es más bien una consciencia de "aspiraciones animales" y toda experiencia del espíritu expresa

predicamentos naturales (odio, temor, amor): es *la psique tornándose consciente de sí misma*. Desde este nuevo espacio de consciencia, "spirit turns the ignominy of blind existence into nobleness, setting before us some object to suffer for and to pursue. In the very act of becoming painful, life has become worth living in its own eyes." (RB-RS, 620).

#### B. Libertad.

Para Santayana la afirmación de la libertad parece desprenderse de la contingencia de la existencia. El argumento al que acude es el siguiente:

... every fact and every movement is *free*, since nothing else compelled it to be as it is; and further, each fact or movement is free in positing itself with a certain vehemence or Will, by which it not only exists, but seems to enjoy existing and to defy extinction. (RB-RS, 621)

También el espíritu, afirma Santayana, existe en virtud de una voluntad específica y se dirige a un objeto especial: al conocimiento y amor universales, por lo que reclama una situación sobrenatural para alcanzar todas las perspectivas. Sin embargo, *el espíritu se halla esclavizado en el hombre en un sentido; en otro sentido, el espíritu no depende de la materia más que para su distribución y existencia, no para su esencia*. (RB-RS, 633) Dos clases o ámbitos de ser inconmensurables se superponen aquí, de modo que no cabe concebir *derivación física* de un hecho material a partir de un hecho inmaterial o viceversa.

There is only an ontological propriety in this concomitance, to which the self-assertion of spirit contributes an element no less radically distinct and original than the successive phases in the evolution of matter. Matter would never have evolved into animals, had not organization been potential in it from the beginning; and organization would never have awakened consciousness had not essence and truth overarched existence from all eternity, and summed it up, with all its perspectives ready, for spirit to perceive. (RB-RS, 633)

Esta *libertad condicionada* convierte al espíritu en una *figura trágica*, en un



"mártir de todas las causas perdidas". (RB-RS, 642) El espíritu vive escindido, porque, *sin ser su reino de este mundo*<sup>72</sup> (RB-RS, 643), *vive anclado en este mundo*, y toda su emancipación se resume en el acto de renunciar, de desprenderse, de comprender. *Toda su potencialidad es una ausencia de poder, una impotencia. Toda su tragedia consiste en estar condicionado, condenado, a ser libre.*

The freedom and glory of spirit come from its impotence; by its impotence it is guiltless, by its impotence it is universal, by its impotence invulnerably supreme. Its essence is to be light, not to be power; and it can never be pure light until it is satisfied with an ideal dominion, not striving to possess or to change the world, but identifying itself only with the truth and beauty that rise unbidden from the world into the realm of spirit. (RB-RS, 643)

### 5.3. LAS CONDICIONES DEL PÁJARO SOLITARIO.

A medida que se avanza en el reino del espíritu, Santayana parece ir alejándose y alejándonos progresivamente del reino de este mundo, avanzando algunas "incursiones en lo indecible". Las incursiones en este terreno son, cuanto menos, filosóficamente arriesgadas, y tanto más por el hecho de que el mismo *Santayana no ha ocultado su rechazo desde el principio hacia las posibles derivaciones o desviaciones místicas*. Pero a nuestro parecer la postura de Santayana en este sentido

---

<sup>72</sup> Esta frase es la que constituye, para Trías, la proposición hermética, con la que clausura su "lógica del límite". Su reflexión final puede ser pertinente para el discurso que ahora mismo nos ocupa: "Mi reino no es de este mundo: esta frase parece poner en cuestión uno de los principales dogmas de la sabiduría convencional que, a modo de prejuicio o de indiscutible creencia, se ha tramado en lo que llevamos de siglo. Tal dogma fue formulado por los principales filósofos o pensadores de este siglo veinte que ahora inicia su declive y su agonía. el mundo, *este mundo* aparece, en la filosofía del Novecientos, como el único y exclusivo horizonte del *ser* y del *sentido*. Fuera de este mundo no hay nada, o hay la nada. (...) La frase se desvanece en las redes lógico-lingüísticas y existenciales de nuestra sabiduría moderna. ¿O es, por el contrario, el *skandalon* ante el que esa sabiduría revela toda su carga de prejuicio, de estrechez mental y moral, de provincianismo histórico, de petulancia hinchada y envanecida? Será preciso alguna vez conducir la meditación, la reflexión, sobre esa genuina *proposición hermética* que constituye el genuino *skandalon* de nuestra sabiduría convencional ilustrada, moderna y postmoderna. Pero eso exige otro espacio textual. Exige, quizás, rebasar el ámbito mismo de la sabiduría, convencional o no; reclama, quizá, situarse en un espacio nuevo, original, insospechado,; más allá del límite del saber; más allá, quizás, de lo que comúnmente se entiende por filosofía." Trías, Eugenio (1991): *Lógica del límite*. Barcelona: Destino, 526-527.

es extremadamente coherente. Distinguiendo entre un misticismo absolutista o espúreo, que no pretende sino la entronización narcisista del ego, y que confunde egoísmo con deísmo, y un misticismo que no es sino la expresión sincera de la conciencia por mantener un estado de atenta vigilia, la tentativa por comprender y compartir un misterio que se sabe desconocido e incognoscible, Santayana nos invita a *repensar el ser* desde este último sentido, denunciando de paso los abusos e instrumentalización de las *versiones* espirituales en sus más ilusorias *perversiones*.

#### A. Intuición.

*La función perfecta del espíritu, según Santayana, es la intuición pura, operación que define como "the movement of apprehension by which anything is given to consciousness."* (RB-RS, 646) La perspectiva que Santayana dice adoptar para señalar los rasgos del espíritu no es psicológica o histórica, sino religiosa, o lo que los antiguos llamarían filosófica, aunque esta perspectiva acaba desplazándose para dar paso a un sesgo marcadamente "místico". *El fin de la intuición es espiritual en la medida en que persigue la liberación o el alcance de la excelencia, del sumo bien.* Tales metas u horizontes ideales encuentran su punto de encuentro, su incidencia común o co-incidencia con aquello hacia lo que apunta su doctrina de la esencia. Por eso, sobre este punto, más adelante especifica:

By intuition, the reader will perceive, I do not mean divination , or a miraculous way of discovering that which sense and intellect cannot disclose. On the contrary, by intuition I mean direct and obvious possession of the apparent, without commitments of any sort about its truth, significance, or material existence. The deliverance of intuition is some pure essence. (RB-RS, 646)

*El ejercicio de la intuición se asemeja a una "vigilia espiritual", aquél que nos permite distinguir entre estar dormidos o despiertos, vivos o muertos.* Apropiándose de la definición aristotélica, Santayana caracteriza la intuición, "o cualquier instancia del espíritu", como una segunda entelequia, la forma más intensa y destilada de la

existencia, la realidad y la realización perfecta, la vida orgánica. (RB-RS, 648) Tal definición contrasta con, y contesta a aquellas concepciones que en los más opuestos lugares -budismo y filosofía inglesa- niegan "verbalmente" la existencia del espíritu, como si de una ficción "verbal" se tratara, sosteniendo que "cuanto hay" son sólo ilusiones para el primero o sólo datos para la segunda. (RB-RS, 648) Subvirtiéndose dichas tesis, y en las antípodas de las mismas, Santayana mantiene que las intuiciones son el medio o el soporte a través del cual nos llegan las esencias. Estando enraizadas en un suelo o fundamento natural, su objeto nunca puede ser natural. Por ello *la naturaleza de la intuición no debe confundirse con la del dato que evoca*: la intuición es un proceso, no una imagen; un acontecimiento, no una idea; una existencia, no una esencia. Y permite a los datos inexistentes que aparezcan: las esencias, no las intuiciones, son las ilusorias. Una vez más, las consecuencias epistemológicas que se derivan de este punto reafirman lo que desde el principio viene a ser una constante: "Nature has learned to know itself at this price, that its knowledge should be indirect and symbolic. It can describe itself only in words, and had to invent them in order to think." (RB-RS, 649)

#### B. Visión.

Santayana enumera una serie de notas que caracterizan a la intuición.

##### 1- *Comprensión o capacidad de la mente para trascender su situación física.*

Expresado de forma sintética, esta primera característica señalaría la realidad, o "existencia concentrada en el sentido de la existencia." (RB-RS, 648)

Pero no cabe deducir de aquí un síntesis en el sentido kantiano del término, extrapolando operaciones propias del reino de la materia al reino del espíritu: "Synthesis, conceived as a fusion of existential elements into a new existential unit, is therefore incongruous with spirit, and belongs to the realm of matter." (RB-RS, 652)

##### 2- *Vitalidad o participación en el proceso de creación, expresando los ritmos*

*orgánicos -tropos- animados por la Voluntad.* "Sleepiness is an intoxication of the organism. but spirit is light, and light, while there is fuel, can never be tired of shining. On the contrary, it clarifies and makes vocal the will that is at work." (RB-RS, 657)

3- *Autonomía moral en la dependencia física* (RB-RS, 659) características del testigo, del "extranjero esencial" en un medio circundante. Esta autonomía proporciona un conocimiento y un gozo que destacan en la soledad y concentración última. Pero "such solitude is not empty; it is solitude in the presence of anything and everything, the solitude of the traveller and witness, the essential stranger"... (RB-RS, 661)<sup>73</sup>

4- *En un sentido la intuición es cognitiva desde el principio.* "It is apprehension of something distinct, capable of being recognized and spoken of again." (RB-RS, 662) *Pero en un sentido trascendente las intuiciones no implican conocimiento:* aprehenden o poseen esencias que enriquecen la mente, pero no transmiten conocimiento ulterior. Proporcionan conocimiento en la medida en que, corregidas por la experiencia, reflejan la estructura del mundo, pero no de un modo isomórfico, sino a través de símbolos. El dato de la intuición, entonces, se toma por un signo de otra cosa más allá de sí mismo. La intuición no sólo no supone conocimiento de hechos, sino que además tiende a sublimar el conocimiento en visión (RB-RS, 666).

5- *Piedad o apego a su fuente* (RB-RS, 669). El espíritu, aun reconociendo sus limitaciones y sus anclajes en el mundo, trasciende su objeto. Se establece, de esa manera, una singular dialéctica: "Detachment presupposes attachment; but attachment, when it becomes conscious in love or knowledge, has already began to transcend the

---

<sup>73</sup> Esta presencia a la que alude Santayana evoca aquello que constituye el tema del último libro de George Steiner: "Mi hipótesis es que la experiencia del significado estético (...) infiere la posibilidad necesaria de esta "presencia real". (...) Este estudio se propone sostener que la apuesta en favor del significado del significado, en favor del potencial de percepción y respuesta cuando una voz humana se dirige a otra, cuando nos enfrentamos al texto, la obra de arte o la pieza musical, es decir, cuando encontramos al *otro* en su condición de libertad, es una apuesta en favor de la trascendencia." STEINER, G. (1991): Presencias reales. Barcelona: Destino, 14.

object of attachment." (RB-RS, 669-670)

6- *Autoridad intrínseca o capacidad el testigo espiritual para contemplar y evaluar el mundo.* "Evidently in the absence of intuition there would be no judgment or valuation at all, no spiritual witness to observe the world or to question it." (RB-RS, 672)

#### 5.4. LA ALQUIMIA INTERIOR.

El proceso espiritual transcurre por un "camino de perfección" que atraviesa diversas etapas. Estos estadios, sin embargo, no deben confundirse con una "fenomenología del espíritu". Se trata, más bien, de *una versión naturalista de los momentos que trazan el itinerario espiritual*. Como en una operación alquímica aquí se trata de formar y de transformar, de mudar y de transmutar el corazón del hombre con el oro de la espiritualidad, de manera que el sueño de la materia despierte a una nueva consciencia, como la fuente se dirige hacia su objeto, y en el transcurso, va abriéndose hacia un nuevo dominio del ser: hacia el reino o ámbito del espíritu. Como en las fases místicas, Santayana distingue tres momentos o moradas: distracción, liberación y unión.

##### A. Distracción.

Santayana entiende por distracción "the alien force that drags the spirit away from the spontaneous exercise of its liberty, and holds it down to the rack of care, doubt, pain, hatred and vice." (RB-RS, 673) Santayana caracteriza las principales *instancias de esta distracción*, a la manera y por seguir la imaginería de la sabiduría cristiana, como *la carne, el mundo y el demonio*. Esta fuerza separadora o alienante supone, en la emergencia o desarrollo de la vida espiritual, una limitación inevitable, a la vez que un punto de partida, puesto que "the flux of things is terrible indeed to the distracted spirit, compelled to cling and tremble and whine at the mutations of

matter; but those mutations themselves become musical and comic, if once the spirit can free itself and perceive its affinity to the eternal." (RB-RS, 687) Hay en ello un elemento de renuncia al mundo que en ocasiones le es hostil al espíritu. Pero la esencia del espíritu es, precisamente, la trascendencia del flujo, pese a su arraigo o apego al mundo, pues "the nerve of distraction is not the character of the given objects taken in themselves, but the forced attachment of the spirit to their fortunes, which do not really concern it." (RB-RS, 701) El espíritu se mueve en lo que Santayana denomina, utilizando otra de las metáforas marinas a las que tan afín se mostraba, "suave mari magno". No nos turba el mar más embravecido a menos que nos sacuda más de lo que podamos resistir. El medio en el que se mueve el espíritu es polimorfo y mudable, pero la distracción mayor procede de ese mimetismo con el medio en el que habita, de ese contagio o apego del espíritu a su suerte. En tal suerte se encierran las formas de la ilusión contra las que Santayana opone ese lúcido escepticismo desilusionado, esa penetrante desilusión escéptica que, en el dominio espiritual, adopta la forma de *desasimiento* o *desapego*.

La filosofía, en este ámbito o morada ontológica, mina continuamente la autoridad del mundo sin sustraerse a ella (RB-RS, 712), liberando intelectualmente al espíritu de un "espejismo de convenciones mundanas, legales y científicas." Esa liberación puede tener su contrapartida en ciertas ambiciones o sueños:

Yet in freeing us from that vast public net these enthusiasms catch us in little private spiders' webs even more strangling. By giving way to mystic or religious passion we do not correct the folly only too natural to all life; we merely exchange many excusable vanities for a single inexcusable one. At least common life in its drudgery has its kindly, comforting and humorous sides, whereas consecrated wretchedness is wretchedness indeed; and we might say of the spirit what Aristotle says of the State, that of bad governments democracy is the least pernicious. (RB-RS, 723)

*Pero más allá de esta tupida red de distracciones, más allá de las servidumbres y apegos, como círculos viciosos en la feria de las vanidades, pertenece a la esencia del espíritu el amor por el conocimiento. No es un amor posesivo o de poder, al modo*

de Bacon, sino desprendido o de imaginación. (RB-RS, 725)

When the great explorers sailed in search of gold and of spices, imagination within them was dreaming of the wonders they might find, and of the splendours they might display at home after their return. The voyage too would be something glorious, to be described in fabulous books and woven into tapestries. This is a healthy love of knowledge, grounded on animal quests, but issuing in spiritual entertainment. (RB-RS, 725-726)

Aun fundado en tientos o creencias (fe) de tipo animal, el espíritu *es capaz de transformar*, en su inevitable imperfección y necesaria humildad (RB-RS, 726, 734), *la acción en visión, la opacidad en claridad, el impaciente trasiego en la espera extática, el fárrago del ruido en silencio.*

#### B. Liberación.

Si la distracción del espíritu es distracción del mundo o de la existencia, y de la ilusión o de la ignorancia, la liberación ha de dirigirse hacia todo aquello que produce apartamiento o alienación. *La distracción indica el grado de apego (ilusión) hacia el mundo. La liberación, como contrapunto, su grado de desapego (desilusión).* Pero este desapego no se obtiene abandonando el mundo, escapando de él, sino comprendiéndolo:

As the flesh is the necessary organ of spirit, so the world is its inevitable environment, and its appointed theme when spirit is intelligent. (...) The greater the range or deeper the insight of spirit the more inextricably will it live the life of the world, though not as the world lives it. Ignorance is not liberation; and for that reason the world is such a slave to itself, not in the least understanding its own mechanism or foreseeing its destiny. (RB-RS, 748)

*Ser liberado, pues, no es perder las posesiones o pertenencias positivas a las que el espíritu estaba atado, sino desintoxicarse de ellas contemplándolas como accidentes y trascendiéndolas sin despreciarlas. Entonces*

... the natural world would remain, for all that, exactly as it was; yet in granting to intelligence these atomic insights, it would virtually and ideally have reversed its domination over them and confessed that to be so transfigured was the supreme triumph of its own life. (AT, ix)

La salida para la "noche oscura" de la distracción, nos dice Santayana parafraseando a San Juan de la Cruz, es la fe en la liberación misma, que nos depara la promesa de una "clara visión". Junto a esta figura, las de San Francisco, Buda y Cristo ilustran para Santayana lo que puede ser la esencia de la liberación. Santayana parece estar sugiriendo a partir de esta provincia de la realidad una posible lectura o relectura en clave religiosa de las propuestas y hallazgos filosóficos que han ido apareciendo en la excursión emprendida por el explorador o sujeto ontológico. Desde tal exégesis hermenéutica es como interesa recoger la doble propuesta que Santayana realiza respecto a la liberación o salvación del espíritu: Históricamente (horizontalmente) a través de la resurrección o reencarnación en el caso de la religión india; místicamente (verticalmente) a través de la identificación con el espíritu puro.

*El espíritu liberado acabará aceptando la vía y la vida "ascética", una vía de purificación, esto es, de desintoxicación, de claridad, que aspira a un mayor y mejor discernimiento, a una visión sin trabas.*

### C. Unión.

La liberación sería algo meramente negativo o vacío de no ser que presagiara el último estadio, la Unión definitiva. El nombre clásico que se asigna al objeto de esta unión es el de *Bien*, si nos atenemos a la tradición platónica. Este Bien ha de entenderse como una armonía de bienes naturales, que devienen un *bien natural* al que identificamos como *lo bello*.

The Good, then, is not merely a harmony to be established or approached in the economy of nature; it is an influence to be felt, an inner transformation to be experienced, a beatific vision and union with God. (RB-RS, 770)



Aquí cabe tomar nota de cómo al unir y relacionar Santayana la dimensión ética con la estética resurgen las preocupaciones que alentaba aquella primera obra en la que postulaba "el sentido de la belleza". Lo que en su momento tuvo su desarrollo como mera formulación estética, encuentra ahora una expresión ontológica y una concreción moral.

Desde aquí, la salida mística, hacia la que Santayana había mostrado sus reservas de carácter fundamentalmente epistémicas hasta la entrada en esta última categoría del ser, parece poco menos que inevitable, aunque en Santayana conviene considerarla con ciertas cauciones. A tenor de estos alumbramientos o deslumbramientos espirituales, la unión con Dios, declara Santayana, no tiene por qué ser una ilusión. Por eso

Conformity with fate or with the Will of God (which cannot be defeated) is a needful though partial factor in spiritual peace (...) Virtual knowledge of the truth, in so far as relevant, and conformity with it, are indeed involved in such a union, because spirit is natively intelligent; but much else is involved also, because spirit is not, as Aristotle supposed, a disembodied act of thinking about thinking, or a hyposthesis of general ideas, but is the passionate and delicate flowering of some animal soul, to whom much that exists in the world is animical, and much would be lovely that does not exist. (RB-RS, 772-773)

*De lo que trata la unión espiritual no es de la unión de una sustancia con otra sustancia, sino de una unanimidad y simpatía con la vida en todas sus formas o manifestaciones.* El Bien, en este proceso, constituye el hilo salvador a través del laberinto de las filosofías. (RB-RS, 774) Los universos que conforman esas filosofías, sistemas moralistas de la naturaleza, son fábulas que expresan aspiraciones humanas (RB-RS, 775-776)

For that reason those pious philosophers do not altogether waste their time studying their fabulous universes: for they but reversed images of the spiritual life, and the deeper the devotee penetrates into their magic economy, the better he learns to know his own heart. He becomes very much wiser, in spite of his fables, than the positivist who rails at them as invented physics, without

understanding the moral secrets of those inventions. (RB-RS, 776)<sup>74</sup>

Tal como sugiere Santayana, "hard facts the better counsellors" (RB-RS, 776), esto es, *los hechos que cierran una puerta al espíritu, pueden abrir otra*. Pero nos equivocáramos si pensamos que la meta de la excursión inicial por la geografía de los reinos del ser se halla frente a nosotros o más allá de nosotros. Si de meta puede hablarse, ésta se halla en nuestro interior. Lo que comenzó como una excursión por las "espesuras del ser" acaba cerrando su círculo, retornando al lugar de origen, tornándose incursión, exploración interior. No se trata de que el espíritu haya cerrado los ojos al mundo o de que haya emprendido una *fuga mundi*. Por el contrario, en su vuelo inquieto, *la figura ontológica del espíritu ha detectado los límites de este mundo, que son sus propias fronteras, su mismo cerco*, y sabe que su viaje, de ahora en adelante, y contando con su capacidad de autotranscendencia, se llevará a cabo de puertas adentro, en la morada interior. Aunque Santayana hubiera comenzado con la declaración contraria (RB-RS, 643), su reino, si no pertenece a este mundo, mantiene anclajes con él. La comprensión de este mundo comporta una actitud "gozosa"<sup>75</sup> y la realización de un trabajo interesado en su función pero desprendido en su resultado. Así, el espíritu, limitado como está en su esfera y en su función, no puede identificarse con el mundo, pero sí que puede observar y comprender el mundo. El conocimiento intelectual que Santayana propone viene a ser un "amor intelectual" a la manera de

---

<sup>74</sup> En su "General Review", más adelante, Santayana encuentra la ocasión de lanzar nuevas pullas hacia el positivismo: "existence is not so jejune as an analytic positivism would make it; it is no collection of successive data; it vibrates with potentiality, momentum, interaction and tension." (RB, 844) Cory, oportunamente, observa la diferencia entre Santayana y las corrientes en boga: "It is a fact that Santayana's "official" philosophy (...) is not fashionable in the academic climate of today. His key terms (...) are looked upon with suspicion, and the very calmness of his tone and general attitude is sometimes taken as a symptom of indifference to that anxiety of analysis that possesses the logical positivists." CORY, D.: "Some notes...", 124.

<sup>75</sup> Cory atribuye el criterio y el ápice de la vida espiritual a lo que denomina "the sense of joy": "The immediate joy of seeing or doing or understanding anything with utter impartiality." CORY, D.: "Some Observations...", en el vol. de Schilpp, (PGS, 110).

Spinoza<sup>76</sup>, una compasión y una compensación a un tiempo, que más que una meta constituye un punto inicial, un punto de partida:

... but the heart has travelled beyond; and it is only in an infinite landscape transfiguring their alues that they continue to be prized. What was before lived is now understood, and this understanding is a second life in another sphere. (RB-RS, 790)

Si la filosofía general de Santayana despierta reticencias por parte de un cierto sector de críticos, el análisis del proceso espiritual no ha permanecido ajeno a tales dudas, sino que parece haber confirmado las sospechas y prevenciones iniciales. Como caso paradigmático, escogemos el de Munitz, por ser además un autor que ha dedicado algún estudio en profundidad a la filosofía moral en Santayana. Así, Munitz extrae tres notas características que consisten en la identificación de la vida espiritual con:

1. El gozo contemplativo de ideales alcanzado en una vida de la razón (en esto coincidiría con el mencionado "sense of joy" que señalaba Cory).
2. Una desintoxicación intelectual de los valores, un desapego en la acción y pasión que toma la forma de una absorción estoica en la comprensión de la estructura del mundo.
3. Una intuición completamente mística del Ser puro. <sup>77</sup>

A la crítica de Munitz podemos añadir la nuestra que de paso nos da pie a retomar el hilo de nuestro discurso para aclarar algunas nociones nucleares en la interpretación general que nos hemos propuesto, y que nos conducirá al final de trayecto de nuestro periplo con Santayana.

---

<sup>76</sup> Véase, en este sentido, su ensayo "Religión última", en Revista de Occidente (1933), v. 11. n. 126, 274-292; también en Diálogos en el Limbo, 67-82; así como en la antología de Edman, 572-586; y en Obiter Scripta, 280-297.

<sup>77</sup> MUNITZ, M. K.: "Ideals and Essences in Santayana's Philosophy", en el vol. de Schilpp, (PGS, 207).

Respecto a la primera nota, Munitz descubre que la distinción trazada por Santayana entre *inteligencia y espíritu* obedece a la distinción entre *método y resultado*. El trabajo de la inteligencia, así, estaría en función del espíritu y el espíritu, a su vez, no sería sino la actualización de las perfecciones logradas en los momentos de atención. Sólo parcialmente podemos estar de acuerdo con Munitz si, fieles a Santayana, recordamos que el espíritu solo se concibe como una forma o categoría de la realidad (sin que se de solución de continuidad con el resto de formas) y, más aún, como un punto de partida, y no como un resultado, para la comprensión de lo real.

En cuanto al segundo punto, Munitz señala un contraste. Mientras la vida de la razón consistía en una armonización de las pasiones, la vida espiritual representa una "desintoxicación" de sus influencias. Frente a esta interpretación plana nos inclinamos a pensar, como ha quedado apuntado en algunas ocasiones, que para Santayana *la contemplación es una forma de pasión o de sentimiento, si no su mejor expresión. Del mismo modo que toda acción acarrea implícitamente un componente de contemplación* -pues "there is concomitant contemplation in the midst of action whenever action is masterly" (RB, RE, 9) y "it is only a passionate soul that can be truly contemplative" (RB-RE, 16)- *podemos decir, de forma recíproca, que toda contemplación, toda visión, se hace acompañar de un elemento de acción, de pasión.* (En esto, a veces, el lenguaje proporciona revelaciones significativas. Nótese por ejemplo, que la acepción del verbo "to realize", en inglés: "darse cuenta" o "caer en la cuenta", encuentra su homónimo en castellano con una acepción diferente: "realizar" es "hacer", "llevar a cabo"). En este sentido, "ver" con claridad es un modo de "hacer". Y a menudo la visión encontrada, que proporciona claridad sobre la "estructura del mundo", no significa la completa conformidad o adecuación -"la absorción estoica"- con aquello que se deja percibir en el campo de visión. No se da aquí una relación o ajuste puramente isomórfico. La visión, que es comprensión, desintoxicación y clarificación, con frecuencia supone la transformación -transfiguración o transmutación- del objeto contemplado. Y en este proceso u operación alquímica, en una dimensión filosófica, en este caso, epistemológica y ontológica, se da un elemento de reto hacia el mundo y hacia uno mismo. *La conformidad con el destino no nos exime del desafío al destino.*

La aceptación de las cosas no significa resignación o rendición pasiva hacia las mismas. Por el contrario, puede darse una aceptación comprometida, activa, desprendida. Por ello, "the freest spirit must have some birth place, some *locus standi* from which to view the world and some innate passions by which to judge it." (PP, 97-98)

Por último, y atendiendo al análisis de Munitz, la absorción del espíritu en el Ser puro, representa para este autor la renuncia de Santayana a una serie de nociones que caracterizaban sus primeras obras: el ideal de la vida de la razón quedaría suplido, para Munitz, por el extremo místico de la vida espiritual. Aquí, la armonía de la razón y de la pasión desemboca en una desintegración total de las perspectivas morales y cognitivas. El reproche de Munitz se concentra, precisamente, en la insuficiencia del reino de la esencia para funcionar como paradigma o modelo de vida racional. Pero, para Santayana, más bien, la razón, lejos de ser abandonada, es liberada (APMS, 565). "The first step towards union with the Good is to have settled one's accounts with the world and with the truth" (RB-RS, 821), comprometiéndose así, como cualquier ser humano en su esfera de acción, pero sin arrogarse el papel desmesurado de "salvadores del mundo". En efecto, "by so fortifying the spirit we shall not have saved the world; all its titular saviours have left the world as it was. But we can reconcile ourselves with the world by doing it justice." (RB-RS, 824) Podemos decir, sin titubeos, que para Santayana la esencia y la excelencia de la vida se cifra precisamente en estos términos.

En su "General Review", en el que se ofrece un repaso sumario de los cuatro provincias que configuran el espacio de su ontología, Santayana insiste en que "the existence of spirit is as natural as any other existence" (RB, 844). El espíritu, afirma Santayana literalmente, pertenece a aquí abajo, no a un allá platónico. A continuación, y antes de cerrar su recorrido, *Santayana arriesga una analogía entre su ontología y la doctrina de la Trinidad*. Un recurso, sin duda, que puede parecer forzado y artilicioso, a menos que no ignoremos o que no queramos aceptar una sugerencia que Santayana ha venido formulando reiteradamente a lo largo de su ontología y con la

que, como veremos, pone punto final a su itinerario. Santayana ilustra con esta analogía otro posible tratamiento bajo el que podrían considerarse sus reinos o dominios del Ser de forma opcional. Aunque él mismo no duda en calificarse de ateo, situándose en la comitiva que inauguran Demócrito y Epicuro, sostiene que

Yet, seen in another light, religiously rather than cosmologically, my treatment of these four realms of being may be regarded as a reduction of Christian theology and spiritual discipline to their secret interior source. In particular my analysis transposes the doctrine of the Trinity into terms of pure ontology and moral dialectic. (RB-RS, 845)

Sea como fuere, sirvan mejor que ninguna las palabras de Santayana como corolario a una situación paradójica: aporética y débil para algunos de sus más agudos críticos; liberadora y radical, *una apuesta fuerte*, para el propio Santayana, que tan crítico se había mostrado hacia el falso misticismo como vía de escape o sucedáneo de la realidad.

The use of philosophy, and in particular of the discrimination of essence, is to distil the wine out of those trodden grapes, in order that in whatever kind of world we may be living, we may live freely in the spirit. The relief that I find, when in the presence of facts I can discern essences (...) comes through liberation from anxiety, from the need of faith, and from the very problem of knowledge. (APMS, 532)<sup>78</sup>

Nuestra exploración ontológica por ámbitos, provincias y territorios diferentes de la realidad ha de detenerse aquí, aunque la filosofía que les dio su sentido y que abrió paso a nuevos senderos prosiga su viaje. Este *nomadismo*, este proseguir la marcha sería, sin duda, la mejor contribución a la tarea iniciada por Santayana. Flaco favor prestaríamos a su pensamiento si no intentáramos abordar sus interrogantes,

---

<sup>78</sup> Quizá valga la pena reproducir la opinión de Schilpp, para quien "Santayana's willingness to tackle the realm of spirit in a serious treatise marks him as one of the most heroic philosophers of our age." SCHILPP, P. A.: op. cit. (PGS, 392). Adler, por su parte, elige a Santayana (junto a Whitehead y a Dewey) como aquellos filósofos del siglo XX "cuyas contribuciones a la filosofía de primer orden no sólo han sido de primera magnitud, sino también derivadas de un sólido concepto de lo que los filósofos deberían estar haciendo y de cómo deberían hacerlo." ADLER, M.: op. cit., 55.

entender su ironía, discutir sus propios dogmas, compartir en *sociedad*, en fin, lo que él bebió en *soledad*. (RB, 854) En efecto, *la aspiración de Santayana fue que sus soliloquios formaran parte de un diálogo o coloquio abierto con la humanidad*. Por ello, y siguiendo su propuesta, las interpretaciones que hemos querido ofrecer en estas páginas sobre un *maestro de la interpretación* como Santayana, que quiso erigir a Hermes en su dios tutelar y en su arquetipo ideal, no han de considerarse sino como algunas breves aunque meditadas inter-locuciones, aportaciones o acotaciones, en el transcurso de la conversación que el propio Santayana iniciara.

*En el curso o transcurso de esta conversación, de este envío o mensaje hermenéutico, que ha ido cifrándose o des-cifrándose deliberadamente a modo de argumento y secuencia narrativa a través de una trama filosófica, el interlocutor ha ido aprendiendo de esta nueva experiencia filosófica*. Como el geógrafo cuya misión consiste en delimitar fronteras, señalar accidentes y registrar la naturaleza del terreno mediante un sistema de notaciones simbólicas, y encuentra mientras se halla sumido en esa labor paisajes insólitos y pasajes todavía sin hollar, que ensanchan los márgenes de cuanto el pensamiento y la imaginación pudieran concebir, compensando de esa manera todos los esfuerzos puestos en el empeño, así también podemos decir con Santayana que

There is a concomitant fruit to be gathered during this journey, experience at another level, the level of reflection, of spiritual possession, of poetry, of prayer. This is not a parasitic growth of expensive luxury that need to be added or that might exist elsewhere by itself. It could be never existis elsewhere by itself, and the life here could never be complet naturally or spontaneously without it. (...) This moral reality or spiritual life will of course be peopled only with such images and sentiments as crude experience has elicited in each particular soul. I cannot trascend the scope of my faculties; but within these limits I am content to trace and to recast freely those special images and conceptions which the world or the arts happen to arouse in me. (APMS, 533)

## CAPITULO V. UNA SINTESIS: EL ULTIMO PURITANO

Lo que nos proponemos en este capítulo final es una aproximación diferente a través de la novela de Santayana, The Last Puritan (1936), a la complejidad del resto de su producción, especialmente a los temas aquí abordados, mostrando que ésta su única novela constituye una buena síntesis y recreación filosófico-narrativa de los temas que ocuparon su imaginación especulativa y que arroja una luz clarificadora para comprender la vida y el pensamiento del autor. La publicación de esta novela en forma de memoria tiene lugar en un momento crucial de su trayectoria intelectual, cuando ya estaba avanzado su proyecto ontológico, pero aún le quedaban por publicar los dos últimos reinos del ser: The Realm of Truth (1938) y The Realm of Spirit (1940). De manera que en esta obra de extremada lucidez, en este impecable y vigoroso análisis de las pasiones humanas más allá de lo humano, se recogen con un tratamiento esta vez completamente literario algunos de los motivos, hallazgos e interrogantes filosóficos más recurrentes de su pensamiento. Santayana, pues, hace de esta obra un eje en el que convergen y se cruzan dimensiones o perspectivas distintas. En el plano horizontal, Santayana hace coincidir en estas páginas símbolo y concepto, enunciados narrativos y enunciados lógicos o argumentativos, ficción y pretensión de verdad, fabulación y análisis especulativo. En el plano vertical o diacrónico, donde se cruzan o convocan las coordenadas del pasado y de lo por venir en el punto del presente, Santayana evoca los temas e intereses que le han venido ocupando hasta entonces e invoca, anunciándolos, aquellos otros que, aun anunciados, se desplegarán formalmente a partir de ese momento, como los correspondientes a la dimensión espiritual y religiosa desde el código bíblico -The Idea of Christ in the Gospels (1946)- y a la esfera política e ideológica -Dominations and Powers (1951)- títulos éstos que en el presente estudio, forzosamente breve y selectivo, apenas han asomado de soslayo.

Aquí, de paso, con estas claves conceptuales se cerrará casi totalmente el



círculo de los tientos y merodeos, esas rutas del pensar que se emprendieron en este estudio, abrazando el punto de partida en la que se iniciaron.

George Santayana da a conocer esta Memoir In the Form of a Novel, tal como la subtitula, en 1936, en una etapa de plena madurez en la que sus títulos más importantes ya estaban publicados. Su larga estancia norteamericana había concluido felizmente en 1912, y por última vez Santayana, en su crucero número treinta y ocho, atravesó el Atlántico para afincarse en Europa. Algún crítico ha visto en la trayectoria geográfica e intelectual del pensador español el hilo conductor de un drama interno y externo, cuya "mise-en-scene" sería: América, América/Europa, Europa<sup>1</sup>. Desde su "exilio" voluntario y con la perspectiva que proporciona el tiempo, Santayana hace de su novela una proyección en la que confluyen factores contextuales (precedentes históricos y personales), textuales (narrativos y especulativos) y pretextuales o justificativos.

La elección del título para su novela no es fortuita. El "último puritano" no lo es en sentido cronológico, sino en sentido lógico o dinámico<sup>2</sup>. Es último no porque sea el final de una cadena doctrinal sino porque es un eslabón radical en esa concatenación de hechos y circunstancias que fuerzan a llevar el puritanismo a sus últimas consecuencias. Santayana define, ya desde el mismo prólogo de su novela, el puritanismo, ese cuerpo conceptual del que se muestra heredero, como una "revuelta natural contra la naturaleza". ("Puritanism is a natural reaction against nature"(LP, 6)<sup>3</sup>. Una definición que en sí misma encierra toda una concepción filosófica rica y paradójica y cuyo sentido intentaremos dilucidar en las páginas que continúan.

El centro alrededor del cual gira toda la órbita de elementos que configuran la

---

<sup>1</sup> Cfr. LYON, R. C., ed. (1968): Santayana on America. Nueva York: Harcourt, Brace & World, 6.

<sup>2</sup> Cfr. HOWGATE, G. W.: op. cit., 264.

<sup>3</sup> Citado también en MILLER, P. (1939): The New England Mind: The Seventeenth Century. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 46; y en HOWGATE, G. W.: op. cit., 266.

novela de Santayana es Oliver Alden. Santayana hace de Oliver el epítome de una tradición de protestantismo radical, de origen europeo pero desarrollada en Norteamérica, que es una de las señas de identidad moral de esa sociedad<sup>4</sup>. La propia personalidad del protagonista queda definida más como continente que como contenido, como espacio de relación entre fuerzas de distinto signo: afluyentes desde el pasado y proyectadas hacia el futuro, en el orden temporal; geografías físicas y morales, dispares, en el espacial. Si Oliver es el último puritano, la novela a menudo regresa al tiempo de sus antepasados, los primeros puritanos, pertenecientes al pequeño y mítico grupo de los padres peregrinos (LP, 72) para afirmar el diseño histórico y providencial de los sucesos narrados, para explicar las causas de su tragicómico devenir, para justificar las grandes líneas del destino y los múltiples y elementales azares en la fábrica de la existencia. Expresado en la gramática de The Realms of Being, la fórmula sería: "In a contingent world necessity is a conspiracy of accidents." (RB-RM, 291)

Los desplazamientos de Oliver, los movimientos morales, los tránsitos hacia la madurez, sus viajes, como los de aquellos rebeldes, son "peregrinación". Oliver está en el mundo, pero no es del mundo. Es una entidad, sin apenas identidad. Al igual que los "pilgrim fathers" y que su propio padre busca infatigablemente el hogar, un asiento familiar, un útero (LP, 64, 382), un centro de realidad en un mundo que se asemeja ora a una febril locura, ora a un sueño ilusorio por más que con-sentido. Pero él mismo pone en tela de juicio que sus antepasados abandonaran el hogar, pues nunca lo tuvieron; lo que creían raíces fueron, antes bien, marañas mundanas (LP, 112); la energía de la búsqueda no era sino una inversión para la potencialidad de una vida que es viaje (LP, 351); el propio planeta sigue su curso, peregrino también, y adquiere sentido como una matriz, la oportunidad de emergencia de la vida del espíritu: "an inviolate witness of all mutations, a poet turning all human tragedies into music, all human folly into laughter" (LP, 353) y el verdadero protagonista de la novela.

---

<sup>4</sup> Cfr. SIMPSON, A. (1972): Puritanism in Old and New England. Chicago & London: The University of Chicago Press, passim.

Para su madre, Oliver ha debido nacer con el sólo propósito de contribuir a la vida nacional. (LP, 113) Ni siquiera de ese modo podría eludir la paradoja más íntima de su ser, pues la misma vida nacional se erigió, desde el principio, en símbolo mesiánico. América nació como la consumación de una promesa bíblica, y cada americano era, por tanto, objeto de ese privilegio divino. El viaje del "Mayflower" se erigió en rito iniciático, en ascenso a la verdad, y sus osados tripulantes. Recogiendo ese legado, Oliver llega a hablar de "*su plan terrenal*".

Al crecer, Oliver se distancia cada vez más de su madre, pero no es infiel a su máxima: sólo que para él América ya es emblema, ya es una letra escarlata, algo consanguíneo, una vocación moral de tradición calvinista antes que una frontera sentimental, un espacio de consciencia mejor que un continente geográfico. De forma natural, aunque paradójica, Oliver vive en lucha continua contra su propia naturaleza. Ya en el prólogo leemos que "habría sido un fraile, si hubiera sido católico" (LP, 8) y en realidad eso es lo que fue, de forma doblemente difícil: por pretender no serlo y por renunciar al refugio que suponía el dogma religioso.

Su caso encuentra precedentes, y no pocos, en la literatura norteamericana. Santayana demuestra un profundo conocimiento de la genealogía literaria puritana, y de entre los autores de Nueva Inglaterra saca a colación a Emerson, Thoreau y Walt Whitman. Imposible negar la inclinación espiritual de estos autores. Baste recordar el significado especial que adquiere para Oliver el ser residente en el "Divinity Hall", en el que viviera el propio Emerson, y las evocaciones de ese nombre (LP, 415?). De Whitman, tal vez convenga destacar que entre sus visiones figuraba la de una América poblada por una raza de sacerdotes seculares. Pero más que ellos, sin restarle su importancia, interesa subrayar las continuas alusiones de Santayana a su "*moral background*", al primer puritanismo o aún al calvinismo que le dió origen (LP, 6, 9, 10, 62, 118, 126, 318). No es fortuito, entonces, que dedique toda una primera parte a la ascendencia familiar de Oliver como no lo es que el padre y el abuelo de éste sellen, reproduciendo la historia de la caída en el mito cristiano, su consciencia con un crimen, tan moralmente reprochable como ineludible. El verdadero nacimiento de

Oliver, su primer acceso a la realidad dolorosa de las vidas humanas y su pérdida de inocencia, coinciden con el momento en que Oliver conoce por primera vez el crimen de su padre así como su fórmula de escape a través de las drogas (LP, 171). A partir de entonces no puede sino admitir la autenticidad de los epítetos "miserable pecador" (LP, 173).

Una constelación de circunstancias a la vez azarosas y providenciales hacen que el muchacho reúna en sí las virtudes del puritano: "integridad", "valor", "desdén por los placeres", "destreza material", y, en fin, un "sentido secreto", "a secret and almost malicious sense of alliance with the unseen" (LP, 225). Como buen puritano, Oliver, al borde siempre de la hiperconsciencia, reconstruye su ascendencia moral y económica y se resiste a ser la solución fatal de una cadena cuyo eslabón precedente -su padre- careció de fuerza para labrarse el camino de la libertad y cuyo origen -su abuelo- había sido "a ferocius calvinist" (LP, 335) que había amasado su fortuna a fuerza de condenar a los pobres a las llamas sempiternas del infierno. Por debajo de cualquier circunstancia externa y "at a certain depth he continued to live always in the light of another world" (LP, 379), y el mundo aparente, el periférico, le hería en cada fibra de su ser. Ya desde pequeño parece interrogar continuamente "why he was ever brought into this world" (LP, 246-247) y su carácter melancólico parece aspirar, en los momentos extremos, a fundirse en el vacío de la noche y de la no-existencia.

Cuando Oliver decide, con firmeza, que debe "llegar al término del viaje" ("I must see the end of this voyage") (LP, 353) está rindiéndose a la evidencia de una vida transpersonal que lo utiliza, como antes a su padre y a su abuelo, con un propósito que se le escapa, pero al que no se puede resistir. Oliver, como los primeros puritanos, parece ofrecer cada una de sus elecciones a la inevitabilidad del momento. Pero también elige, y de forma ineludible, resistir lo irresistible, renegar de su destino, actuar contra sí mismo, llevar la lógica puritana a su último extremo, más allá de toda lógica. Toda su vida intenta ser un exorcismo continuo de los fantasmas del pasado. Para Oliver, plenamente consciente del puritanismo, los viejos calvinistas no fueron consecuentes con el anhelo espiritual que les inspiraba. Apenas llegaron más lejos de

la idolatría, al adorar sus propios fantaseos (LP, 319) y dejarse hipnotizar por su propio discurso moral. Su padre, en el otoño de la vida, ya había aprendido a mirar "at this poor world with humour and at passions without passion" (LP, 321). Para él, su hijo ha heredado el carácter de sus antepasados más remotos, es atávico, es "like a two-edged sword" (LP, 325), inexorable en su percepción de las cosas, que tan sólo adquieren sentido en lo exterior después de haber descubierto su propia vida interior (LP, 287). Como los propios puritanos, Oliver no puede admitir el caos (LP, 8) y toda su peregrinación obedece a un intento de ordenar las piezas de una vida fragmentada. Por eso, *el símbolo*\* confiere un sentido oculto a los actos más insignificantes, a los más absurdos. Para el grupo de los primeros puritanos la operación de encontrar sentido al universo conjugaba una práctica de la lógica, a través de los sermones y la retórica teológica, y un modo de pensamiento tipológico, esto es, la correspondencia entre personas y episodios bíblicos y los actores y acontecimientos del drama histórico contemporáneo <sup>5</sup>.

Santayana avanza un paso más allá de esta propuesta; asume plenamente su pasado cristiano, y reconociéndolo como circunstancia necesaria, proyecta un personaje fuera de ese marco doctrinal. Utiliza la tipología como un puente epistemológico entre los planos de la existencia y de la esencia, y al hacerlo así da cuenta del abismo que los distingue.

Santayana escribió una novela y no un nuevo manuscrito filosófico; de esa manera, *sin renunciar a lo esencial, dibuja un drama de personas, máscaras o tipos que encarnan una multiplicidad de perspectivas para un sólo e innombrable personaje, una sola alma que se despliega en múltiples formas existenciales*. Cada tipo proporciona una visión, y el libro entero permanece en las fronteras del sueño, el delirio o la ficción. *Oliver es un héroe quijotesco* (LP, 414, 572) (recuérdese el uso del epíteto al final del cap. II de este estudio); un espíritu luchando contra las continuas trampas

---

<sup>5</sup> FRYE, N. (1981): The Great Code. The Bible and Literature. London: Routledge & Kegan Paul, 80-81.

ilusorias del mundo: "Cloud-castles! Perhaps that's all that anything can be.(...) But what if earth were another cloud-castle? Why quarrel about dwelling places that the wind piles up and disperses? (...) All these images are shifty and misty and treacherous." (LP, 400). Oliver se asemeja a "Everyman", el protagonista de los dramas litúrgicos medievales. Los personajes de la novela son personificaciones de conceptos<sup>6</sup>, caracteres monolíticos, entidades morales definidas, y las relaciones que mantienen entre sí están marcadas por códigos de conducta irrenunciables.

Acaso no sea atrevido pensar que las autoridades que intervienen en el destino de Peter Alden, el padre de Oliver, forman una corte de máscaras que preparan, con su sentencia, el exilio perpetuo de padre e hijo. Los nombres en inglés pueden leerse de forma simbólica: el nombre del consejero espiritual de la familia es *Mr. Hart*, homófono inglés de la palabra "*heart*" (en castellano, "corazón"). Mr. Hart es la voz de la Revelación, y sus juicios tienen legitimación divina; *Mr Head* ("cabeza" en nuestro idioma) es el juez, y por su boca habla la Ley; por último, el médico recibe el nombre de *Dr. Hand* (que en castellano significa "mano"). De manera que *cada personaje representa respectivamente los planos espiritual, racional y físico, al igual que en la jerarquía isabelina*<sup>7</sup>. Sin embargo, los tres poderes han llegado a un extraño consenso, y aquél que, como Peter Alden, se permite cuestionar cualquiera de ellos, pronto percibe que su comportamiento necesariamente alerta a los otros. Mr. Hart, Mr. Head y el Dr. Hand formaba, con Nathaniel Alden, el Consejo de Administración de los bienes de Peter Alden, por entonces un muchacho, y "in Nathaniel's estimation, formed the chief and fundamental part of one's moral personality" (LP, 35)

A lo largo de la novela, Oliver transita diversos escenarios que ofrecen nuevas vistas en un marco conceptual elaborado, poblado por habitantes que parecen estar en función de un esquema que los trasciende. Como si los lugares estuvieran henchidos de mensajes, cargados de significación simbólica: el océano, Londres, Oxford y New

---

<sup>6</sup> TEN HOOR, M.: "A City in the Skies", *The Journal of Philosophy*, (49), 1952, 231.

<sup>7</sup> TYLLARD, E. (1981): *The Elizabethan World Picture*. Middlessex, England: Penguin.

England, o dentro de ella, la casa de Oliver, sus residencias académicas, el Divinity Hall, cada uno de ellos aporta una clave en el crecimiento de la consciencia, en el alumbramiento de ese *"Pilgrim's progress"* que es la vida de Oliver. *Los espacios físicos hallan su justa correspondencia con los espacios mentales*, y un providencial azar determina el *"itinerarium mentis"*<sup>8</sup> por cada uno de ellos.

*Se puede considerar la novela de Santayana como símbolo y reflejo de su universo filosófico en general y de su universo puritano en particular. Símbolo, porque la relación de la representación con lo representado no es isomórfica o literal, sino polimórfica o literaria, reflejo porque en su arquitectura o estructura interna se transparenta la lógica oculta que vertebra los fragmentos dispersos que configuran un orden por desvelar.*

La dimensión simbólica, ya mencionada, juega un papel no poco importante en la obra de Santayana, y sobre la que este estudio ha querido cargar las tintas desde el principio. Así, en su incursión epistemológica -núcleo de su reflexión- afirma que el conocimiento es fe obtenida por medio de símbolos: "knowledge is faith mediated by symbols" (SAF, 164) y en su excursión ontológica por los reinos del ser también prolifera deliberadamente la imagería simbólica. En efecto, el empleo del símbolo por Santayana no es gratuito: *obedece a un programa exhaustivo de aproximación a lo esencial inefable, al centro innombrable. La expresión de tal acercamiento se efectúa mediante la palabra y la palabra es siempre rodeo, redundancia, signo, pero no cosa.*

En The Last Puritan las cosas (LP, 178), los acontecimientos (LP, 223), los personajes (LP, 579) y los conceptos (LP, 414) están elevados a la categoría de símbolos, adquiriendo un sentido trascendental en tanto que expresan condiciones de posibilidad, toda una gramática de la posibilidad. Así, Oliver aprende de su padre

---

<sup>8</sup> KUNTZ, P. G.: "Categories and orders of Santayana's Christian Neo-Platonism". Overheard in Seville. Bulletin of Santayana's Society (3), 1985, 9-21.

"about the symbolism of all thought and language, and even of the images of the senses; how it could not be a literal truth that was proper to ideas, and how they were all nothing but symbols" (LP, 570).

De esta forma la novela gana en proporciones míticas (de ahí, entre otras, las constantes alusiones a Homero, al *Fausto* de Goethe) lo que pierde en dimensiones humanas. Más que de tipos, pues, se podría hablar de arquetipos, de universales: héroes y dioses. Más que de escenas, de multiplicidad de perspectivas (LP, 167, 214, 268, 296, 319, 437, 559, 601); más que de episodios, de epopeyas. Por eso la novela es narrada "from a certain height, at a certain distance" (LP, 360) y las cosas pueden llegar a verse como en un tapiz (LP, 198, 398) o cuadro (LP, 124, 439, 602) y el mundo ser contemplado como un rompecabezas (LP, 17, 133).

*El mundo, que no es sino otra pieza de la máquina puritana, constituye el marco o paradigma adecuado donde se desatan los acontecimientos: es el escenario (LP, 227) donde se engarzan los sucesos, donde se traman las jugadas y el destino, la providencia, hace su apuesta al azar. Es el campo material en el que se interrelacionan toda suerte de fuerzas (LP, 400, 601), tensiones (LP, 225) y energías (LP, 168) urdiendo un nudo gordiano que desatar, un enigma (LP, 320) que descifrar y un sueño (LP, 228, 398) del que despertar. Junto a este mundo material, el mundo "otro" (LP, 125, 510, 566, 589), supraterrano, platónico, especulativo, se tiende como un horizonte a caballo entre lo ficticio y lo real.*

Una imagen recurrente puede ilustrar el empleo del *símbolo como categoría filosófica*. Es la imagen de la escalera, que permite un cambio, "the change of atmosphere, in passing from solitude to society, or vice versa (...) from the illusions with which each probably cheats himself, to the deceptions with which he probably doesn't deceive other people." (LP, 63) o que puede, como un "residuo de la metafísica medieval" ser colocada de antemano con peldaños numerados, "like degrees in the thermometer!" (LP, 111) o que aparece como la vida de Oliver "easy, promising, almost sumptuous, yet without outlets, without happy choices, only with a personal



compulsion to go on" (LP, 519) o que representa como en el mito de la escala de Jacob<sup>9</sup>, "a picture of what the universe would be if the moral nature of man had made it." (LP, 316), imagen de referencias inequívocamente puritanas y cuyo esquema encontraría su correspondencia, según ciertas interpretaciones, en la jerarquía neoplatónica. Por último, la escalera por donde se tirará "esa civilización moderna, caduca y podrida" indica el paso de un "viejo orden" a un "mundo completamente distinto" (LP, 526). Peldaños, todos ellos, que nos conducen a territorios "geográficos y morales" (LP, 353, 553)<sup>10</sup> distintos, aunque no distantes.

Al hilo del discurso narrativo, que al mismo tiempo halla su correspondencia perfecta en el curso de la reflexión, vamos descubriendo que el texto se convierte en textura, en cuerpo, en tanto que gana sentido, esto, que muestra senderos. Hemos hablado de *elementos episódicos, tipológicos y simbólicos*. Ahora bien, estos aspectos se vertebran en una filosofía que pone de manifiesto determinados "*modos de pensamiento*", registros filosóficos, formas de concebir la realidad, visiones del mundo, y de cuyo análisis se desprenden algunas claves conceptuales para comprender ese *microcosmos en forma de novela*.

Además de los continuos guiños filosóficos que Santayana ofrece al lector que ha tenido la fortuna de asomarse al resto de su obra, *en su relato hay implícitas una teoría, más bien una crítica, del conocimiento y una ontología que encuentra su analogía en las obras que había dedicado a hacerlas explícitas*. En *The Last Puritan*, con un inevitable color moral, se habla de la "liturgia del conocimiento" (LP, 94). Liturgia como ritual, como símbolo, como tentativa de conjurar el pasado porque sólo "concibiendo el pasado, se ve el presente tal como se debe ver", y el espíritu puede rescatar de las cosas su "*numina*", su "*genio*" (LP, 179). El mundo de las cosas y de las personas es raro, no por lo que tiene de extraordinario, sino por ser ordinarias,

---

<sup>9</sup> KUNTZ, P. G.: op. cit., p. 10. También cfr. SAATKAMP, H.J., Jr.: "Hermes the Interpreter". *Overheard in Seville.. Bulletin of Santayana's Society*, 3, 1985, 22.

<sup>10</sup> Cfr. HOWGATE, G. W.: op. cit., p. 266. También LYON, R.C.: op. cit., pp 5-6.

cotidianas. Si hacemos un recuento de la frecuencia con que aparecen los términos "extraño" y "extranjero", observamos un empleo de ellos casi obsesivo, un *leitmotif* constante, hasta el punto de convertirse en lo normal, invirtiendo así su valor semántico. *Lo extraño y lo extranjero es lo absurdo, lo irracional, el caos que nos habita y en el que habitamos, y que se di-simula en el ropaje de la convención.* Incluso la voz oracular de nuestro héroe declara que la filosofía en que se ha educado no es sino una convención, como todas las filosofías, pero es que "solamente unos cuantos individuos con suerte logran ir tirando sin ilusiones" (LP, 201). Contra la ilusión, Santayana propone el escepticismo de corte humeano (LP, 320) y una fe- lejos de religiosa o ideal- de carácter animal o pragmático. "For it's only people who don't know the world that are fooled by the world" (LP, 186). Estas palabras pertenecientes al sermón de un puritano radical podrían haber sido proféticamente pronunciadas por el mismo Oliver, anunciando su tragedia personal.

"The point is- se dice en otro sermón- to choose with truly self-knowledge" (LP, 254), palabras de resonancia socráticas que son las que Oliver, precisamente, no sabe cumplir, porque él vive desplazado en esa "double life without duplicity" (LP, 352), en otra esfera de realidad, *adoptando el punto de vista del espíritu, del testigo* (LP, 353, 400) que presencia las cosas bajo la forma de eternidad, y que pretende escapar de las contradicciones, paradojas, perplejidades y "calambres morales" (LP, 227, 329) que aquejan a este mundo para alcanzar el "*contemptu mundi*" (LP, 360).

Oliver reconoce que "there was a sunny and a shady side to the road of knowledge" (LP, 113) como también había "the shady side of the world" (LP, 437). Sólo que él se inclina fatídicamente a tomar las cosas por el lado peor: "It is only I that take things hard" e incluso "I am shocked at human nature". (LP, 278) Lo que le sucede a este Adonis puritano (LP, 477), a este "hombre espiritual" es que padece una escisión que no le permite conciliarse con él mismo y con los demás. Los síntomas de esta escisión se rastrean continuamente a lo largo de las páginas que conforman la densa novela y dan coherencia interna a los trabajos y los días de nuestro atípico héroe, a nuestro antihéroe, pues en definitiva éstos, *metafóricamente*, no se dirigen

sino a buscar la unidad perdida, el centro edénico. Su padre comenzó el periplo "plying from nowhere to nowhere" (LP, 64). Junto a él prosigue Oliver el trayecto "from the invisible to the invisible" (LP, 150). Finalmente, y la fórmula es una suma perfecta de la gradación alcanzada, "nothing remained before him but patience, grit, work and silence" (LP, 341). Todo un sistema dicotómico ilustra el diagnóstico esbozado de la enfermedad que padece Oliver, de su avidez de totalidad. En efecto, el universo que Santayana presenta es un universo dual, bifronte, cuyas polaridades (cuerpo/espíritu; cristiano/pagano; orden/caos; sueño/vigilia; realidad/ilusión) se alternan en una peculiar combinatoria, en un álgebra de los hechos tan precisa y fría como inquietante. Sin embargo, es tan grande la fuerza de gravedad de este universo de discurso o de este discurso de universales que nuestro héroe, atrapado en un dilema irresoluble, acaba sucumbiendo ahogado en una "atmósfera progresivamente enrarecida" (LP, 405) y "enmarañado en su conocimiento" (LP, 577).

Hasta aquí un análisis inevitablemente breve que se ha centrado en la novela de Santayana y se ha concentrado en el terreno del puritanismo como pretexto para extraer algunas claves importantes, que quizá puedan constituir una suma o síntesis selectiva de una obra filosófica tan vasta y singular como poco conocida. Con los elementos que han aparecido hasta el momento ya nos es posible extraer algún corolario.

Respecto a las figuras de nuestros dos personajes objeto de análisis, creador y creatura, podemos apreciar una vez más a través del espejo de su novela que Santayana, como su alter ego Oliver Alden, es un "*rara avis*", un espécimen extraño en la fauna humana y en las corrientes intelectuales al uso: es un extranjero, un exilado. Ambos, *autor y personaje, coinciden bajo el estigma de la errancia. Ambos tejen su red sobre el planeta, como para extraer de él su misterio, el alma del mundo, como para urdir una identidad más grande que ellos mismos.*

Sin embargo, sus odiseas personales, sus aventuras particulares, adquieren un diseño que los diferencia notablemente. Efectivamente, *Santayana es un viajero.* (véase

en el cap. 1.4: "Filosofía del viaje"). Su movimiento es el de una vacación, el de la celebración, el de la acción vaga, sin fines últimos ni rumbos fijos. Su función es la de observar y describir los avatares y circunstancias como un "huesped del mundo", sin reducirlos a perspectivas locales. Por el contrario, *Oliver es un peregrino*: su movimiento es el de la vocación, el de la acción orientada por una meta final y dirigida por un fatum atávico.

La distancia entre estas dos líneas divergentes, caminos hollados por un viajero y por un peregrino, tiene ulteriores consecuencias. Así, en este *programa sin programa que es su vida y su meditación sobre la vida*, Santayana muestra una tendencia a "añadir pasión a la necesidad" hasta el punto de que el propio conocimiento deviene pasión y las cosas adquieren un cierto "*feeling*" que nos las hace amistosas. Oliver, como contrapunto, hace de su vida un programa predeterminado, una empresa en la que invertir sus bienes -morales y materiales- con el fin de extraer una rentabilidad espiritual a sus operaciones terrenales. La tendencia de Oliver, desde esta óptica, es reducir los azares a una lógica sin fisuras, estricta, a la que, como vemos, acabará sucumbiendo, y en la que contará no tanto la pasión por el conocimiento como el conocimiento de las pasiones, a las que añadirá una necesidad implacable.

A partir de aquí, también, *las ontologías y los compromisos que de ellas se derivan serán sustancialmente distintos en Santayana y en el héroe por él creado*. En un mundo que reconoce como caótico, *Santayana propone construir su propio orden contingente, trazar el mapa para explorar el territorio, escribir la gramática del pensamiento*, partiendo de un escepticismo moderado y adoptando un talante irónico y desapegado. El compromiso de Oliver, en cambio, es de corte puritano, y en ese marco es imposible dar primacía al caos sobre el orden, a las tinieblas sobre la claridad. *Oliver no dibuja su propio orden, sino que se somete al orden preexistente de las cosas, y no tiene más opción que obedecer a los imperativos categóricos que le vienen impuestos como legado doctrinal*. Pero al igual que *el Quijote* es la caricatura de un tipo de caballero periclitado, Oliver acaba siendo la caricatura de un tipo de puritano que con él se extingue.

Puede resultar interesante constatar, desplazando un tanto el ángulo de nuestro enfoque, cómo el origen físico de Oliver es América, mientras que el de Santayana es Europa. Geográficamente, pues, no hay nada en principio que los una. Pero si avanzamos un paso más, veremos que tanto uno como otro hallan su patria común en ese espacio de vastedad, en esa cámara de vacío que es el mar. El mar, tan lleno de maravillas y de lecciones en palabras del propio Santayana, constituye el marco metafísico perfecto donde los antagonismos se evidencian, las contradicciones se transparentan, la lógica se transforma en mitológica, los problemas si no resueltos, al menos son disueltos, y las cosas adquieren su justa magnitud entre el todo y la nada, lo absoluto y lo relativo, el sonido y la furia.

En el texto examinado, y en la trayectoria real llevada a cabo por nuestro pensador, como ya apuntaba al comienzo de este trabajo, *el mar es pasaje, rito iniciático, templo desnudo de otras imágenes que no sean la propia desnudez, lugar donde se proyectan los sueños y al mismo tiempo se busca la clave de los sueños, el despertar de su hechizo.*

Oliver fue un puritano hasta el fin, pero no el final del puritanismo. El puritanismo sigue impregnando las formas de vida y de percepción cotidianas a las que no son ajenas instancias de decisión importantes, constituyendo ese caldo de cultivo que se ha dado en llamar "*sueño americano*" y que actualmente corre el riesgo de denominarse con toda legitimidad "*pesadilla americana*". Por vía negativa, la recomendación de Santayana en este sentido, y la opción de atenderla es nuestra, no puede ser más tajante:..."seguid durmiendo, si preferis los sueños a la comprensión de los sueños" (DL, 18).

## CONCLUSIONES: SANTAYANA EL INTERPRETE

Aquí se detiene la travesía filosófica iniciada por estas rutas del pensar. Estas rutas, y no otras, que han querido ir ofreciendo a su paso algunas breves semblanzas y tentativas, algunas a veces arriesgadas incursiones y excursiones, constelaciones de sentido y variaciones de estilo todas ellas alrededor del pensamiento de George Santayana. Este conjunto, este cuadro, no ha pretendido ofrecer sino algún matiz, algún modo de mirar diferente, si bien una mirada que obedece a una voluntad de apertura y de aventura a un tiempo, la misma con la que parte un explorador que espera regresar cargado de mensajes y de promesas. Esta mirada andariega -cautivada por los textos y pasajes que iba descubriendo-también ha sentido una especie de avidez a duras penas contenida hacia el camino que recorría. El pensamiento de Santayana es como un vasto continente del que poco a poco nos van llegando nuevas y más abundantes noticias, otras miradas, otros relatos, aunque todavía insuficientes. Considérense estas páginas, pues, como una guía de orientación filosófica en la medida de lo posible original de quien ha querido comprender y hacer comprender, explicar e interpretar, contar y dar cuenta, de cuanto ha visto en tan extraordinario continente. El ensayo, en suma, de una experiencia filosófica.

Pero, ¿qué mejor que acudir al testimonio del propio Santayana, como se ha venido haciendo, por lo demás, en estas páginas, para realizar un compendio de lo que ha significado este viaje *de profundis*? En efecto, la autocrítica al "sistema" de filosofía que se deriva de sus dos obras nucleares -Scepticism and Animal Faith y Realms of Being-, cuya laboriosa redacción le ocupó más de dieciseis años, la realiza el mismo Santayana en un "Repaso general" o síntesis retrospectiva. Y su sinceridad al término de lo que puede considerarse su *opera magna*, aun sin ser novedosa, no deja de asombrarnos. Así Santayana comienza admitiendo, sin tapujos, que su sistema, contra lo anunciado, no ha podido evitar ser "personal y novelero" e incluso, en las antípodas de su pretensión inicial, "metafísico". Es sin duda el precio que ha tenido que pagar

## CONCLUSIONES

---

para que su filosofía, sin ser nueva, fuera genuina, es decir, coherente con sus postulados y fiel a la *gramática especulativa* por la que deliberadamente optó. Dentro de esta gramática, y contra quienes contraponen su estilo como menoscabo para su filosofía, habrá que reconocer que Santayana constituiría un ejemplo claro del aforismo de Pascal según el cual "decir bien ya es pensar bien."

La metafísica de Santayana, sin embargo, mantiene una serie de rasgos tan *sui generis* que permite establecer diferencias marcadas con el resto de filosofías de corte metafísico. Así, admitiremos sin titubeos que es metafísica si pensamos, como aprecia el mismo Santayana, que tres de los cuatro reinos propuestos no son materiales y que dos de ellos no son existenciales. Pero no será metafísica en la medida en que todas las cosas inmatrimales son consideradas como productos o instancias ideales emergentes a partir del mundo físico. Y es en este especial sentido como afirmábamos que la ontología de Santayana se establecía como *excursus* o excursión a zonas de la realidad ya anunciadas por el suelo epistemológico. Pero tampoco su ontología debe confundirse con una descripción o fotografía del universo: no es, pues, una cosmología. Es más que ésta, puesto que permite albergar cuanto la lógica y la poesía podría concebir, y menos a la vez, puesto que no se pronuncia y se mantiene a la expectativa, confiado y pasivo, respecto a los datos que la ciencia proporciona. Pero allí donde la ciencia se detiene, prosigue la travesía Hermes, que se muestra irónico respecto de las limitaciones y torpezas humanas, aunque solidario a un tiempo con sus flaquezas e ingenuas tentativas.

Santayana es un buscador insatisfecho. Y su búsqueda no está exenta de *contradicciones*. No es difícil enumerar algunas de ellas al término de este trabajo. Así, Santayana muestra invariablemente, por temperamento o por convicción, y como una parte de lo que podríamos llamar su "educación sentimental", una actitud que le caracteriza como *escéptico apasionado*: una "ilusión desilusionada", una filosofía de ojos abiertos, una atemperada lucidez. Los suyos son *sueños despiertos*, aquellos que surgen de una *fe incrédula*, y que le conducen a una *aceptación rebelde*: a un "contemptu mundi" que se resuelve en determinados momentos como "fuga mundi".

De ahí, en parte, la identificación y etiquetado de su pensamiento, como conservador o como radical, por unos o por otros exégetas. De ahí también su postura escéptica, a veces llevada al extremo, que emerge de esa continua tensión o juego de fuerzas como un ejercicio de sinceridad, como una pretensión de claridad, y que le aboca hasta la subversión y denuncia de la razón común cuando esta deriva en superstición e idolatría. Esta forma de "idolatría" toda vez que de "egolatría" enmascara una asimetría de "dominaciones y potestades"; siguiendo el código del propio Santayana, por la que se atribuye a una entidad ficticia un poder del que carece e instaura una relación de subordinación respecto a tal poder. *Santayana ataca frontalmente el cuerpo de dogmas, auténticas tramas y trampas conceptuales, que subyacen a la razón emergente, que para él se despliega en lo que denomina "fases del progreso humano".* La estrategia que utiliza para ello no es casual o espontánea, sino que surge tras la elaboración de un programa metódico en el que se juega, intelectualmente, la propia vida, esto es, su cordura.

Así pues, *Santayana se opone a la vanidosa, y por lo demás vana, pretensión de que nuestro conocimiento es literal* (según las metáforas que lo convierten en un reflejo de la realidad, o en sus versiones como "imago mundi" o "imago Dei"). Frente a esta concepción reduccionista, Santayana se muestra absolutamente *iconoclasta* y en ese sentido su obra se puede leer en cierta clave como un acto de constante irreverencia o rebeldía hacia ese ídolo o falsa autoridad a la que no quiere someterse. Pero no se haría justicia a su obra si creyéramos que tiene su origen solamente como una reacción hacia una estructura que no le satisface, que obedece tan sólo a un efecto reactivo. Más allá de este momento o postura de deconstrucción y sospecha, de derribo, *su filosofía constituye un ejemplo valioso y extra-ordinario de construcción conceptual, de suma y síntesis de los grandes sistemas de pensamiento, mostrando un conocimiento y un respeto profundo hacia lo más granado del pasado, de la tradición, y una tremenda claridad hacia algunos de los temas y enfoques que iban a ocupar y a preocupar a los filósofos de ese futuro que ya es nuestro presente.*

Uno de los *leitmotiv* o recurrencia en toda la filosofía de Santayana es *la*



## CONCLUSIONES

---

*sospecha acerca de la ilusión de un pensamiento "diáfananamente cognoscitivo" y su corrección mediante el carácter simbólico de lo dado.* Aquí, como en todo proceso hermenéutico, el símbolo da que pensar. Pues, entre otras cosas, tal discernimiento devuelve el pensamiento a su justo lugar, sin arrogarle otro papel que el que le corresponde, el de mapa para la acción o el de gramática para llevar a cabo posibles lecturas de la existencia, para poner en marcha esa maquinaria de combinaciones, operaciones y dispositivos que permiten reconstruir y recrear realidades no por virtuales menos verosímiles.

En un sentido, la filosofía de Santayana muestra su lado sobrio y sus renunciadas, su vocación humilde y desprendida, al arrojar por la borda el pesado lastre de nuestra desmesurada avidéz racional. En otro, no puede ser más arrogante al dejar la puerta abierta a las demandas de la pasión, esos apremios que nos dan paso a un mundo "dado", esas urgencias que tienen sus propias razones aunque la misma razón no las reconozca como suyas. Sea como fuere, la filosofía de Santayana no parece reflejar, al menos de manera tan acentuada, ese "horror al vacío" característico de aquellos otros sistemas o movimientos que jalonan la Gran Cadena del Ser. Más bien se tiene la impresión de que *el universo de discurso de Santayana aparece continuamente atravesado por una especie de "atracción por el abismo", una tendencia a trasgredir los límites del conocimiento, un deseo de fundar nuevos y diferentes espacios de consciencia, un ansia de infinito.* Se dice que los escritos de Santayana evocan una atmósfera a veces extraña, casi irreal, como de ensueño, pero tremendamente sugerente. La misma sensación se tiene cuando uno penetra y se sumerge en otros medios diferentes a los cotidianos, en los que es necesario habituarse a otras densidades, a otros ritmos, a otras proporciones y percepciones. Esta sensación poco usual que requiere del lector un esfuerzo adicional de adaptación es el precio mínimo que hay que pagar para mudar lo extraño en familiar, en próximo, para apropiarnos de aquello que el símbolo nos ha dado a pensar. De la obra de Santayana se extrae, además, la impresión de una tensa calma, un cierto desasosiego impregnado de serenidad, una contemplación en medio de la acción. También hay quien ha observado, junto con los elementos o el aire de extrañeza, un sentimiento de familiaridad, incluso

## CONCLUSIONES

una sensación de *dejá vu*, tras la lectura de sus textos. Y es que las especulaciones de Santayana, regidas por indagaciones paradójicas más que lógicas o tecnológicas, suman a un tiempo tales antagonismos. *La novedad de su filosofía, más antigua que nueva al decir del propio Santayana, no reside tanto en una diferencia de temas u objetos de reflexión, sino en un cambio de enfoque y de perspectiva, en un desplazamiento y deriva categorial, un giro distinto en el gradiente, una recomposición de las piezas del caleidoscopio. Quizá la novedad de su filosofía quede cifrada precisamente en su ausencia de preocupación gratuita por lo novedoso, por el fenómeno de lo novum, un fenómeno tecno-científico reciente de cuya hybris o arrogancia insaciable la esfera de la filosofía no siempre se ha podido sustraer. Esa misma ausencia, ese "candor y coraje" frente al poder de lo nuevo, en el caso de Santayana, es lo que hace de él un extemporáneo, un caso "raro", y lo que en buena medida ha permitido también traer a presencia otros modos de pensamiento, otras vidas de la metáfora.*

Desde ese otro orden discursivo se ha optado aquí por una gramática determinada, por unos registros o modos de pensamiento particulares, huyendo de toda explicación definitiva o conceptualización cerrada, a fin de ganar una comprensión más amplia. Quizá hayamos renunciado a una sistematicidad excesiva a cambio de señalar algunas aperturas o sendas críticas, nuevos interrogantes con los que repensar expedientes filosóficos que podían darse por zanjados. De la misma manera, si nuestro estudio ha sido demasiado *descriptivo*, ello obedece también al deseo de compensar un análisis meramente *prescriptivo* o un enfoque restringido, aun a riesgo de dejar vía libre a una dimensión que no se somete fácilmente al rigor y al trabajo del concepto.

Precisamente ese *ir a la zaga de la dimensión simbólica*, en la que las metáforas en toda su positividad no juegan un papel menor, es lo que nos ha permitido ir enhebrando el hilo del discurso filosófico de Santayana, que ahora recapitulamos sucintamente.

El capítulo inicial, la narración de una vida, de un sujeto que reflexivamente se piensa a sí mismo, interrogándose, en el marco de su propia obra, ya nos ha abierto

de entrada a todo un arco hermenéutico de temas e intereses, mostrando la *profunda imbricación entre la vida de una obra y la obra de una vida*. Esta semblanza, que hemos creído necesaria para un autor poco conocido como Santayana, pone énfasis en la *relevancia ontológica del nomadismo como signo o clave bajo el cual hemos querido explicar más su filosofía para comprenderla mejor*. Los aspectos críticos de Santayana y hacia Santayana sitúan a su obra, además, en las coordenadas de tiempos, personas y lugares que le corresponden, insertando de paso el texto o discurso en el con-texto. Este arco abierto aquí se cerrará en un círculo hermenéutico con la interpretación, en la síntesis final de este estudio, de otra (la misma) vida que representa el final de una saga, "el último puritano". A través de esta amplia *cartografía de la palabra y del pensamiento* que es la obra de Santayana, éste, en tanto que autor, se deja interrogar y relatar, en esta ocasión, por su propio personaje. Pero este círculo permanece abierto al permitir su entrada al lector, invitándole a crear y a recrear, con su lectura, otro mundo com-posible. A tal solicitud ha querido dar respuesta, al final de este trabajo, nuestro ejercicio de síntesis.

Tras esta semblanza, nuestra exposición se retoma considerando lo que hemos denominado "tentativas" o tientos racionales en Santayana. Dentro de estos primeros pero necesarios merodeos, y como preámbulo a lo que quedará plasmado en su obra nuclear, ofrecemos una lectura sesgada o interesada del quinteto The Life of Reason a partir sobre todo de algunos de sus nudos semánticos en los que nos fijamos especialmente. Estos nos sirven de avance a problemas y aspectos que van a encontrar su desarrollo natural en su epistemología y en su ontología. Situándonos en el contexto de la época, hemos declarado la postura realista de Santayana mediante las pruebas que aporta en favor del realismo. *Santayana mantiene la tesis de un conocimiento no presentativo, sino representativo de la realidad. En sus propios términos esto significa conocimiento simbólico frente a conocimiento literal*. Este último consideraría las cosas como un "en sí" de naturaleza neutra e incolora, como un espejo pasivo del que la mente sería un reflejo. Santayana, en cambio, afirma que las cosas, en cuanto conocidas, adquieren inevitablemente un "color humano", lo que no significa la constitución del objeto por la mente, sino la transformación de aquél por ésta.

## CONCLUSIONES

---

El desarrollo de esta concepción, que en este trabajo encuentra su exposición en el capítulo siguiente dedicado a las "incurSIONES epistemológicas" de Santayana, tiene lugar mediante una apelación al escepticismo absoluto, y acudiendo a la "epojé". La "epojé" aquí deja de ser una "operación fantástica", y se convierte en una estrategia para acceder a lo real mediante el recurso al lenguaje y a la *dimensión simbólica*. Desde la duda metódica, Santayana se pregunta sobre las razones para la existencia de este mundo y no encuentra ninguna. Pero la no existencia de lo dado no quiere decir que no exista nada. Y aquí, y aunque sólo sea por reducción, el escéptico no tendrá más remedio que rendirse ante la evidencia de lo no-dado, compelido por una razón instintiva o fe animal. A partir de ahora, y en el estadio de regreso o vuelta a la convención, el escéptico tendrá que inventariar todo un catálogo de creencias mínimas para el conocimiento. *La fórmula alcanzada por Santayana aquí respecto del conocimiento concebido como "fe mediada por símbolos" encontraría, para nosotros, su equivalencia ontológica en la comprensión del ser como "ser interpretado"*.

Establecida en estos términos, *la filosofía de Santayana no es tanto una teoría del conocimiento como una crítica del mismo*, reflejada, más que con un aparato analítico, con el apoyo de la propia experiencia. Y su ontología, que queda descrita en el siguiente capítulo de nuestro estudio como "mapa de la realidad", en tanto que prolongación de la línea o recorrido epistemológico, no hace más que delimitar y poner cerco al terreno de lo real ganado en su anterior investigación, tanto por la vertiente de la fe animal, como por la vertiente del discurso imaginativo. En el marco así propuesto, hemos puesto énfasis nuevamente en las energías de la interpretación. *La comprensión ontológica queda pendiente así de la interpretación hermenéutica*, que irá haciendo aparecer aspectos del ser, pero siempre parciales. Desde aquí reconocemos la elección de un modo de vida y de conocimiento que, contando con la razón, va más allá de ella en la medida en que permite un contacto con la realidad más poético (simbólico) que estrictamente epistémico. Y es que *no es posible inventariar exhaustivamente la realidad, pues ésta siempre está sometida a una cierta opacidad semántica*. Pero el pensar poético o metafórico de Santayana no es un pensar irreflexivo, sino un pensar narrativo, que constituye una fuente de información

## CONCLUSIONES

---

pertinente sobre la realidad y nuestro conocimiento de la misma. El pensar poético-narrativo, que no es del todo especulativo en su sentido más técnico o logicista, es en cambio una sollicitación continua del concepto, un "pensar otro", un "pensar distante" o "pensar desasido". Sin embargo, por otra parte, la elección exclusiva de este modo de vida dejaría a Santayana, literalmente, "suspendido" o "colgado" sobre la existencia, por lo que también acompaña a esta vía, como medio de anclaje, de la imprescindible fe animal, esto es, del reconocimiento de la materia como fuente y origen de toda potencialidad, de toda capacidad de transformación y creación. *La interpretación idealista de la filosofía de Santayana se da de bruces con su radical materialismo. Pero el realismo de Santayana no se agota en el reconocimiento reductivista de la materia como única realidad.* Otros órdenes enriquecen esta perspectiva, sirviendo como categorías auxiliares y concomitantes con las que interpretar el campo de lo material en su continuo devenir y dinamismo, y con las que compensar la *asimetría del conocimiento respecto de la realidad*. Esta carencia de isomorfismo o correspondencia unívoca entre las palabras y las cosas, el lenguaje y el mundo, el conocimiento y la realidad, alcanza toda su positividad en Santayana al quedar resuelta en plurivocidad o en multiplicidad semántica. La estructura inicial del sentido común ha ido desplazándose e invirtiéndose por medio de las esencias (que en el universo de discurso encierra todo el campo de lo real). La ruptura de un modelo ha servido para generar otro. Pero el nuevo paradigma o ámbito ha sido *escogido*, hasta donde cabe, *deliberadamente*, y no impuesto por "el sueño dogmático de la razón", con lo que tampoco escapa a un cierto compromiso ontológico. En esa medida, podemos decir que ha contribuido a mostrar que de alguna forma, a pesar de todo, y aun admitiendo toda sus miserias, la libertad y la dignidad humana, son posibles.

Nuestro hilo de Ariadna ha quedado así trazado, dando muestra de una filosofía sugerente en su exposición y arriesgada en sus propuestas. Otros, sin duda, podrán abordar y cuestionar el proyecto filosófico de Santayana con estilos diferentes y desde ángulos distintos. Ojalá estas páginas sirvan para que ello sea posible. Somos conscientes de que se han quedado muchas cosas en el tintero, pero su exposición quizá deba ser objeto de "otro" trabajo complementario y diferente que quizá llegue

## CONCLUSIONES

a tomar forma en su momento. Aquí hemos intentado ordenar un universo filosófico valioso añadiéndole, según la lección aprendida de Santayana, "pasión a la necesidad". Nuestra interpretación o lectura personal, hasta donde conocemos, y sin habernos apartado de la letra de Santayana, ha sido original en ciertos aspectos, pero no quiere ser la única. Al menos, creemos que ha cumplido con *el propósito inicial marcado: repensar la obra de Santayana a partir de una cierta lectura "inteligente" (intus-legere), no porque de suyo ésta no lo fuera, sino porque, más bien al contrario, siendo toda ella sustantiva y suscitadora de interrogantes, requiere, para saberse viva y atendida, otras inteligibilidades, otras legibilidades, otras formas de pensar-leer.*

Al término de este ensayo no podemos dejar de admitir que desde el principio nos hemos sentido cautivados, en su más amplia acepción, por la obra de Santayana. Hemos sentido, por una parte, la misma *fascinación* que tantos otros lectores o estudiosos han mostrado por su prosa brillante y por su sabia ironía, pero por otra parte, hemos sido conscientemente cautivos o raptados por el lazo de sus especulaciones filosóficas. Desde el principio, y aun reconociendo las debilidades e inconsistencias que su ambiciosa empresa mostraba, *hemos sido partícipes de la tarea crítica de Santayana contra esa especie de amnesia lógica, o desmemoria del logos, que pretende dar por superada la razón a base de ignorarla.* Es cierto que Santayana fue un crítico virulento de los desmanes de la razón, de esos monstruos o "ídola" que sus sueños generan, de esos "pasos en falso" a que da lugar en la filosofía, pero no es menos cierto que *su escepticismo fue el de un racionalista lúcido y apasionado*, que mientras ironizaba acerca de las insuficiencias, limitaciones y miserias de la razón, no dejaba de reconocer que ese mismo ejercicio de tremenda libertad y hasta de irreverencia especulativa tenía lugar gracias precisamente al cultivo de la racionalidad. La comparación de Santayana con un "Don Quijote cuerdo" no es, desde este punto de vista, en absoluto ociosa. *Tras dedicar toda su vida a la filosofía, Santayana se podía permitir el lujo de ironizar sobre la misma.* La ironía para Santayana, más allá de su significado lúdico, no es sino *una forma de compromiso crítico con la realidad*, una manera de cuestionar abiertamente la legalidad de los dogmas conceptuales y de las trampas de la razón. La ironía, considerada como una estrategia vehicular,

## CONCLUSIONES

---

nuevamente nos devuelve al lado interpretativo de su filosofía. En manos de un estilista como Santayana, que es un huésped privilegiado en la casa del lenguaje, *la ironía llega a alcanzar un rango valioso para ocuparse y preocuparse de lo real desde una racionalidad apasionada, llevada hasta sus límites*. Aquí el texto muestra toda su ambigüedad en tanto que velador y revelador a un tiempo de realidades posibles. Pero esta misma ambigüedad se erige en desafío, pues de ella se desprende *una invitación* continua, casi una urgencia, dirigida al lector *para modificar la realidad* a partir de la capacidad de ésta para ser interpretada. Todo ello, en definitiva, no sino una manera radicalmente racional de apostar por la libertad. *Quizá estas páginas no sean más que un remedo de esa apuesta ambiciosa por una libertad racional o por una racionalidad responsable y sin ataduras*, de las que la filosofía de Santayana sería un buen exponente.

Esta apuesta, que Santayana supo materializar admirablemente a través de su extensa obra, expresaría la necesidad de interpretar y reinterpretar el mundo, de recuperar el logos. En la medida de lo posible, y como respuesta positiva a ese reto, este estudio pretende recoger el testigo filosófico de Santayana y ofrecerlo para que el lector o pensador de fondo a su vez se apropie de él y lo haga suyo. Confiamos con Santayana en que esta marcha o promoción especulativa, gestada en soledad, pueda ser algún día compartida en sociedad, transformando el soliloquio en diálogo o en conversación. Por lo demás, estas páginas encuentran toda su justificación aunque sólo sirvan para rescatar de un olvido inmerecido a un autor que tan bien supo cumplir con el oficio de "pastor de sus pensamientos" (RB, xv-xvi). En ese caso, y si se cumple nuestro propósito, este punto final con el que cerramos el círculo de nuestras especulaciones no sería más que un punto de partida o una nueva apertura, y nuestro ensayo no sería (y aquí queremos que la metáfora cierre el juego) mas que un *prologo*.

## ANEXO I. HERMES EL INTERPRETE<sup>1</sup>

El texto que sigue es una versión al castellano del último de los soliloquios que Santayana incluyó en su obra Soliloquies in England and Later Soliloquies. Esta obra es una más de las que permanece sin traducir a nuestro idioma. En ella, y a través de los 55 pequeños ensayos que la componen, Santayana ofrece un peculiar y variado repaso a algunas de las constantes que recorren su dilatada producción hasta el momento. Publicado en 1922, esta obra se anticipa al mismo tiempo en un año a la edición de Scepticism and Animal Faith, prelujiando de esa manera los temas y motivos más característicos a los que este título daría lugar.

La elección de esta pieza para incluirla en este anexo es deliberada. Obedece, al menos, a una doble intención. Aquí convergen dos de los temas que formaron una parte importante del catálogo o inventario de motivos que inspiraron la especulación de Santayana de manera privilegiada y que ha guiado nuestro itinerario por su tipología del conocimiento (figuras) y por su topología de la realidad (dominios o ámbitos).

En primer lugar, *en Hermes, dios escogido y entronizado por Santayana como patrón para su filosofía, encontramos la genealogía de la palabra y del discurso hermenéutico*, en cuyo acento nuestras páginas han querido fijarse especialmente.

En segundo lugar, *Hermes representa también al dios viajero, el dios que recorre lugares dando noticias y enviando mensajes entre distintas zonas o estratos de la realidad*. Hermes es el dios más apropiado, pues, para una "filosofía del viaje", como la que Santayana hizo suya. Al mismo tiempo, Hermes es el dios que, con su acción y con su dicción, signa y designa la realidad. Su discurso se vierte y convierte

---

<sup>1</sup> Traducción del artículo de Santayana "Hermes the Interpreter." London Mercury, 28 (Febrero 1922), 374-377. Reimpresión como soliloquio n. 55 en Soliloquies in England and Later Soliloquies (SE), 1922, 259-264.



en decurso, en devenir, en tránsito. Hermes codifica y decodifica, reduce y traduce: interpreta cuanto cae en su campo de acción. Sus amistades con Maya son una aportación original de Santayana, un guiño o licencia hacia su simpatía oriental, y una pequeña broma irónica no exenta de significado. Puesto que Maya es la diosa que viste e inviste a la realidad con sus velos de la apariencia. Y las palabras no son sino otro modo de encubrir o descubrir la realidad, de velarla y desvelarla: algo en lo que Santayana no cesó de insistir a partir de sus reflexiones sobre la dimensión y la remisión simbólica del conocimiento.

En un artículo titulado precisamente "Hermes the Interpreter", en el que se distingue entre las figuras y connotaciones del peregrino ("Pilgrim") frente a la del viajero ("Traveler") aplicadas a Santayana, Hermann J. Saatkamp, Jr. le atribuye finalmente el apelativo de viajero, con el siguiente argumento: "The festive, interpretive traveler is well represented in Santayana's chosen god: Hermes the Interpreter." Saatkamp concluye así su recurso a Hermes:

Hermes the Interpreter is at home in the world of discourse -unraveling, decoding, and interpreting one perspective for another. Likewise, Santayana approaches philosophy as reflective discourse, understanding and interpreting many perspectives in the dialect of his own ontology without endorsing those perspectives- a traveler with a home dialect.<sup>2</sup>

El texto de Santayana es el siguiente:

"Un viajero siempre debiera ser devoto de Hermes y yo siempre lo amé por encima de los otros dioses debido a esa encantadora unión que en él se encuentra de

---

<sup>2</sup> SAATKAMP, H. J. Jr.: "Hermes the Interpreter". Overheard in Seville. Bulletin of the Santayana Society, n. 3 (1985), 27. Saatkamp discute en este artículo otro de Paul G. Kuntz publicado en el mismo ejemplar en el que defiende "Categories and Orders on Santayana's Christian Neo-Platonism", 9-21. Para completar este comentario, podemos acudir al propio Santayana en su repaso general a los reinos del ser: "I like theories and arguments when they are spontaneous and not used to refute one another; but they come to me as refinements or excursions." A lo que añade: "I should prefer that something of me should subsist anonymously buried in the public mind, than that my name should remain attached for a few years to some technical curiosity." (RB, 827-828)

juventud y experiencia, diligencia y prudencia, modestia y risa, y de una lengua dispuesta y un buen corazón. En él los primeros amagos de burla dan paso de inmediato a la cortesía y la entrega. El es el Fíguro alado del Olimpo, deseando darse a otros en dificultades para pretender servirlos, pero en realidad más sabio y más feliz que cualquiera de ellos. Hay en él una cierta picardía, y el hábito de hacer guiños ante el engaño. Tiene un gran don de disertación, y su abundante elocuencia, siempre indiscutible en la forma y en el tema, no abraza la verdad tan estrechamente como las personas piadosas podrían esperar de un dios que, como dicen con sagacidad, no puede tener motivo alguno para mentir. Pero los dioses no necesitan motivos. Las mentiras de Hermes son burlas; representan las cosas como podrían haber sido, y sirven para mostrar qué extraño accidente es la verdad. El reproche que Virgilio dirigió a su Juno, "¿Tal malignidad en mentes celestiales?", nunca podría aplicarse a esta afable divinidad, quien, si es bribón (lo que yo no admito), es un bribón desinteresado. El no ha dado prendas a la fortuna, no es un propietario, no está comprometido contra su voluntad con ninguna causa. Homero nos cuenta que Hermes fue un ladrón; pero la belleza de la mitología reside en que cada poeta puede readaptarla de acuerdo a su propia percepción y sentido de la propiedad; como, de hecho, también hacen nuestros solemnes teólogos, aunque pretenden que su teología es una ciencia, y no están lo bastante despiertos para notar el impulso dramático, soñador, que les conduce a construirla. Ahora bien, en mi visión, el hurto de Hermes, y el hecho de que fue el patrón de ladrones, mercaderes, retóricos y mentirosos, lejos de ser indignos de su naturaleza divina, son una expresión soberbia y humorística de ella. El no robó el ganado de Apolo para su provecho. Al mismo Apolo -un joven dios de lo más exquisito- le importaban un bledo su ganado y su empleo rústico. Al adoptarlo estaba haciendo un amable favor a un amigo, o tenía un proyecto de amor solitario, o una apuesta entre manos, o tan solo deseaba por el momento ser idílico. Fue un agradable "scherzo" (tras el "andante" que interpretó en los cielos, en su capacidad de dios-sol e inspirador de todos los profetas) a fin de reclinarsse gentilmente aquí sobre su cayado de pastor, o para yacer bajo una arboleda en alguna mullida ladera, en medio de su ganado mientras pacía, y a fin de tener a las pobres furtivas dríades hechizadas con las maravillas operísticas de su canto. Al robar aquellos bueyes, Hermes, que era un niño

muy pequeño entonces, simplemente quería ridiculizar esos amaneramientos de su hermano mayor de larga cabellera, y a Apolo, en verdad un artista inspirado y no un pedante, e invulnerable como Hermes en su libertad de dios, no le importó para nada la broma pesada, ni tampoco el ridículo, sino que fue el primero en unirse a la risa.

Cuando Hermes consiente en ser el patrón de los ladrones y prestamistas es en el mismo espíritu. De pie, con la bolsa en la mano, en su pequeño altar sobre sus guaridas, sonrío como para recordarles que todos son desechos que los mortales pueden arrebatarse entre sí mediante el robo o el negocio, y que el propósito de todos sus viajes, y ferias, y asaltos en los caminos es una fruslería, como la que utilizan los sucios niños que juegan en la calle como cuenta en sus juegos. Pero Hermes no se impacienta siquiera con los golfillos, con sus gritos y sus peleas estridentes. Se ríe de sus muecas; sus burlas no le parecen más vacías que la de sus mayores; no se ofende de sus harapos, sino que les envía sueño cuando se tumban amontonados bajo alguna arcada o se tienden al sol en las escaleras del templo. El preside no menos benignamente sobre las cocinas de los ladrones y sobre los astilleros y las casas de comercio; no es que le importe para nada quien obtiene provecho o quien recoge el tesoro, sino que la astucia y el tráfico de los negocios le resultan deliciosos en sí mismos. Le gusta resaltar la pasión y brillar entre la vida más sórdida, y el confuso estruendo de la civilización le es grato a sus sentidos, como un dulce vapor que se eleva desde el sacrificio de la tarde.

Su temperamento admirable y maestría de alma en ningún sitio aparecen con mayor claridad que en su amorío con la bella Maya. Se habla mal de ella, pero él la tiene en muy alta estima, y es profundamente feliz con su amor. Es una relación secreta, aunque todo el mundo ha oído hablar de ella; pero la ninfa es un misterio; de hecho, aunque todos la hayan visto una y otra vez, nadie supo en ese momento que se trataba de ella. Tan solo Hermes la reconoce y la ama en su propia persona, y la llama por su nombre; pero en privado. A veces, con esa indiscreción y exceso de familiaridad que los jóvenes se permiten en sus copas, sus hermanos le preguntan donde se cita con ella; y él tan sólo sonrío un poco y guarda silencio. Se dice que es

un ser salvaje, intratable, con un tanto de ménade y otro de arpía; una joven extraviada siempre apareciendo y desapareciendo, sin razón alguna, y con su ánimo caprichoso, a la vez agotador y tedioso. Cabeza hueca y demasiado alegre, opinan algunos de ella. Pero otros entienden que es de constitución melancólica y está muy trastornada. Dicen que sienta sola con frecuencia, apenas distinguible entre los claroscuros que motean el bosque, o junto al mar, desplegando su cabello al viento y gimiendo; y entonces Hermes vuela hacia ella y la conforta, porque ella es una exilada en todas partes y él se encuentra en casa en todas partes. Se rumorea que en el Este ella ha ocupado una gran posición, y que ha sido la Reina del Universo; pero en Europa no tiene un estatus metafísico definido, y no se sabe si es realmente una diosa, dueña de sí misma, o es tan sólo un hada o un fantasma al servicio de otros; y no posee en lugar alguno templo ni rústico santuario ni oráculo respetable. Es más, ha asustado de modo inexpresable al virtuoso, que tanto piensa en la genealogía, al decir, según se cuenta, que no tiene ni idea de quién es el padre de sus hijos. Hermes se ríe alegremente de ésto, llamándolo una de sus inocentes salidas, en las que ella se complace, simplemente porque se le ocurren, y porque le gusta mostrar su independencia y mofarse de los sobrios censores de este mundo. El está perfectamente seguro de que ella no ha tenido otro pretendiente más que él mismo, ni soñaría aceptar ningún otro. Incluso con él, siempre vuelve a sus obstinados rechazos y negativas y le llama de todo; pero cuando la chispa está ardiendo con la mayor cólera, él sólo tiene que mirarla fijamente y rodearla gentilmente con su brazo, y basta decir "No seas tonta", para que ella se ablande instantaneamente y confiese que todo era de mentiras, pero que no lo pudo evitar. Entonces es maravilloso lo razonable que se vuelve, lo perfectamente franca y confiable, de manera que ninguna compañía podría ser más profundamente deliciosa. En brazos de él, entonces, es ligera como una pluma. La verdad es que solamente vive para él; en realidad no tiene hijos, tan sólo hermanas pequeñas que están más o menos enamoradas de él y él de ellas; y a lo largo de su vida duerme en ausencia de él. En todos esos extraños quehaceres y vagabundeos que se cuentan de ella, tan sólo camina en sueños. La proximidad de Hermes la despierta y le presta vida - la única vida de que dispone. Su auténtico nombre es Ilusión; y es muy característico de él, tan rico en piedad, alegría y sagacidad haber elegido a esta pobre criatura, Ilusión, como su

amor.

Hermes es el gran intérprete, el maestro de los enigmas. No lo honraría por su destreza en los enigmas, si pensara que los inventaba sin motivo alguno, porque le gustaba enredarse con ellos, o reducir a otras personas a una estúpida perplejidad sin causa. Odio los enigmas, y si pensara que Hermes fue el inspirador de esas personas odiosas que siempre están preguntando adivinanzas y haciendo juegos de palabras renunciaría a él por completo, rompería su estatua, volvería su retrato contra la pared y me dedicaría exclusivamente al culto de alguna deidad silvestre, toda silencio y pura luz. Pero estoy seguro de que Hermes ama los enigmas sólo porque para él no son enigmas; nunca queda atrapado en el enredo, y se ríe de ver cuan innecesariamente los pobres mortales obstinados se engañan, siguiendo deliberadamente cualquier rastro desviado una vez están allí por casualidad, e ignorando siempre lo obvio. El les da bajo mano cuantas pistas puede para romper el hechizo de su ceguera; pero están tan atados a sus falsas preconcepciones que no le entienden, y se quedan sólo más perplejos. A veces, sin embargo, captan la pista, su ingenio se aviva, sus pensamientos prenden, y el discernimiento, resolviendo cada enigma fútil, armoniza los acordes discordantes de la mente.

El báculo de Hermes tiene serpientes a su alrededor, pero está coronado con alas, para que al tocarlo, la picadura y la espiral de la preocupación puedan desaparecer y para que podamos quedar liberados de la torpeza y del pesado encantamiento, y podamos percibir, como lo hacen los dioses, lo estúpidos que somos. Todos esos misterios que nos nublan no son misterios en realidad; son la lengua materna de la naturaleza. Los rústicos, y también los filósofos, creen que cualquier idioma, excepto el suyo, es un galimatías; se compadecen del extranjero que tan solo puede hablar un idioma ininteligible, y están seguros de que éste se condenará a menos que la verdad le sea predicada con prontitud en boca de algún misionero impertinente procedentes de su propio país. Ellos incluso discuten con la naturaleza, intentando convencerla de que no puede moverse, o no puede pensar, o no puede tener más dimensiones que aquellas que alcanzan a entender. ¿Qué no daríamos por un toque de



la varita sanadora de Hermes el Intérprete, qué por poder entender el lenguaje de los pájaros y las estrellas, y riéndonos primero de lo que nos dicen, por poder ver nuestra propia imágen en el espejo del infinito, y reinos de nosotros? He aquí un dios amable, humano aunque sobrehumano, amistoso aunque inviolado, que no predica, que no amenaza, que no impone órdenes nuevas, absurdas, oscuras a nuestras almas perpeljas, sino que desentraña, que alivia, que nos muestra la inocencia de las cosas que odiábamos y la claridad de las cosas que desaprobábamos o negábamos. El hace de intérprete nuestro ante los dioses, y éstos nos aceptan; él hace de intérprete entre nosotros y percibimos que el extranjero, también él, hablaba un idioma llano: feliz él si era sabio en su propia lengua. Tan sólo le está reservado al divino heraldo captar el significado de todo, sin reducir su alegre voz a ningún dialecto de los mortales. El se burla de nuestros tartamudeos y los perdona; y cuando decimos algo acertado, y conseguimos una meta que, por peregrina que sea, nos habíamos propuesto, él la aplaude y se goza enormemente de nuestro pequeño logro; pues éste está inspirado por él y es semejante a los suyos. Pueda él ser mi guía: y no sólo en este mundo, donde el camino frente a mi parece descender suavemente, de modo muy directo y claro, hacia un mar sereno; sino reciba mi espíritu en las fronteras de la eternidad, reconciliándolo, por su graciosa acogida, con lo que había sido su destino. Pues él también es el amigo de las sombras, y hace la mayor interpretación de todas, la de la vida a la verdad, traduciendo las palabras veloces del tiempo al idioma pintado de la eternidad. Eso es para los muertos; pero para los hombres vivos, cuyos pies deben moverse hacia adelante, mientras sus ojos tan sólo ven hacia atrás, él hace de intérprete del pasado al futuro, para su guía y honra. A menudo, también, lleva nuevas a su padre y hermanos en el Olimpo en relación con cualquier cosa bella o gozosa que se hace en la tierra, para que no lleguen a despreciarla o a olvidarse de ella. En ese justo inventario y crónica de la felicidad, que se recuerde mi amor por él."

## ANEXO II. GLOSARIO DE TERMINOS

### \* ACCION

- "Action posits a field existing substantially for science to describe." (RB-RM, 201)
- "I can acknowledge the existence of other moral centres in the world which I posit, but only if these centres are agencies, earthly or celestial, at work in my field of action, and dynamically connected with my own existence." (RB-RM, 213-214)
- "There is concomitant contemplation in the midst of action whenever action is masterly" (RB-RE, 9)

### \* ALMA

- "Finally, in the notion of souls there is a projection of mental discourse: this, when it really exists in animals, is a mode of spirits." (SAF, 220)
- (...) "that the soul was material, was once taken for granted both in India and in Greece. On the other hand, the Platonic and Christian tradition has come to identify the soul with a bodiless spirit, a sort of angel, at first neglecting and afterwards denying the biological functions which were the primitive essences of the soul; until in modern times the soul has been discarded altogether and its place taken by consciousness, something which in reality is the last and most highly conditioned of the works of a natural soul." (RB-RM, 329)
- "A soul is but the last bubble of a long fermentation in the world" (LR-RR, 159)
- "The same thing that looked at from the outside or biologically is called the psyche, looked at morally from within is called the soul. This change of aspect so transforms the object that it might be mistaken for two separate things, one a kind of physical organization and the other a pure spirit. (...) A psyche, when spirit awakes in it, is turned into a soul." (RB-RS, 570)

### \* APARIENCIA

- "...the obvious is only the apparent; and this in both senses of this ambiguous word. The datum is apparent in the sense of being self-evident and luminous; and it is apparent also in the sense of merely appearing and being unsubstantial." (SAF, 43)

## GLOSARIO DE TERMINOS

---

- "Our love of appearances -and science, like sense, can yield only appearances- should be somewhat light, like the appearances themselves. They may be charming and may fulfil their function perfectly, like lady-loves of an hour, to be embraced with pleasure but not with passion and dismissed with thanks but not with tears." (AMS, 587).

- "Appearance is essentially an adaptation of facts to the scale and faculty of the observer." (RB, xii)

- "The function of mind is rather to increase the wealth of the universe in the spiritual dimension, by adding appearance to substance and passion to necessity, and by creating all those private perspectives, and those emotions of wonder, adventure, curiosity, and laughter which omniscience would exclude." (RB-xiii)

### \* CAUSA

- "Life and spirit are not the cause of order in the world but its result." (DP,9)

- "When we pass to the third maxim, that everything has a cause, the balance between necessity and truth is reversed. (...) In search of necessity we might correct the statement and say that every effect has a cause; but this truism would leave us to consider whether every event is actually an effect." (RB-RT, 412)

- "There was no contradiction in joining together a scepticism which was not a dogmatic negation of anything and an animal faith which avowedly was a mere assumption in action and description. Yet such oscillation, if it was to be justified and rendered coherent, still demanded some understanding of two further points: what, starting from immediate experience, was the causa cognoscendi of the natural world; and what, starting from the natural world, was the causa fiendi of immediate experience?" (GC, 17)

### \* CIENCIA

- "Science and philosophy cast a net of words into the sea of being, happy in the end if they draw anything out besides the net itself, with some holes in it." (OS, 122)

- "Science is a bridge touching experience at both ends, over which practical thought may travel from act to act, from perception to perception." (LR-RR, 130)

- "If science deserves respect, it is not for being oracular but for being useful and delightful, as seeing is." ( LR-RS, 35)



**\* CONCIENCIA**

- "I am constrained merely to register as a brute fact the emergence of consciousness in animal bodies." (GC, 17)
- "The true conscience is rather an integrated natural will, chastened by clear knowledge of what it pursues and may attain." (LR-RS, 261)
- "Religions are the great fairy-tales of the conscience". (GC, 8)
- "One of the inspirations of man is his conscience; but if you give this inspiration free rein, it may end by persuading you that it is murder to boil an egg." (DP, 227)

**\* CONOCIMIENTO**

- "Knowledge of what is possible is the beginning of happiness." (LR-RSO, 67)
- "My materialism indeed corroborates and justifies my analysis of knowledge, that it is faith mediated by symbols." (AMS, 504).
- "What renders knowledge true is the fidelity to the object, but in the conduct and fancy of an animal this fidelity can be only roughly summary, dramatic." (RB, xii)
- "The paradox of knowing the absent is posited in the past tenses of the verb; it is the paradox of knowledge itself, since intuition of essences is not properly called knowledge" (SAF, 154).
- (...) "and animal faith, when it describes in suitable symbols (of which a dialectical system may be one) the objects encountered in action, is what I call knowledge." (RB-RE, 4)
- (...) "what we call our knowledge is really only a string of miserable phrases and small points, supported by the rash conviction that behind them lies a great truth, a familiar friendly reality from which we are never far and about which we are never wrong." (RB-RE, 74)

**\* CONTEMPLACION**

- "And it is only in contemplative moments that life is truly vital, when routine gives place to intuition, and experience is synthesized and brought before the spirit in its sweep and truth." (GC, 21)
- "I evidently prefer contemplation to action and essences to things or people." (AMS, 584)

- "As I was jogging to market in my village cart, beauty has burst upon me and the reins have dropped from my hands. I am transported, in a certain measure, into a state of trance. I see with extraordinary clearness, yet what I see seems strange and wonderful, because I no longer look in order to understand, but only in order to see. I have lost my preoccupation with fact, and am contemplating an essence." (RB-RE, 7)

**\* CUERPO**

- "Ancient usage identifies a man with his body, as Homer in the first lines of the Iliad: and in English we still speak of nobody and everybody. This places man quite correctly in the realm of matter amongst other bodies, but it treats him and them summarily and externally as gross units and dead weights, ignoring their immaterial properties and their subtle physical substance and relations." (RB-RS, 569)

- "To separate things so closely bound together as are mind and body, reason and nature, is a violent and artificial divorce, and a man of judgment will instinctively discredit any philosophy in which it is decreed. (...) Now the body is an instrument, the mind its function, the witness and reward of its operation." (LR-RCS, 205)

- "Body, character and mind are formed together by that single hereditary organizing power which the ancient called psyche or soul; so that however much the mind or the body may be distorted by accident influences, at bottom they must always correspond; and the innocent eye often catches this profound identity." (PP, 93)

**\* DIALECTICA**

- "Dialectic is a human pursuit and has, at bottom, a moral function; otherwise, at bottom, it would have no value. And the moral function and ultimate justification of dialectic is to further the Life of Reason, in which human thought has the maximum practical validity, and may enjoy in consequence the richest ideal development." (LR-RS, 36)

- "Dialectic therefore is a two-edged sword: on the one hand, if valid, it involves a realm of essence, independent of it, over which it may range; and on the other hand it involves its often temporal and progressive existence; since it is a name for the fact that some part of that realm of essence has been chosen for perusal, considered at leisure, folded upon itself, as it were, and recognised as having this or that articulation." (SAF, 121)

**\* DIFERENCIA**

- "Becoming, we might say, in the fierce struggle to generate he knew not what, begat Difference; and Difference, once born, astonished its parents by growing into a great swarm of Differences, until it exhibited all possible Differences; that is to say, until it exhibited the whole realm of essence." (AMS, 526)
- "Nevertheless, since the station, faculties, and passions of all men are not identical, these pictures will not be similar. Different observers may be addressed to different elements in the same region; thus dwellers in distinct planets must evidently have distinct geographies." (RB, vii)
- "There can be no reason why differences in these spheres [essences] (...) should not be perpetual (...) Such differences are not merely like a vain luxury to a sane recognition in other conscious terms, of the facts of nature." (RB, ix)
- "The realm of essence is the scale of measurement, the continuum of variation, on which these repetitions or these novelties may be plotted and compared." (RB-RE, 19)

**\* ESCEPTICISMO**

- "Scepticism no more pledges me to indifference than it does to disbelief: it pledges me only to justice and to self-knowledge." (AMS, 562)
- "The scepticism which come from distrust of abstraction and disgust from reckoning of any sort is not a scientific force; it is an intellectual weakness." (LR-RS, 70)
- "The true sceptic merely analyses belief, discovering the risk and the logical uncertainty inherent in it. He finds that alleged knowledge is always faith." (AMS, 516)
- "Scepticism is the chastity of the intellect." (SAF, 69)
- "Scepticism is an exercise, not a life." (SAF, 69)

**\* ESENCIA**

- "What I call essence is not something alleged to exist or subsist in some higher sphere: it is the last residuum of scepticism and analysis." (GC-28)
- "An essence is anything definite capable of appearing or being thought of; the existence of something possessing that essence is an ulterior question irrelevant to logic and to aesthetics." (AMS, 527)

## GLOSARIO DE TERMINOS

---

- "Thus a mind enlightened by scepticism and cured of noisy dogma, a mind discounting all reports, and free from all tormenting anxiety about its own fortune or existence, finds in the wilderness of essence a very sweet and marvellous solitude." (SAF, 76)
- "All possible terms in mental discourse are essences existing nowhere. (...) They may accordingly become terms in knowledge if interpreted judiciously, and if interpreted injudiciously they may become illusions." (RB-viii)
- "The realm of essence is comparable to an infinite Koran -or the Logos that was in the beginning- written in an invisible but indelible ink, prophesying all that Being could ever be or contain: and the flux of existence is the magical reagent, travelling over it in a thin stream, like a reader's eye, and bringing here one snatch of it and there another to the light for a passing moment. Each reader may be satisfied with his own verse, and think it the whole of Scripture. (RB-RE, 22)

### \* ESPIRITU

- "Spirit is the music and fruition of all things." (LR-RR, 193)
- "What is called spirit would be the ideal in so far as it obtained expression in nature; and the power attributed to spirit would be the part of nature's fertility by which such expression was secured." ( LR-RCS, 136)
- "Spirit is awareness, intelligence, recollection. It requires no dogmas, as does animal faith or the art of living." (PSL, 56)
- "Spirit, which is ultimately adressed to pure Being, is not itself this pure Being. It is the gift of intuition, feeling, or apprehension: an overtone of animal faith, a realization, on a hypostatic plane, of certain moving unities in matter." (PSL, 47)
- "That is all my message: that morality and religions are expressions of human nature; that human nature is a biological growth; and finally that spirit, fascinated and tortured, is involved in the process, and asks to be saved. (...) But life enlightened is spirit: the voice of life, and therefore aspiring to all the perfections to which life aspires, and loving all the beauties that life loves; yet at the same time spirit is the voice of truth and of destiny, bidding life renounce beauty and perfection and life itself, whenever and wherever these are impossible." (GC, 23)
- (...) "spirit suffers and enjoys as truly in one man as in another, and is equally helpless and innocent in all: at least if you conceive spirit to be, as I conceive it, the witness and not the actor in the soul." (AMS, 570)

- "Psyche, we have said, take on the character of souls when spirit awakes in them. Spirit is an awareness natural to animals, revealing the world and themselves in it. Other names of spirit are consciousness, attention, feeling, thought, or any word that marks the total inner difference between being awake or sleep, alive or dead." (RB-RS, 572)

**\* EXISTENCIA**

- "The namable essence of things or the standards of values must always be an ideal figment; existence must always be an empirical fact. The former remains always remote from natural existence and the latter irreducible to a logical principle." (LR-RCS, 182)

- "Existence is essentially temporal and life foredoomed to be mortal, since its basis is a process and a opposition; it floats in the stream of time, never to return, never to be recovered or repossessed." (LR-RR, 263)

- "I myself have no passionate attachment to existence, and value this world for the intuitions it can suggest, rather than for the wilderness of facts that compose it." (SAF, 171)

- "There is a mystical happiness in accepting existence without understanding it." ( SE, 201)

- "Existence, while is the home of particular certitudes, is also a cage in which an inevitable and infinite ignorance sings and dies imprisoned." (PSL, 35)

- "Existence, then, is a passage from potentiality to act, the order of its moments being determined by the directions of realisation within each of them." ( RB-RM, 285)

**\* EXPERIENCIA**

- "In imagination, not in perception, lies the substance of experience, while science and reason are but its chastened and ultimate form." (LR-RCS, 40)

- "Nothing is more natural or more congruous with all the analogies of experience than that animals should feel and think." (LR-RCS, 205)

- "We do not ordinarily expect virgins to bear children nor prophets to be fed by ravens nor prayers to remove mountains; but we may believe any of these things at the merest suggestion of fancy or report, without any warrant of experience, so loose is the bond and so external the relation between the terms most commonly associated." (LR-RR, 16-17)

- "Science, then, is the attentive consideration of common experience; it is common knowledge extended and refined." (LR-RS, 38)

**\* FE**

- "It is a vendetta of faith against intelligence that perpetuates hostilities." (PP, 26)

- "When the prophecies of faith are verified, the function of faith is gone." (IPR, 8)

- "This assurance of the not-given is involved in action, in expectation, in fear, hope, or want: I call it animal faith. The object of this faith is the substantial energetic thing encountered in action, whatever this thing may be in itself." (GC, 19)

- "In this way I confirm myself in a dogmatism of a deliberate, qualified, and critical kind, not built on sense or imagination, but on faith, a faith in which active impulse is redirected by reflection and judgment. I need not, like Kant, remove knowledge to make room for faith. He removed knowledge by reducing it sophistically to elaborate intuition, and the faith he substituted was not an inevitable rational faith such as materialism justifies, but only a moral dogmatism of the first kind, hypostasising a few traditional maxims, local and unnecessary. Instead, with St. Agustine and with nature in me, I would retain faith to give breath to knowledge: a faith imposed on every living creature by the exigencies of action and justified in the natural interplay of each animal with his environment." (AMS, 512)

- "Animal faith therefore requires no special philosophical evidence of its validity. All experience, all knowledge, all art are applications of it, and reason has no competence to defend this faith, because it rests on it." (AMS, 581)

**\* FILOSOFIA**

- "A philosopher cannot wish to be deceived. His philosophy is a declaration of policy in the presence of facts; and therefore his first care must be to ascertain and heartily to acknowledge all such facts as are relevant to action or sentiment -not less, and not necessarily more. The pursuit of truth is a form of courage, and a philosopher may well love truth for his own sake." (RB, xi)

- "The business of a philosopher is rather to be a good sepherd of his thought." (RB, xv-xvi)

## GLOSARIO DE TERMINOS

---

- "My own philosophy, I venture to think, is wellknit in the same sense, in spite of perhaps seeming eclectic and of leaving so many doors open both in physics and in morals. My eclecticism is not helplessness before sundry influences; it is detachment and firmness in taking each thing simply for what it is. Openness, too, is a form of architecture." (RB, xviii)

- "A system of philosophy is a personal work of art which gives a specious unity to some chance vista in the cosmic labyrinth. To confess this is to confess a notorious truth; yet it would be something novel if a philosopher should confess it, and should substitute the pursuit of sincerity for the pursuit of omniscience." (OS, 75)

- "Viewed from a sufficient distance, all systems of philosophy are seen to be personal, temperamental, accidental, and premature. They treat partial knowledge as if it were total knowledge: they take peripheral facts for central and typical facts: they confuse the grammar of human expression, in language, logic, or moral estimation, with the substantial structure of things. In a word, they are heresies." (OS, 94)

- "To perceive universal mutation, to feel the vanity of life, has always been the beginning of seriousness. It is the condition for any beautiful, measured, or tender philosophy." (TPP, 23-24)

### \* IDEA

- "An artist may visit a museum, but only a pedant can live there. Ideas that have been long used may be used still, if they remain ideas and have not been congealed into memories." (LR-RA, 129)

- "A conceived thing is doubly a product of mind, more a product of mind, if you will, than an idea, since ideas arise, so to speak, by the mind's inertia and conceptions of things by its activity. Ideas are mental sediment; conceived things are mental growths." (LR-RCS, 169)

- "The one blunder was that of the English malicious psychology which had maintained since the time of Locke that the ideas in the mind are the only objects of knowledge, instead of being the knowledge of objects." (WD, 62)

- (...) "my later philosophy has also elaborated the analysis of perception, of belief, and of "ideas" in general; and in this direction I have come to discriminate something which seems strangely to irritate my critics: I mean, what I call essence and the realm of essence." (GC, 28)

- "All ideas have some expressive rightness. (...) They are biological products and spontaneously poetical." (RB, RT, 437-438)

- "To attribute power to ideas is superstitious. There is indeed as much contingency in the occurrence of ideas as in any other event: but the material movements that exhibits or call forth those ideas have a previous history and will have subsequent effects, ultimately irrelevant to those ideas. The seed and the soil produce the flower, and a given essence has no more power to create itself, or to call up another essence, than have never seen the light." (RB-RS, 623-624)

- "Ideas become beliefs only when by precipitating tendencies to action they persuade me that they are signs of things; and these things are not those ideas simply hypostatised, but are believed to be compacted of many parts, and full of ambushed powers, entirely absent from the ideas." (SAF, 16)

**\* ILUSION**

- "Animal timidity and animal illusion are deep in the heart of all of us." (WD, 63)

- "It was the fear of illusion that originally disquieted the honest mind, congenitally dogmatic, and drove it in the direction of scepticism." (SAF, 72)

- "Illusions have their own specious reality and physiognomy, curious as folklore is curious; but it is substance as it exists that is momentous, since it determines events, including our illusions and the disappointments they entail." (OS, 185)

- "Figures of speech often leave behind them metaphysical illusions." (DP, 46)

**\* IMAGINACION**

- "In imagination, not in perception, lies the substance of experience, while science and reason are but its chastened and ultimate form." (LR-RCS, 50)

- "Imagination needs a soil in history, tradition, or human institutions, else its random growths are not significant enough and, like trivial melodies, go immediately out of fashions." (OS, 41)

- "Men became superstitious not because they had too much imagination, but because they were not aware that they had any." (IPR, 108)

- "Citizenship is conferred only on creatures with human and cooperative instincts. A civilised imagination has to understand and to serve the world." (LR-RA, 207)



- "Religion remains an imaginative achievement, a symbolic representation of moral reality which may have a most important function in vitalising the mind and in transmitting, by way of parables, the lessons of experience. But it becomes at the same time a continuous incidental deception; and this deception, in proportion as it is strenuously denied to be such, can work indefinite harm in the world and in the conscience." (LR-RR, 12)

**\* INTENCION**

- "Everywhere is beauty and nowhere permanence, everywhere an incipient harmony, nowhere an intention, nor a responsibility, nor a plan. It is the irresistible suasion of this daily spectacle, it is the daily discipline of contact with things, so different from the verbal discipline of the schools, that will, I trust, inspire the philosophy of your children." ( WD, 214)

- "In choosing these terms the psyche creates spirit, for they are essences given in intuition; and in directing her action or endeavour, backward or forward, upon those remote events, she creates intent in the spirit, so that the given essences become descriptions of the things with which the psyche is then busied." (SAF, 166)

- "In specifying facts, intent is controlled by action." (...) "In specifying essences, intent is controlled by language." (RB-RE, 112-113)

**\* INTERPRETACION**

- "In the critic, as in the painter, suspension of belief and of practical understanding is favourable to vision (...) There ensues a logical clarification as well; because so long as belief, interpretation, and significance entered in, the object in hand was ambiguous; in seeking the fact the mind overlooked or confused the datum." (SAF, 67-68)

- "They (essences) may accordingly become terms in knowledge if interpreted judiciously, and if interpreted unjudiciously they may become illusions." (RB, viii)

- "They (essences) are the transcript of life into discourse, the rethorical and emotional rendering of existence, which deepened and purified, becomes poetry or music." (RB, ix)

- "The time will doubtless come for each of us, if not for the universe at large, to cease from care , but our passage through life will have added a marvellous episode to the tale of things." (RB, xiv)

- "The great Sphinx in posing her riddle and looking so threatening and mysterious is secretly hoping that I may laugh. She is not a riddle but a fact; the words she whispers are not oracles but prattle." (RB, xix)

- "Thus psychology reports certain complications in the realm of matter: and the interpretations which may be added in terms of spirit depend entirely for their truth on the existence and spiritual fertility of that material background." (RB-RM, 189)

- "If literary psychology is to interpret the universe at large, it can be only very cautiously, after I have explored nature scientifically, as far as I can, and am able to specify the degree of analogy and the process of concretion that connect my particular life with the universal flux." (SAF, 253)

- "The function of reason is to dominate experience; and obviously openness to new impressions is no less necessary to that end than is the possession of principles by which new impressions may be interpreted." (LR-RCS, 204)

- "My sceptical analysis of human opinion (...) was as sincere as I could make it. It was (...) but a demonstration that demonstration in matters of beliefs is impossible, that the terms of experience are unsubstantial, and that life would be a vain dream, if faith did not interpret it. The interpretation, obviously, will be existentially only a further idea: but if nature is not dead within us, and we have the courage to trust the natural impulse of faith, we may be restored by it to peace with nature and with ourselves. Our conventional knowledge will then possess a double authority, as poetry in form and as science in function." (GC, 517)

#### \* INTUICION

- "In reaching a definition of existence, I had expressly reserved it for physical objects and for intuitions, intuitions being moments or instances of spirit." (AMS, 521)

- "The playful and godlike mind of philosophers has always been fascinated by intuition: for philosophers -I mean the great ones- are the infant prodigies of reflection." (OS, 136)

- "This acquaintance with essence I call intuition, whether it be passive, aesthetic, and mystical, or on the contrary analytical and selective, as in reasoned discourse." (RB-RE, 4).

- "By intuition, the reader will perceive, I do not mean divination, or a miraculous way of discovering that which sense and intellect cannot disclose. On the contrary, by intuition I mean direct and obvious possession of the apparent, without commitments of any sort about its truth, significance, or material existence. The deliverance of intuition is some pure essence." (RB-RS, 646)

- "Intuition without memory must be asumed to have existed in the beginning, but such intuition regards essence only. Not being directed by memory upon the past, nor by animal faith upon the future or upon external things, pure intuition exercises no sagacity, no transitive intelligence, and does not think." (SAF, 150)

- Intuition represents the free life of mind, the poetry native to it, which I am far from despising; but this is the subjective or ideal element in thought which we must discount if we are anxious to possess true knowledge." (RB, xviii-xix)

#### \* LOCURA

- "Almost always, in the sensitive life of animals, there is an element of true art and knowledge, together with an element of madness." (DL, 3)

- "Meantime, in the interests of human life, without inquiring into its ultimate vanity, a conventional distinction may be drawn between madness and sanity. Belief in the imaginery and desire for the impossible will justly be called madness; but those habits and ideas will be conventionally sane which which are sanctioned by tradition and which, when followed, do not lead directly to the destruction of oneself or of one's country. Such conventional sanity is a normal madness like that of images in senses, love in youth, and religion among nations." (DL, 36)

- "Every actual animal is somewhat dull and somewhat mad. He will at times miss his signals and stare vacantly when he might well act, while at other times he will run off into convulsions and raise a dust in his own brain to no purpose. These imperfections are so human that we should hardly recognize ourselves if we could shake them off altogether." (LR-RCS, 50)

#### \* MATERIA

- "Matter may be called gravity or an electric charge or a tension in the ether; mathematics may readjust its equations to more accurate observations; any fresh description of nature which may result will still be a product of human wit, like the Ptolemaic and the Newtonian systems, and nothing but an intellectual symbol for man's contact with matter, in so far as they have gone or as he has become distinctly sensitive to them. The real matter, within him and without, will meantime continue to rejoice in its ancient ways, or to adopt new ones, and incidentally to create these succesive notions of it in his head." (GC, 19)

- "If we must speak, therefore, of casual relations between mind and body, we should say that matter is the pervasive cause of the distribution of mind, and mind the pervasive cause of the discovery and value of matter." (LR-RCS, 213)

## GLOSARIO DE TERMINOS

---

- "That matter cannot by transposition of its particles, become what we call consciousness, is an admitted truth; that mind cannot become its own occasions or determine its own march, though it be a truth not recognised by all philosophers, is in itself no less obvious." (LR-RCS, 206)
- "That matter is capable of eliciting feeling and thought follows necessarily from the principle that matter is the only substance, power, or agency in the universe: and this, not that matter is the only reality, is the first principle of materialism." (AMS, 509)
- "I do not know what matter is in itself: but what metaphysical idealists call spirit, if it is understood to be responsible for what goes on in the world and in myself, and to be the "reality" of these appearances, is, in respect to my spiritual existence, precisely what I call matter." (SAF, 287)
- "From the point of view of origins, therefore, the realm of matter is the matrix and the source of everything: it is nature, the sphere of genesis, the universal mother. The truth cannot dictate to us the stem in which we shall hold it: that is not a question of fact but of preference." (RB-RM, xi)

### \* MENTE

- "Now the body is an instrument, the mind its function, the witness and reward of its operation." (LR-RCS, 206)
- "For the realm of matter cannot admit mind into its progressive structure and movement." (AMS, 504)
- "For a materialist the mind will be simply sensibility in bodies." (AMS, 529)
- "As the chief endeavour of the animal body is to defend and propagate itself at all costs, so the chief and most lasting illusion of the mind is the illusion of its own importance." (DL, 44)

### \* METAFISICA

- "The metaphysical abuse of psychology is as extraordinary in modern Europe as that of fancy ever was in India or of rethoric in Greece." (WD, 94)
- "During more than twenty years, while I taught philosophy at Harvard College, I had continual occassion to read and discuss German metaphysics. From the beginning it wore in my eyes a rather questionable shape. Under its obscure and fluctuating tenents I felt something sinister at work, something at once hollow and aggressive." (EGP, 5)

- (...) "metaphysics has always been, and is to-day, an attempt to establish truths about nature and existence otherwise than by observation, measurement, and experiment. (RB-RE, 174)
- "But it is the quality of life that is concerned here, not the truth of ideas. To attempt to impose such modes of intuition or expression, as if they were obligatory tenets, is metaphysics: a projection of the constraints or the creations of thought into the realm of matter." (RB-RM, 197)
- "Moreover, my system, save in the knocking literary sense of the word, is not metaphysical. It contains much criticism of metaphysics, and some refinements in speculation, like the doctrine of essence, which are not familiar to the public. (...) Metaphysics, in the proper sense of the word, is dialectical physics, or an attempt to determine matters of fact by means of logical or moral or rethorical constructions. It arises by a confusions of those Realms of Being which it is my special care to distinguish." (SAF, vii)

**\* METAFORA**

- "He is closest to existence, and most at his heart, who lives on the wing, intent always on the not-given; and even when the present fact is atrociously absorbing, as in pain, the sense of existence remains empty essentially and indescribable, by the very force and distraction of his presence. If we are asked to describe it, we are reduced to naming the circumstances or using some metaphor." (RB-RE, 48)
- "To call light this cosmic agency is a poetic metaphor, as if we called it Phoebus; which indeed we might do without absurdity, since Apollo besides his golden locks had his invisible arrow; and these were the dread reality of the god." (RB-RM, 237).
- "Words, as bacon said, are wise men's counter's, they mark some gain or some wager of thought. If they prejudice philosophy, they contain philosophy." (OS, 142)

**\* NATURALEZA**

- "Nature is reason's basis and theme; reason is nature's consciousness; and, from the point of view of this consciousness when it has arisen, reason is also nature's justification and goal." (LR-RCS, 205)
- "Oliver soon found, as he afterwards used to put it, that there was a sunny and a shady side to the road of knowledge. The sunny side was the study of nature, where all exploration was joyful, and free from evil passion and prejudice." (LP, 113)

## GLOSARIO DE TERMINOS

---

- "Those liberal minds were thirsty for a tyrant. I, being a materialist, cynic, and a Thory in philosophy, never dreamt of rebelling against the despotism of nature; and I accepted having feet, ugly and insufficient as they might be, because it would be much woorse not to have them." ( MS, 155)
- "Nature is her own standard; and if she seems to us unnatural, there is no hope for our minds." (TPP, 28)
- "Nature and spirit can play together like a mother and child." (RB, xix)

### \* PASION

- "Platonism and Christianity, on the contrary, except in a few natural mystics and speculative saints, seems to sacrifice ruthlessly one set of passions merely in order to intensify another set." (GTB, 46)
- "When passions usurps the name of truth, the very idea of truth is tarnished and defiled." (RB-RT, 69)
- (...) "religions itself only adds a fresh passion (reason raised to a higher power and taking a broader wiew) to the passions that reason undertakes to harmonise." (AMS, 564)
- "Human ideas had, accordingly, a symptomatic, expressive, and symbolic value: they were the inner notes sounded by man's passions and by his arts: and they became rational partly by their vital and inward harmony -for reason is a harmony of the passions- and partly by their adjustment to external facts and possibilities." (GC, 14)

### \* PERCEPCION

- "Perception is a stretching forth of intent beyond intuition; it is an exercise of intelligence. Intelligence, the most ideal function of spirit, is precisely its point of closest intimacy with matter, of most evident subservience to material modes of being." (...) "Perception points to what it does not, save by pointing, know to exist." (SAF, 282-283)

### \* PSIQUE

- "Avoiding, then, this poetical word, the soul, laden with so many equivocations, I will beg the reader to distinguish sharply two levels of life in the human body, one of which I call the spirit and the other the psyche. By spirit I understand the actual light of consciousness falling upon anything (...) On the other hand by the psyche I understand a system of tropes, inherited or acquired, displayed by living bodies in their growth and behaviour. This psyche is the specific form of physical life, present and potential, asserting itself in

any plant or animal." (RB-Rm, 139)

- "The actor is the psyche in which the spirit lives; and it is this animal psyche that acts even in the spirit." (AMS, 570)

- "A psyche, or nucleus of hereditary organization, gathers and governs these bodies, and at the same time, breeds within them a dreaming, suffering, and watching mind." (GC, 17-18)

- "The self-maintaining and reproducing pattern or structure of an organism, conceived as a power, is called a psyche. The psyche, in its moral unity, is a poetic or mythological notion, but needed to mark the hereditary vehement movements in organisms towards specific forms and functions." (RB-RS, 570-571)

**\* RAZON**

- "And so soon as the conscience summons its own dicta for revision in the light of experience and of universal sympathy, it is no longer called conscience, but reason. So, too, when the spirit summons its traditional faiths, to subject them to similar examination, that exercise is not called religion, but philosophy." (LR-RS, 232)

- "The reason I talked off was not a law or a trope describing the flux of events, but a harmony attainable at any point by the elements which the flux, at that point, might have juxtaposed." (AMS, 558)

**\* REALIDAD**

- "Empiricism is current literary convention hypostasised, and only the sciences study reality." (AMS, 522)

- "Our thoughts are not varied and plastic enough to cope with reality; yet our theories are always striving to make them more unitary and rigid." (OS, 150)

**\* SIMBOLO**

- "But knowledge ceases to be knowledge if taken literally; so that what is called agnosticism, say in Kant, far from removing knowledge removes only idolatry, and enables the sceptical mind to purify both its science and its religion by regarding them only as symbols, without destroying their natural and traditional texture." (AMS, 518)

- "While the relevance of the symbol is essential to its worth -since otherwise science would be inapplicable and religion demoralizing- its power and fascination lie in acquiring a more and more profound affinity to the human

mind, so long as it can do so without surrendering its relevance to the facts of nature." (LR-RSO, 203)

- "Knowledge is faith mediated by symbols." (SAF, 164)

- "A map, for instance, represents a country side, but it is just as truly an independent material object. There is no ontological diversity here between symbol and thing; there is only a difference of scale and elaboration, with a specific analogy of form" (...) (OS, 107)

#### \* SOLIPSISMO

- "But neither solipsism nor Catholicism were ever anything to me but theoretic poses or possibilities; vistas for the imagination, never convictions." (SE, 256)

- "We should have to suspend all belief, and confine ourselves to dialectic in a kind of self-denying solipsism: for if we nursed our solitude and idealism as a superior state of mind we should be romantic egotists and not sceptics at all." (GC, 516)

- "The solipsist becomes an incredulous spectator of his own romance, thinks his own adventures fictions, and accepts a solipsism of the present moment. This is an honest position, and certain attempts to refute it as self-contradictory are based on a misunderstanding." (SAF, 15)

#### \* SUSTANCIA

- "Calling substance unknowable, then, is like calling a drum inaudible, for the shrewd reason that what you hear is the sound and not the drum. It is a play on words, and little better than a pun." (OS, 173)

- "Such faith accumulates sufficient and trustworthy knowledge of "things-in-themselves", that is, of the substances, powers or agencies that actually breed and support animal life; but this is natural knowledge, not unnecessary intuition of the depths of the world or of its entirety." (AMS, 512)

- "... any substance fit to subtend appearances and the life of nature; such a substance must be unequally distributed and in motion; its proper name is matter." (RB-RM, 51)

- "If philosophy were something prior to convention rather than (as it is) only convention made consistent and deliberate, philosophy ought to reject belief in substance and in knowledge (...) But I have found that criticism has no first principle, that analysis involves belief in discourse, and that belief in discourse involves belief in substance." (SAF, 186-187)



## GLOSARIO DE TERMINOS

---

- "In Scepticism and Animal Faith I have considered the trascendental motives which oblige me to believe in substance. The believe must always remain an assumption, but one without which an active and intelligent ccreature cannot honestly act or think." (RB-RM, 200)

### \* TROPO

- "I will therefore give a separate name to the essence of any event, as distinguished from that event itself, and call it a trope." (RB-RM, 293-294)

- "Tropes, mathematical or vital, mechanical or historical, all belong to the region of Platonic Ideas; they are unitary patterns distinguishable in the movements of things; they are no part of the moving substance executing those patterns and overflowing them." (RB-RM, 305)

### \* VERDAD

- "Truth is a jewel which should not be painted over; but it may be set to advantage and shown in a good light." (LR-RA, 105)

- "To covet truth is a very distinguished passion. Every philosopher says he is pursuing the truth, but this is seldom the case. As Mr. Russell has observed, one reason why philosophers often fail to reach the truth is that often they do not desire to reach it. Those who are genuinely concerned in discovering what happens to be true are rather the men of science, the naturalists, the historians; and ordinarily they discover it, according to their lights. The truths they find are never complete, and are not always important; but they are integral parts of the truth, facts and circumstances that help to fill in the picture, and that no latter interpretation can invalidate or afford to contradict." (WD, 198)

- "I mean loving the face of nature, and preferring to live in harmony with the truth, rather than with what people about you think it proper to say." (LP, 105)

- "The truth is not impatient; it can stand representation and misrepresentation. The more we respect its authority, the more confidently and familiarly we may play round its base. (AMS, 604)

- "I would siege to the truth only as animal exploration and fancy may do so, first from a quarter and then from another, expecting the reality to be no simpler than my experience of it, but far more extensive and complex." (SAF, vi)

- "This absolute truth is no living view, no actual judgement but merely that segment of the realm of essence which happens to be illustrated in existence." (RB, xv)

- "The truth is cruel, but it can be loved, and it makes free those who have loved it." (RB-RT, x)

**\* VOLUNTAD**

- "The pure will's impotence is absolute, and it would writhe forever and consume itself in darkness if perception gave it no light and experience no premonition." (LR-RA, 6)

- "Now, on the human scale, the most obvious units in action are men, and their forward tension is dramatically called their will. A man's body, if we study it analytically, is enormously complex, and his will highly conditioned and insecure, so that he thinks it free; but if we take him and his will in the flush of action, as factors in the moral world, they count as units." (RB-RM, 284)

- "There is a sort of subterranean chaos, sometimes bursting through the crust of civilization; and something in the individual heart rejoices at that eruption, feels that at last the moment has come to break through its own crust, and build itself, as well as the world, on some different plan. Not a better plan, since there is no deeper organism to pronounce on the matter or to have any stake in it; but simply a relief from this plan, from this routine and this morality, from these surroundings, and these prospects. It is what Descartes called the infinity of the will, contrasted with the finitude of reason... A sort of self-hatred and self-contempt: a wild throw for something different, and a deep, dark impulse to challenge and to destroy everything that has the impertinence to exist." (DP, 439-440)

**\* YO**

- "The ego, particularly in philosophers, is a nebula of words." (EGP, 90)

- "The universe is a novel of which the ego is the hero." (SAF, 254)

- "If memory, dreams, and silent musing seem to detach the soul from bodily life, social relations and moral qualities may re-attach the soul to the world, not now biologically but politically. Politically a man cannot be separated from his body; but it is not by his bodily faculties that he chiefly holds his own in society, or conceives his individuality. He is a person, a self, a character, he has a judicial and economic status; he lives in his ambition, affections, and repute (...) and the will to live forever is nothing but the animal will to go on living expressed reflectly and transferred, somewhat incongruously, to the social self or historical person." (RB-RS, 571-572)

---

## BIBLIOGRAFIA

La relación bibliográfica que aparece a continuación obedece al siguiente criterio de ordenación. En una primera sección se enumeran todas las obras de Santayana que han sido utilizadas en este trabajo, ateniéndonos al orden cronológico de su primera edición (en el margen izquierdo), pero reseñando también la edición empleada en los datos técnicos de cada título. A continuación, se relacionan cronológicamente también los artículos de Santayana consultados, remitiéndolos a la obra u obras en que se insertan, cuando ello tiene lugar (en la mayoría de los casos). Esto, además de proporcionar información más detallada sobre el momento de aparición de cada ensayo, nos permite ilustrar la manera más característica adoptada por Santayana para traducir su pensamiento: el artículo breve o "little essay". En ambos casos, obras y artículos, junto a la edición original en inglés manejada, hemos añadido la correspondiente a su traducción al castellano, cuando ésta ha sido utilizada para cotejar los textos. Sirva como justificación que para esta bibliografía, bien lejos de pretender incurrir en un ejercicio de falsa erudición, nos ha parecido más oportuno privilegiar el criterio de redundancia sobre el de la sobriedad informativa, pensando que en este caso se podría hacer mejor honor al reino de la verdad tal como lo postula Santayana.

En una segunda parte, se relacionan las obras monográficas dedicadas a la obra y al pensamiento de Santayana o que arrojan alguna luz sobre el factor humano, y que han sido objeto de consulta o que aparecen referenciadas. A continuación los artículos total o parcialmente dedicados a él y a los que también hemos acudido. Algunas de estas entradas, sin duda, parecerán irrelevantes analizadas como casos particulares, pero se han incluido deliberadamente como ejemplos de la situación general acerca de los estudios y del interés sobre Santayana. En alguna ocasión, además, aparecen entradas que no están reseñadas en la bibliografía más exhaustiva hasta ahora publicada sobre Santayana, ni en las actualizaciones correspondientes. (George Santayana: A

## BIBLIOGRAFIA

---

Bibliographical Checklist, 1880-1980, y Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society).

El resto de títulos no directamente vinculados con Santayana, ha esclarecido, de una u otra manera, algunos aspectos filosóficos de este estudio y en la mayoría de casos así se reconoce explícitamente. En muchas de las entradas de esta sección aparece algún tipo de alusiones significativas a Santayana, que han ido recogándose a lo largo de nuestro trabajo. Siendo conscientes, no obstante, de que esta última selección es parcial e inevitablemente subjetiva, y aun a riesgo de constituir más demérito que mérito por las ausencias que pueden hacerse notar, hemos querido incluirla aunque sólo sirviera para mostrar entre los títulos algunas "afinidades electivas". De lo contrario, esta bibliografía se hubiera visto desbordada por reconocimientos y deudas interminables. Sin ser ésta, pues, una bibliografía exhaustiva, refleja, cuanto menos, las fuentes utilizadas por el autor de este estudio, directa o indirectamente, en su afán de comprender a Santayana desde Santayana y desde quienes también quisieron, a su manera, dialogar con su pensamiento.

## OBRAS DE SANTAYANA

1894. Sonnets and Other Verses. Cambridge y Chicago: Stone and Kimball. En 1986 se añade a la edición una segunda serie. También en HOLZBERGER, W. G., ed (1979): The Complete Poems of George Santayana. A Critical Edition. Pennsylvania.
1896. Platonism in the Italian Poets. Buffalo: Paul's Press. También en Interpretations of Poetry and Religion, 1900, como cap. V.
1896. El Sentido de la Belleza. Buenos Aires: Losada, 1968. Nueva edición en The Sense of Beauty: Being the Outlines of Aesthetic Theory. Ed. W. Holzberger y H. J. Saatkamp, Jr. Vol. 2 of The Works of George Santayana. Cambridge, Massachusetts y Londres: The MIT Press, 1988.
1900. Interpretations of Poetry and Religion. New York: Scribner's; London: A. and C. Black, 1900. Nueva edición en Interpretations of Poetry and Religion. Ed. William G. Holzberger and Herman J. Saatkamp, Jr. Vol. 3 of The Works of George Santayana. Cambridge, Mass. y Londres: The MIT Press, 1990.
1901. A Hermit of Carmel, and Other Poems. Nueva York: Scribner's, 1901; Londres: R. B. Johnson, 1902.
1905. The Life of Reason or The Phases of Human Progress: Reason in Common Sense (v.1). Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1920. Traducido en La Vida de la Razón o Fases del Progreso Humano. Buenos Aires: ed. Nova, 1958. (Reúne los cinco volúmenes de la obra original).
1905. The Life of Reason...: Reason in Society. (v.2), 1919.
1905. The Life of Reason...: Reason in Religion. (v.3), 1920.
1905. The life of Reason...: Reason in Art. (v.4), 1921.
1906. The Life of Reason...: Reason in Science. (v.5), 1918.
1910. Tres Poetas Filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe. Traducción de José Ferrater Mora. Buenos Aires: Losada, 1943. Tercera ed. Losada, 1969.
1913. Winds of Doctrine. Studies in Contemporary Opinion. Londres: J. M. Dent, 1940. Traducido en Il Pensiero Americano e Altre Saggi. Milán: Valentino Bompiani, 1939.

## BIBLIOGRAFIA

---

1915. El Egotismo en la Filosofía Alemana. Traducción de Vicente P. Quintero. Buenos Aires: Ed. Imán, 1942.
1920. Character and Opinion in the United States: With Reminiscences of William James and Josiah Royce and Academic Life in America. Nueva York: Scribner's, 1920. Londres: Constable, 1920. Toronto: Mc. Lead, 1920. Traducido en Carácter y Opinión en los Estados Unidos. Traducción de Fernando Lida García. Buenos Aires: ed. Hobbs-Sudamericana, 1971.
1920. Little Essays: Drawn from the Writings of George Santayana by Logan Pearsall Smith with the Collaboration of the Author. Nueva York: Scribner's, 1920.
1922. Soliloquies in England and Later Soliloquies. Nueva York: Scribner's; Londres: Constable, 1922.
1923. Scepticism and Animal Faith. Introduction to a System of Philosophy. Nueva York: Dover Publications, 1955. Traducido en Escepticismo y Fe Animal: Introducción a un Sistema de Filosofía. Traducción de Raúl A. Piérola y Marcos A. Rosenberg. Buenos Aires: Losada, 1946.
1923. The Unknowable: The Herbert Spencer Lecture Delivered at Oxford, Octubre 24, 1923. Oxford: Clarendon Press, 1923. También en Obiter Scripta, 1936, pp. 162-188.
1926. Diálogos en el Limbo. Traducido por Raimundo Lida. Buenos Aires: Losada, 1941.
1927. Platonism and the Spiritual Life. Londres: Constable & Co., 1927.
- 1927-42. Realms of Being. Nueva York: Scribner's, 1927-1942. (4 vols). Reimpreso en un solo volumen, con una nueva introducción, por Scribner's, 1942. Traducido en Los Reinos del Ser por Francisco González Aramburo. México: FCE, 1959. Reimpreso en 1986.
1931. The Genteel Tradition at Bay. Nueva York: Scribner's; Londres: "The Adelphi", 1931. También en The Genteel Tradition: Nine Essays by George Santayana, 1967; y en Santayana on America, 1968.
1933. Some Turns of Thought in Modern Philosophy: Five Essays. Nueva York: Scribner's; Cambridge, Univ. Press, 1933.
1936. The Last Puritan: A Memoir in the Form of a Novel. Nueva York, Scribner's, 1936. Traducido en El Último Puritano: Una Memoria en Forma de Novela por Ricardo Baeza. Barcelona: Edhasa, 1981 (2 vols).

## BIBLIOGRAFIA

1936. Obiter Scripta: Lectures, Essays and Reviews. Ed. por Justus Buchler y Benjamin Schwartz. Nueva York: Scribner's; Londres: Constable, 1936.
1936. Philosophy of Santayana: Selections from the Works of George Santayana. Editado, con un ensayo introductorio, por Irwin Edman. Nueva York: Scribner's, 1936.
- 1944-53. Persons and Places. Reúne los siguientes tres vols: The Background of My Life. (vol.1), 1944. The Middle Span. (vol. 2), 1945. My Host the World. (vol. 3), 1953. Nueva edición en Persons and Places: Fragments of Autobiography. Ed. por William G. Holzberger y Hermann J. Saatkamp, Jr. vol. 1 de The Works of George Santayana. Cambridge, Massachusetts, Londres: The MIT Press, 1987. Traducido en: Personas y Lugares: Primeros Recuerdos de Mi Vida, por Pedro Lecuona. Buenos Aires: Sudamericana, 1944. En la Mitad del Camino, por Pedro Lecuona. Buenos Aires: Sudamericana, 1946. Mi Anfitrión el Mundo, por Pedro Lecuona. Buenos Aires: Sudamericana, 1955.
1946. La Idea de Cristo en los Evangelios. Traducción de Demetrio Núñez. Buenos Aires: Sudamericana, 1947.
1950. The Wisdom of George Santayana (Atoms of Thought). Nueva York: Philosophical Library; Londres: Peter Owen, 1964. Traducido en Atomos de Pensamiento por Amando Lázaro Ros. Madrid: Aguilar, 1956.
1951. Dominations and Powers: Reflections on Liberty, Society and Government. Nueva York: Scribner's; Londres: Constable, 1951. Traducido en Dominaciones y Potestades por Guido F. Parpagnoli. Buenos Aires: Sudamericana, 1954.
1953. The Poet's Testament: Poems and Two Plays. Nueva York: Scribner's, 1953. También en HOLZBERGER, W. G., ed. (1979): The Complete Poems of George Santayana.
1955. Letters of George Santayana. Ed. por Daniel Cory. Nueva York: Scribner's; Londres: Constable, 1955.
1957. The Idler and His Works, and Other Essays. Ed., con un prefacio, por Daniel Cory. Nueva York: Braziller, 1957.
1967. Animal Faith and Spiritual Life. Previously Unpublished and Uncollected Writings by George Santayana, with Critical Essays on His Thought. Ed. por John Lachs. Nueva York: Appleton Century, 1967.
1967. The Genteel Tradition: Nine Essays by George Santayana. Ed. por Douglas L. Wilson. Cambridge: Harvard University, 1967.

## BIBLIOGRAFIA

1967. George Santayana's America: Essays on Literature and Culture. Compilados, y con una introducción, por James Ballowe. Urbana: University of Illinois Press, 1967.
1968. The Birth of Reason and Other Essays. Ed. por Daniel Cory. Nueva York: Columbia Univ. Press, 1968. Traducido en El Nacimiento de la Razón y Otros Ensayos por Nuria Parés. México: ed. Roble, 1971.
1968. Santayana on America: Essays, Notes and Letters on American Life, Literature and Philosophy. Ed., con una introducción, por Richard Colton Lyon. Nueva York: Harcourt, Brace and World, 1968.
1968. Selected Critical Writings of George Santayana. Ed. por Norman Henfrey, 2 vols. Cambridge University Press, 1968.
1969. Physical Order and Moral Liberty. Ed. por John y Shirley Lachs. Nashville: Vanderbilt University Press, 1969.
1970. Poems of George Santayana. Seleccionados por Robert Hutchinson. Nueva York: Dover, 1970.
1971. Lotze's System of Philosophy. Ed., con una introducción y bibliografía de Lotze, por Paul G. Kuntz. Bloomington: Indiana University Press, 1971.
1975. Il Pensiero di George Santayana. Ed. por Antonio Santucci. Turin: Loescher, 1975.
1979. The Complete Poems of George Santayana: A Critical Edition. Ed., con una introducción, por William G. Holzberger. Lewisburg: Bucknell University Press; Londres: Associated Press, 1979.

## ARTICULOS DE SANTAYANA

- "The Problem of Freedom of the Will in Its Relation to Ethics: A Junior Forensic". Daily Crimson, 25 Feb. 1885. También en Physical Order and Moral Liberty, 1969, 3-8.
- "The Ethical Doctrine of Spinoza". Harvard Monthly, 2 (Junio, 1886), 144-152. También en The Idler and His Works (1957), 74-86.



## BIBLIOGRAFIA

- "The Optimism of Ralph Waldo Emerson" [Ensayo para el Bodwin Prize de 1886]. También George Santayana's America, 1967, 71-84.
- "Lotze's Moral Idealism". Mind, 15 (1890), 191-212 [Abstracts modificados de su tesis doctoral].
- "Walt Whitman: A Dialogue". Harvard Monthly, 10 (Mayo 1890), 85-92. También en George Santayana's America, 1967, 97-104; y en Santayana on America, 1968, 284-291.
- "James's Psychology". Atlantic Monthly, 67 (Abril 1891), 552-556. También en The Idler and His Works, 1957, 97-107.
- "What's a Philistine?". Harvard Monthly, 14 (Mayo 1892), 89-99. También en George Santayana's America, 1968, 225-223.
- "A Glimpse of Yale". Harvard Monthly, 15 (Dic. 1892), 89-97. También en George Santayana's America, 1967, 48-56.
- "Philosophy on the Bleachers". Harvard Monthly, 18 (Julio 1894). También en George Santayana's America, 1967, 121-130.
- "The Spirit and Ideals of Harvard University". Educational Review, 7 (1894), 313-325. También en George Santayana's America, 1967, 57-67.
- "The Absence of Religion in Shakespeare". New World (Boston), 5 (1896), 681-691. También en Interpretations of Poetry and Religion, 1900, como cap. VI, 147-167; y en Essays in Literary Criticism, 1956, 137-148.
- "Greek Religion". New World (Boston), 8 (1899), 401-417. También en Interpretations of Poetry and Religion, 1900, como cap. III, 49-75.
- "Review of Jules Martin, Saint Agustin". Philosophical Review, 10 (1901), 512-526. También en Reason in Religion, 1905, como parte del cap. IX, 148-177.
- "The Search for the True Plato". International Monthly, 5 (Feb.1902), 185-199. También en The Idler and His Works, 1957, 54-73.
- "The Two Idealism: A Dialogue in Limbo". International Quaterly, 6 (1902), 13-28. También en Obiter Scripta, 1936, 1-29.
- "Croce Aesthetics". Journal of Comparative Literature, 1 (1903), 191-195. También en The Idler and His Works, 1957, 108-115.

## BIBLIOGRAFIA

- "Emerson's Poems Proclaim the Divinity of Nature, with Freedom as His Profoundest Ideal". Boston Daily Advertiser, 23 Mayo 1903. También en George Santayana's America, 1967, 85-96.
  
- "What is Aesthetics?" Philosophical Review, 13 (1904), 320-327. También en Obiter Scripta, 1936, 30-40; y en Selected Critical Writings of George Santayana, 1968, vol. I, 245-252.
  
- "Tradition and Practice": The Oberlin Alumni Magazine, 1 (1904), 4-14. También en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 449-461; y en George Santayana's America, 1967, 109-120; y en Santayana on America, 1968, 23-35.
  
- "Introduction to Hamlet" en Complete Works of William Shakespeare, vol 15, ix-xxxiii, Nueva York: Harper and Brothers, 1906-1908. También en Obiter Scripta, 1936, 41-67; y en Selected Critical Writings of George Santayana, 1968, vol 1, 128-145.
  
- "The Efficacy of Thought", The Journal of Philosophy, 3 (1906), 410-412. También en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 246-250. [Respuesta al artículo de A. W. Moore: "Review of The Life of Reason"].
  
- "Is Immortality Desirable?", The Journal of Philosophy, 6 (1909), 411-415. También en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 365-370.
  
- "Introduction" a Ethics and De Intellectus Emendatione por B. de Spinoza, vii-xxii. Nueva York: Dutton; Londres: Dent, 1910.
  
- "The Genteel Tradition in American Philosophy". University of California Chronicle, 13 (1911), 357-380. También en Winds of Doctrine, 1913, como cap. VI, 186-215; en The Genteel Tradition, 1967, 38-64; en Santayana on America, 1968, 36-56; y en Selected Critical Writings of George Santayana, 1968, vol. 2, 85-107.
  
- "Russell's Philosophical Essays". Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, I. "The Study of Essence", 8 (1911), 57-63; II. "The Critique of Pragmatism", 8 (1911), 113-124; III. "Hypostatic Ethics", 8 (1911), 421-432. Recensión de Bertrand Russell: Philosophical Essays. También, precedido por una nueva sección, "A New Scholasticism", como cap. IV en Winds of Doctrine, 1913, 110-154.
  
- "Dr. Fuller, Plotinus and the Nature of Evil". Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, 10 (1913), 589-599. También en Obiter Scripta, como "Plotinus and the Nature of Evil", 1936, 68-87; y en Selected Critical Writings of George Santayana, 1968, vol. 2, 108-121.

## BIBLIOGRAFIA

- "The Coming Philosophy". Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, 11 (1914), 449-463. También en The Idler and His Works, 1957, 179-203.
- "Goethe and German Egotism". New Republic, 2 Enero 1915, 15-16. También en Egotism in German Philosophy, 1916, 43-53.
- "German Freedom". New Republic, 28 Agosto 1915, 94-96. También como soliloquio n. 41 en Soliloquies in England, 1922, 169-173.
- "Philosophical Heresy". Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, 12 (1915), 561-568. También en Obiter Scripta, 1936, 94-107.
- "Shakespeare: Made in America". New Republic, 27 Feb, 1915, 96-98. También en The Genteel Tradition, 1967, 65-71.; y en George Santayana's America, 1967, 142-146.
- "Heathenism". New Republic, 24 abril 1915, 296-297. También en cap. XIV de Egotism in German Philosophy, 1916, 144-153.
- "The Indomitable Individual", New Republic, 22 mayo 1915, 64-66. También en Obiter Scripta, 1936, 88-93.
- "Genteel American Poetry". New Republic, 29 mayo 1915, 94-95. También en The Genteel Tradition, 1967, 72-76; en George Santayana's America, 1967, 147-149; y en Santayana on America, 1968, 299-301.
- "Classic Liberty". New Republic, 21 Agosto 1915, 65-66. También como soliloquio n. 40 en Soliloquies in England, 1922, 165-169. También en Selected Critical Writing of George Santayana, vol. 2, 1968, 15-18.
- "Liberalism and Culture". New Republic, 4 Sept. 1915, 123-125. También como soliloquio n. 42 en Soliloquies in England, 1922, 173-178; y en Selected Critical Writing of George Santayana, vol. 2, 1968, 19-23.
- "Two Rational Moralities". The Journal of Philosophy, 1916, 210-296. También en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 351-358.
- "The Alleged Catholic Danger". New Republic, 29 Enero 1916, 269-271. También en George Santayana's America, 1967, 151-155.
- "The Humane Scale". New Republic, 29 enero 1916, 326-328. También como soliloquio n. 19 en Soliloquies in England, 1922, 73-77; y en Selected Critical Writing, vol. 2, 1968, 24-27.

## BIBLIOGRAFIA

- "Literal and Symbolic Knowledge". Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, 15 (1918), 421-444. También en Obiter Scripta, 1936, 108-150; en algunas partes, con cambios, en Scepticism and Animal Faith, 1923, como parte del cap. XI, 99-108.
- "Paganism Inevitable". Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, 15 (1918), 83.
- "Philosophical Opinion in America". British Academy (Londres). Proceedings, vol. 8, 1917-1918 (1918), 299-309. También, con cambios, como cap. V en Characters and Opinion in the United States, 1920, 139-164; y en The Genteel Tradition, 1967, 100-116.
- "Two American Philosophers: William James and Josiah Royce", en The America of Today, Cambridge, ed. Gaillard Lapsley, 1918, 213-226. Cambridge: Cambridge University Press, 1919. También, como cap. III y IV en Character and Opinion in the United States, 1920, 64-138.
- "Materialism and Idealism in America". Landmark: The Monthly Magazine of the English-Speaking Union (Londres), 1 (Enero 1919), 28-38. También en Character and Opinion in the United States, 1920, como cap. VI, 165-191; y en The Genteel Tradition, 1967, 118-130.
- "Low Visibility". Athenaeum, 4 Abril 1919, 133-134. También como soliloquio n. 1 llamado "Atmosphere" en Soliloquies in England, 1922, 11-13.
- "The Two Parents of Vision". Athenaeum, 11 Abril 1919, 168-169. También como soliloquio n. 4 en Soliloquies in England, 1922, 17-18.
- "Praises of Water". Athenaeum, 18 Abril 1919, 773-774. También como soliloquio n. 3 en Soliloquies in England, 1922, 15-16.
- "The British Character", Athenaeum, 25 Abril 1919, 231-232. También como soliloquio n. 9 en Soliloquies in England, 1922, 29-32.
- "Aversion From Platonism". Athenaeum, 9 Mayo 1919, 297. También como soliloquio n. 5 en Soliloquies in England, 1922, 18-19; y en Diálogos en el Limbo, 1960, 123.
- "Hamlet's Question". Athenaeum, 9 Mayo 1919, 269-297. También como soliloquio n. 8 en Soliloquies in England, 1922, 27-29.
- "Grisaille", Athenaeum, 2 Mayo 1919, 262. También como soliloquio n. 2 en Soliloquies in England, 1922, 13-14.

## BIBLIOGRAFIA

- "Privacy". Athenaeum, 22 Agosto 1919, 773-774. También como soliloquio n. 11 en Soliloquies in England, 1922, 35-38.
- "Apology for Snobs". Athenaeum, 29 agosto 1919, 805-806. También como soliloquio n. 14 en Soliloquies in England, 1922, 45-49.
- "Cloud Castles". Athenaeum, 19 Sept. 1919, 905-906. También como soliloquio n. 6 en Soliloquies in England, 1922, 19-22.
- "John Bull and His Philosophy". Athenaeum, 3 Oct. 1919, 969-970. También como soliloquio n. 44 en Soliloquies in England, 1922, 190-194; y en The Philosophy of Santayana, 1936, 348-352.
- "Occam's Razor". Athenaeum, 24 Oct. 1919, 1058-1059. También como soliloquio n. 45 en Soliloquies in England, 1922, 194-197.
- "Empiricism". Athenaeum, 14 Nov. 1919, 1178-1179. También como soliloquio n. 46 en Soliloquies in England, 1922, 198-201.
- "Three Proofs of Realism" en Essays in Critical Realism, Londres, Macmillan, 1920, 163-184. También en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 171-219. La segunda parte, con cambios, en Scepticism and Animal Faith, 1923, como cap. XVIII, 164-181.
- "The Lion and the Unicorn". Athenaeum, 20 agosto 1920, 231-233. También como soliloquio n. 12 en Soliloquies in England, 1922, 39-42.
- "Seafaring". Athenaeum, 3 Sept. 1920, 295-296. También como soliloquio n. 10 en Soliloquies in England, 1922, 32-35.
- "Masks". Athenaeum, 17 sept. 1920, 366. También como soliloquio n. 31 en Soliloquies in England, 1922, 128-135.
- "The World's a Stage". Athenaeum, 8 oct. 1920, 464. También como soliloquio n. 30 en Soliloquies in England, 1922, 126-128.
- "Cross-Lights". Athenaeum, 26 Nov. 1920, 720-721. También como soliloquio n. 7 en Soliloquies in England, 1922, 23-27.
- "Queen Mab". Athenaeum, 10 Dic. 1920, 800-802. También como soliloquio n. 35 en Soliloquies in England, 1922, 144-149.
- "The Tragic Mask". Athenaeum, 7 Enero, 1921, 6-7. También como soliloquio n. 32 en Soliloquies in England, 1922, 131-135.

## BIBLIOGRAFIA

- "On My Friendly Critics". Journal of Philosophy, 18 (1921) 701-713. También, con cambios, como soliloquio n. 54 en Soliloquies in England, 1922, 245-259.
- "A Contrast with Spanish Drama". Athenaeum, 11 Feb. 1921, 146-147. También como Soliloquies in England, 1922, 149-155; y en Selected Critical Writings of George Santayana, 1968, vol. 1, 203-208.
- "Society and Solitude". Nation, 26 Feb. 1921, 734-735. También como Soliloquies in England, 1922, 119-122; y en The Philosophy of Santayana, 1936, 343-347.
- "The Comic Mask". Dial, 70 (Junio 1921), 629-632. También como soliloquio n. 33 en Soliloquies in England, 1922, 135-139.
- "Carnival", Dial, 71 (Julio 1921), 43-47. También como soliloquio n. 34 en Soliloquies in England, 1922, 139-144.
- "Dons". Dial, 71 (Agosto 1921), 143-145. También como soliloquio n. 13 en Soliloquies in England, 1922, 43-45.
- "The Irony of Liberalism". Dial, 71 (Oct. 1921), 407-417. También como soliloquio n. 43 en Soliloquies in England, 1922, 178-189.
- Nuevo "Preface" a la segunda edición de The Life of Reason. Nueva York, Scribner's, 1922; Londres, Constable, 1923, vol 1, v-xiii. También en Philosophy of Santayana, 1936, 40-46.
- "Hermes the Interpreter", London Mercury, 28 feb. 1922, 374-377. También como soliloquio n. 55 en Soliloquies in England, 1922, 259-264.
- "America's Young Radicals". Forum, 67 (Mayo 1922), 371-375. También en George Santayana's America, 1967, 156-159; y en Santayana on America, 1968, 184-187.
- "Marginal Notes on Civilization in the United States". Dial, 72 (Junio 1922), 553-568. También en The Genteel Tradition, 1967, 132-152; en George Santayana's America, 1967, 160-176; y en Santayana on America, 1968, 188-192, 302-303.
- "Penitent Art". Dial, 73 (julio 1922), 25-31. También en Obiter Scripta, 1936, 151-161; y en Selected Critical Writings of George Santayana, 1968, vol. 1, 271-275.
- "Living Without Thinking". The Forum, 68 (1922), 731-735. También en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 275-279.
- "A Long Way Round to Nirvana; or, Much Ado about Dying". Dial, 75 (Nov. 1923), 435-442. También en Some Turns of Thought in Modern Philosophy, 1933, como cap. IV, 87-101; en Philosophy of Santayana, 1936, 536-571; y en Diálogos en el Limbo, 1960, 82-93. Traducido en "Largo rodeo hacia el Nirvana" por A.

Marichalar. Cruz y Raya, v. 1, n. 4, 15 Julio 1933, 67-81.

- "Some Meanings of the Word "Is"". Journal of Philosophy, 21 (1924) 365-372. También en Obiter Scripta, 1936, 189-202. [Según nota de Santayana, esta versión la redactó como primer capítulo de un libro denominado Realms of Being.]

- "A Preface to a System of Philosophy". Yale Review, 13 (1924) 417-430. También, con algunos cambios, en The Realm of Essence, 1927, como "Preface to Realms of Being", v-xix; y en Philosophy of Santayana, 1936, 461-475. Traducido en "Prólogo a Los Reinos del Ser". Revista de Occidente, Junio 1935. También en Diálogos en el Limbo, 1960, 93-111.

- "The Wisdom of Avicenna: A Dialogue in Limbo". Dial, 77 (Agosto 1925), 91-103. También en Diálogos en el Limbo, 1960, como "El secreto de Aristóteles", 33-51.

- "Dewey Naturalistic Metaphysics". Journal of Philosophy, 22 (1925), 673-688. [Recensión de John Dewey: Experience and Nature]. También, con cambios, en Obiter Scripta, 1936, 213-240; y en Santayana on America, 1968, 109-126.

- "The Mutability of Aesthetics Categories". Philosophical Review, 24 (1925), 281-291. También en Animal Faith and Spiritual Life, 418-429.

- "Overheard in Seville; During the Procession on Maundy Thursday, 1913." Dial, 82 (Abril 1927), 282-286. También en Obiter Scripta, 1936, 240-248.

- "An Aesthetic Soviet". Dial, 82 (Mayo 1927), 361-370. También en Obiter Scripta, 1936, 249-264.

- "Revolutions in Science". New Adelphi, NS 1(1927-1928), 206-211. También en Some Turns of Thought in Modern Philosophy, 1933, como cap. III, 71-86.

- "Fifty Years of British Idealism". New Adelphi, NS 2 (1928-29), 112-120. También en Some Turns of Thought in Modern Philosophy, 1933, como cap. II, 48-70.

- "Proust on Essences". Life and Letters, 2 (1929), 455-459. También en Obiter Scripta, 1936, 273-279.

- "A Few Remarks". Life and Letters, 2 (1929), 29-35. También en Obiter Scripta, 1936, 265-272.

- "Glimpses of Old Boston". Latin School Register, 51 (Marzo 1932), 8-10. También en George Santayana's America, 1967, 37-41.

- "The Prestige of the Infinite". Journal of Philosophy, 29 (1932), 281-289. También en Some Turns of Thought in Modern Philosophy, 1933, como cap. V, 102-121.

## BIBLIOGRAFIA

- "Ultimate Religion" en Septimana Spinozana... Curis Societatis Spinozanae Edita. 105-115. Hagae Comitibus: Martinus Nijhoff, 1933. También en Obiter Scripta, 1936, 280-297; Traducido en "Religión Última" por A. Marichalar. Revista de Occidente, 2 (1933), 274-292. [Traducción precedida por extractos de una carta de Santayana acerca del panteísmo de Spinoza, 273]. Reeditado en Revista de Occidente, 79 (Dic. 1987), 27-42.; y en Diálogos en el Limbo, 1960, 67-82.
- "Alternatives to Liberalism". Saturday Review of Literature, 23 June 1934, 761-762. También en The Birth of Reason, 1968, 108-115.
- [Cartas a William James, 1887-1905]. En Ralph Barton Perry. (1935): The Thought and Character of William James, 2 vols. Boston: Little Brown.
- "Foreword" en Leopardi: A Biography por Iris Origo. Oxford: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1935, v-vi. También en Philosophy of Santayana, 1936, 585-586.
- "Bertrand Russell's Searchlight". American Mercury, 37 (Marzo 1936), 377-379. También en The Birth of Reason, 1968, 125-129.
- "A Brief History of My Opinions", en The Philosophy of Santayana, 1936, 1-20. También en The Philosophy of George Santayana, 1940, 3-30; en Diálogos en el Limbo, 1960, 125-148; en American Mind, 1963, 1277-1284; y en Santayana on America, 1968, 3-20.
- "Tragic Philosophy". Scrutiny, 4 (1936), 365-376. También en Selected Critical Writings of George Santayana, vol. 1, 1968, 209-221.
- "Bishop Berkley" en From Anne to Victoria: Essays by Various Hands, ed. Bonamy Dobrée, 75-88. Londres: Casell, 1937. También en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 102-114.
- "A General Confession" en The Philosophy of George Santayana, 1940, 3-30. [Incluye, como parte I, "A Brief History of My Opinions". Esta última parte, también, en Diálogos en el Limbo, 1960, 125-148].
- "Apologia Pro Mente Sua: A Rejoinder" en The Philosophy of George Santayana, 1940, 495-605.
- "A Change of Heart". Atlantic Monthly, 182 (Dic. 1948), 52-56. También en Philosophy of Santayana, 1953, 877-892; y en Persons and Places, 1987, como cap. XXV, 417-429.
- "Some Developments of Materialism". The American Scholar, 18 (1949), 271-281. También en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 114-124.



## BIBLIOGRAFIA

---

- "Tom Sawyer and Don Quixote". Mark Twain Quarterly, (Invierno, 1952), 1-3. También en The Birth of Reason, 1968, 116-122.
- "Three American Philosophers". American Scholar, 22 (1952-1953), 281-284. También en The Birth of Reason, 1968, 130-134.
- "The Wind and The Spirit" en What I Believe, ed. James Marchant, 30-36. Londres: Odhams Books, 1953. También en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 12-18.
- "The Idler and His Works". Saturday Review of Literature, 15 Mayo 1954, 7-9ff. También en The Idler and His Works, 1957, 3-19.
- "Americanism". Virginia Quarterly Review, 31 (1955), 1-26. También en The Idler and His Works, 1957, 21-53; y en Santayana on America, 1968, 193-215.
- "Helenism and Barbarism". Greek Heritage: The American Quarterly of Greek Culture; 1 (1963), 83-85. También en The Birth of Reason, 1968, 23-30.
- "Natural and Ultimate Religion". National Review, 31 Dic. 1963, 561-562. También en The Birth of Reason, 1968, 67-70.
- "Spirit in the Sanctuary". American Scholar, 33 (1963-1964), 21-26. También en The Birth of Reason, 1968, 59-66.
- "On the False Steps of Philosophy". The Journal of Philosophy, 61 (1964) 6-19. También en The Birth of Reason, 1968, 145-174.
- "Philosophy of Travel". Virginia Quarterly Review, 40 (1964), 1-10. También en The Birth of Reason, 1968, 5-17. Traducido en "Filosofía del viaje". Revista de Occidente, NS 2 (1964), 276-287.
- "A Free Thinkers Catechism", en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 56-66. [Columbia Manuscript Collection].
- "Materialism of Idealists", en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 75-83. [Columbia Manuscript Collection].
- "Pure Being", en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 139-141. [Columbia Manuscript Collection].
- "Inevitable Contingency of All Facts", en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 141-142. [Columbia Manuscript Collection].
- "Addition to Comparisons in Substance", en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 142-144. [Columbia Manuscript Collection].

## BIBLIOGRAFIA

---

- "Note on usía", en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 144-145. [Columbia Manuscript Collection].
- "The Order of Genesis and the Order of Discovery", en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 145-147. [Columbia Manuscript Collection].
- "Maxims", en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 163-168. [Columbia Manuscript Collection].
- "Animal Faith: Practical and Visionary", en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 237-238. [Columbia Manuscript Collection].
- "Substance not composed of "Data of Sense"", en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 238. [Columbia Manuscript Collection].
- "The Realm of Spirit", en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 251-253. [Columbia Manuscript Collection].
- "Comparisons with Other Views of Spirit", en Animal Faith and Spiritual Faith, 1967, 279-288. [Columbia Manuscript Collection].
- "Why Does Spirit Aim at Its Own Purity?", en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 291-296. [Columbia Manuscript Collection].
- "Elements of the Realm of Spirit", en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 296-300. [Columbia Manuscript Collection].
- "Note on Morality versus Spirit", en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 300-301. [Columbia Manuscript Collection].
- "Spirit in Indian Philosophy", en Animal Faith and Spiritual Faith, 1967, 301-304. [Columbia Manuscript Collection].
- "The Projections of Values", en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 350-351. [Columbia Manuscript Collection].
- "The Photographic and the Mental Image", en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 391-403. [Columbia Manuscript Collection].
- "The Birth of Reason". The Southern Review, NS (Verano 1967), 555-562. También en The Birth of Reason, 1968, 49-58.
- "On Synthesis and Memory (rejected chapters from The Realm of Spirit)" [con una nota introductoria por Daniel Cory]. Journal of Philosophy, 67 (1970), 5-17.

## BIBLIOGRAFIA

---

- MOLINA PETIT, CRISTINA: "Lo español en Santayana: correspondencia familiar durante su estancia en Roma". Crisis, 17 (1970), 67-81.
- "Insoluble Antinomy". The Southern Journal of Philosophy, vol. 10, n.2, 1972, 107-108.
- "Un Matrimonio". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 3 (1985), 39-41. [Una novela inédita de Santayana escrita a los 8 años].
- "Lucifer, A Holographic Note". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 7 (1989), 20-23.
- "[Carta de respuesta al envío del poema "In Memoriam" por Cornel Lengyel.] Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 7 (1989), 25

## OBRAS SOBRE SANTAYANA

- ALONSO GAMO, J. M. (1966): Un español en el mundo: Santayana: poesía y poética. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- ARNETT, W. E. (1955): Santayana and the Sense of Beauty. Bloomington: Indiana Univ. Press; Londres: M. Paterson.
- ARNETT, W. E. (1968): George Santayana. Nueva York: Washington Square Press.
- ASHMORE, J. (1966): Santayana, Art and Aesthetics. Cleveland: Press Press of Western Reserve University.
- BECK, L. V. (1966): Six Secular Philosophers. Nueva York.
- BOSCO, N. (1954): Il Realismo Critico di Giorgio Santayana. Turin: Ediz. di Filosofia.
- BOSCO, N. (1987): Invito al pensiero di Santayana. Italia: Mursia.
- BUTLER, R. (1961): La vida y el mundo de J. Santayana. Traducido por Angela Figuera. Madrid: Gredos.
- BUTLER, R. (1971): The Mind of Santayana. Chicago: Greenwood Press.

## BIBLIOGRAFIA

---

- CORY, D. (1963): Santayana: The Latter Years; A Portrait with Letters. Nueva York: G. Braziller.
- DURON, J. (1950): La pensée de George Santayana; Santayana en Amerique. Paris: Nizet.
- EDMAN, I., ed. (1936): The Philosophy of Santayana. Nueva York, Charles Scribner's Sons.
- FARRE, L. (1953): Vida y Pensamiento de Jorge Santayana. Madrid: ed. Cisneros, 1953.
- GARCIA MARTIN, P. (1987): El sustrato abulense de Jorge Santayana. Avila, Institución "Gran Duque de Alba" de la Excm. Diputación Provincial de Avila, 1989 (Edición de Tesis Doctoral).
- HENRY, A. C. (1990): Golo's Lamp: Explorations in "A la recherche du temps perdu" and Five Philosophers. Michigan: UMI.
- HOWGATE, H. G. (1938): George Santayana. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.
- IZUZQUIZA, I. (1989): La Filosofía de Santayana o la Ironía de la Materia. Barcelona: Anthropos.
- KIRKWOOD, M. M. (1961): Santayana: Saint of the Imagination. Toronto: University of Toronto Press.
- KUNTZ, P. G. (1963): The Tragedy of Oliver Alden: Santayana's Last Puritan. A Phenomenological Study of Order and Chaos. México.
- LACHS, J. (1988): George Santayana. Boston: Twayne Publishers.
- LAMONT, C., ed. (1959): Dialogue on George Santayana. Nueva York: Horizon Press.
- LIDA, R. (1943): Belleza, Arte y Poesía en la estética de Santayana. Tucumán. Universidad Nacional.
- LIND, B. (1962): Vagabond scholar. A Venture into the Privacy of George Santayana. Nueva York: Bridhead.
- LYON, R. C., ed. (1968): Santayana on America: Essays, Notes and Letters on American Life, Literature and Philosophy. Nueva York: Harcourt, Brace and World.

## BIBLIOGRAFIA

---

- LONG, R. E. (1985): Keeping Faith with Dead: An Approach through the Writing of J. Royce, G. Marcel and G. Santayana. Ph. D. Columbia University.
- MC CORMIK, J. (1987): George Santayana: A Biography. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- MUNITZ, M. K. (1958): The Moral Philosophy of Santayana. Nueva York: The Humanities Press.
- MUNSON, T. N. - S.J. (1962): The Essential Wisdom of George Santayana. Nueva York: Columbia University Press.
- ROY, D. K. (1975): The Philosophy of George Santayana. Calcutta: Progressive Publishers.
- RUDDICK, L. C. (1990): Models of Consciousness in the Works of William James, Gertrude Stein and George Santayana, Michigan: UMI.
- SAATKAMP, H. J. Jr. y JONES, J. (1982): George Santayana: A Bibliographical Checklist, 1880-1980. Bowling Green, Ohio: Philosophy Documentation Center.
- SANTOS, C. (1965): Bibliografía General de Jorge Santayana. Comillas: Pontificia Universias Comillensis.
- SCHILPP, P. A., ed. (1971): The Philosophy of George Santayana. Chicago: Northwestern University.
- SENDER, R. J. (1955): Unamuno, Valle Inclán, Baroja y Santayana: Ensayos Críticos. México: Andrea.
- SINGER, B. J. (1970): The Rational Society: A Critical Study of Santayana's Social Thought. Cleveland: Press of Case University.
- SINGER, I. (1957): Santayana's Aesthetics: A Critical Introduction. Cambridge: Harvard University Press.
- SPRIGGE, T. L. S. (1974): Santayana: An Examination of His Philosophy. London and Boston: Routledge & Kegan Paul.
- STALLNECHT, N. P. (1971): George Santayana. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- WALLACE, K. A. (1990): The Ontology of a Moralists: Three Systematic Trends in the Work of George Santyana. Michigan: UMI.

- WEINSTEIN, M. A. (1972): The Wilderness and the City. Amherst: the University of Massachusetts Press.
- WOODWARD, A. (1988): Living in the Eternal: A Study of George Santayana. Nashville: Vanderbilt University Press.

### ARTICULOS SOBRE SANTAYANA

- AARON, D.: "George Santayana and the Genteel Tradition". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 7 (1989), 1-8.
- ALCALA G., A.: "Notas al "Cristo" de Jorge Santayana". Alcalá, nos. 32-36 (Mayo-Junio 1953), 4-5.
- ALEJANDRO, J. M.: "Bibliografía de Jorge Ruiz de Santayana". Pensamiento, 9, n. 33 (1953).
- ALEJANDRO, J. M.: "Jorge Ruiz de Santayana (1863-1952)". Pensamiento, 9, n. 34 (1953), 291-328.
- ALONSO GAMO, J. M.: "Evocación de Santayana". ABC (30 Dic. 1963), 29.
- ALONSO GAMO, J. M.: "La poesía de Santayana". Revista de Occidente, NS 3 (1965) 43-68.
- AMES, VAN M.: "The Zenith as Ideal". Journal of Philosophy, 49 (1952), 201-208.
- ARANGUREN, J. L.: "Las cartas de George Santayana". Arbor, 37 (1957), 437-443.
- ARMSTRONG, T. D.: "An Old Philosopher in Rome: George Santayana and His Visitors". Journal of American Studies, 19 (1985), 349-368.
- ARNETT, W. E.: "Santayana and the Fine Arts". Journal of Aesthetics and Art Criticism, 16 (1957) 84-95. También en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 429-446.
- ARNETT, W. E.: "Ultimate Disillusion and Philosophical Truth". Revue Internationale de Philosophie, 17 (1963), 5-17. También en Animal Faith and Spiritual Life, 44-56.

## BIBLIOGRAFIA

---

- ASHMORE, J.: "Form and Paradox in Santayana's Truth". Revue Internationale de Philosophie, 17 (1963), 18-36.
- ASHMORE, J.: "Essence in Recent Philosophy: Husserl, Whitehead, Santayana", Philosophie Today, (Otoño, 1974) 198-210.
- AYALA, F.: "El mundo anglosojón del español Santayana" en Confrontaciones. Barcelona: Seix Barral, 1972, 289-296.
- AYALA, F.: "La idea de Cristo" en Confrontaciones. Barcelona: Seix Barral, 1972, 296-298.
- BANFI, A.: "Introducción" a Il Pensiero Americano e Altri Saggi. Milán: Valentino Bompiani, 1939.
- BANFI, A.: "The Thought of George Santayana in the Crisis of Contemporary Philosophy" en The Philosophy of George Santayana, 1971, 477-494.
- BAKER, J. R.: "The Christology of George Santayana". Southern Journal of Philosophy, 10 (1972), 263-275.
- BELTRAN LLAVADOR, J.: (1989): "La teoría del conocimiento de George Santayana". Quaderns de Filosofia i Ciència, 15/16, Actes del 3r. Congrés de Filosofia al País Valencià. Societat de Filosofia del País Valencià. Valencia, 99-108.
- BENDER, K.: "Beauty's Ballad and the Colors of the Gown". Overhead in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 6 (Otoño 1988), 25-29. [Este artículo forma parte del capítulo 3 de Beauty and the Beast: A Critique of Santayana's Aesthetic Theory: una tesis doctoral dirigida desde la Universidad de Harvard].
- BOAS, G.: "Beyond the Essence". The Journal of Philosophy, 22 (1925), 645-654.
- BOAS, G.: "Santayana and the Arts" en The Philosophy of George Santayana, 1971, 243-261.
- BOAS, G.: "The Legacy of Santayana". Revue Internationale de Philosophie, 17 (1963), 37-49.
- BOUTROUX, M. E.: Prefacio a L'Erreur de la Philosophie Allemande (traducción francesa de Egotism in German Philosophy). Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1917.
- BROWNELL, B.: "Santayana: The Man and the Philosopher" en The Philosophy of George Santayana, 1971, 33-61.
- BUCHLER, J.: "One Santayana or Two?". Journal of Philosophy, 51 (1954) 52-57. También en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 66-72.

## BIBLIOGRAFIA

- BURKE, K.: (1969): "Santayana" en The Grammar of Motive. Berkley & Los Angeles: University of California Press, [1a. ed. 1945], 214-223.
- BUSH, W. T.: "Memories and Faith". Journal of Philosophy, 26 (1929) 505-518.
- CALKINS, M. W.: "On Certain Difficulties in the Modern Doctrine of Essence". The Journal of Philosophy, 23 (1926), 701-710.
- CAMPOY, A. M.: "Un español de habla inglesa: Jorge Santayana". ABC, 17 Enero 1964, 16-19.
- CAPEK, M.: "La Pensée de Bergson en Amérique", en Revue Internationale de Philosophie, 31 (1977), 329-350.
- CLAVERIA, C.: "Santayana en Harvard". Revista (Barcelona) 15 Octubre 1953, 11,15.
- CLAVERIA, C.: "España en la obra de George Santayana". Filología Moderna. Año IV, 13 Octubre 1963, 1-28.
- CONNER, F. W.: "Beyond Truth: Santayana on the Functional Relations of Art, Myth and Religion". Overhead in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 5, Otoño 1987, 17-26.
- CORY, D.: "A Study of Santayana with Some Remarks on Critical Realism". Journal of Philosophical Studies [Philosophy], 2 (1927), 349-364.
- CORY, D.: "Some Observations on the Philosophy of George Santayana", en The Philosophy of George Santayana, 1971, 95-112.
- CORY, D.: "Some Notes on the Deliverate Philosophy of Santayana". The Journal of Philosophy, 47 (1950), 113-124. También en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 19-33.
- CORY, D.: "God or the External World". Journal of Philosophy, 51 (1954), 57-61.
- CORY, D.: "Introduction", en The Letters of George Santayana, 1955, xxv-xxxi.
- CORY, D.: "A Philosophical Letter to Bertrand Russell". Journal of Philosophy, 57 (1960), 573-587.
- CORY, D.: "The Place and Relevance of George Santayana". Southern Journal of Philosophy, 10 (1972), 263-275.
- COTAN, J. D.: "La Esencia en la Filosofía de Jorge Santayana". (Recensión de Tesis Doctoral), Madrid: Facultad de Filosofía, 1973.



## BIBLIOGRAFIA

- DANTO, A. C.: "Santayana's The Sense of Beauty: An Introduction". The Sense of Beauty: Being the Outlines of Aesthetic Theory. Ed. W. Holzberger and H. J. Saatkamp, Jr., Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1988, xv-xxviii.
- DAVIS, J. L.: "Santayana and Solipsism". Southern Journal of Philosophy, 10 (1972), 123-130.
- DAWSON, H. J.: "America and the West at Mid-Century. An Unpublished Santayana Essay on The Philosophy of Enrico Castelli." Journal of the History of Philosophy, 17 (1979), 449-454.
- DENNES, W. R.: "Santayana's Materialism", en The Philosophy of George Santayana, 1971, 419-443.
- DILWORTH, D. A.: "Santayana and Democritus". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 7 (1989), 9-19.
- DILWORTH, D. A.: "The Problem of Theoretical Self- Reflexivity in Peirce and Santayana". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 8 (1990), 1-9.
- EDMAN, I.: "A Stranger in Limbo". Review of Dialogues in Limbo por George Santayana. Nueva York: Herald Tribune Books, 15 Nov. 1925.
- EDMAN, I.: "Humanism and Post-Humanism in the Philosophy of Santayana", en The Philosophy of George Santayana, 1971, 295-312.
- EDMAN, I.: "Philosopher as Poet". Journal of Philosophy, 51 (1954), 57-61.
- ELVIRA HERNANDEZ, F.: "Navidades con Santayana" (I). El Diario de Avila, 10 Feb. 1986, 3.
- ELVIRA HERNANDEZ, F.: "Navidades con Santayana" (II). El diario de Avila, 11 Feb. 1986.
- EQIHOZ ORTIZ, F.: "Viajeros norteamericanos por España. La influencia de lo español en Bryant, Longfellow, Santayana, Dos Passos, Mark Twain, y Hemingway". Vitoria: L. Mitxelena, 1985, 1415-1424.
- EVANS, L. C.: "Santayana and the Greek Sceptics". Southern Journal of Philosophy, 11 (1973), 271-283.
- FERNANDEZ SHAW, C. M.: "Jorge Santayana y la medida de su españolismo". ABC, 16 Feb. 1964, 27.
- FISCH, M. H.: "Reminiscences". Overhead in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 4 (1986), 35.

## BIBLIOGRAFIA

---

- FRIES, H. L. y HENRY M., R.: "Reason in Religion and the Emancipated Spirit" en The Philosophy of George Santayana, 1971, 353-376.
- GARCIA MARTIN, P.: "Jorge Santayana y sus vínculos humanos en Avila. Breve recopilación epistolar". Azafea, (Univ. de Salamanca), I, 1985, 357-368.
- GARRIGUES, E.: "La muerte de Santayana". Insula. Nov. 1952, 1,4.
- GILBERT, K.: "George Santayana by George W. Howgate". American Literature, XII, 117-121.
- GILBERT, K.: "The Philosophy of George Santayana edit. por P. A. Schilpp". American Literature, XIV, 189.
- GOODMAN, A.: "Santayana's Ontology of Realms". Philosophy and Phenomenological Research, 3 (1942-1943), 279-302.
- GUERRERO RUIZ, J.: "Santayana y Jorge Guillén". Insula, 15 Nov. 1952, 3.
- GUILLEN, J.: "Two Poets Translate Each Other". Journal of Philosophy, 61 (1964), 5-6.
- GREENLEE, D.: "The Incoherence of Santayana Scepticism". Southern Journal of Philosophy, 16 (1978), 51-60.
- GROSS, S.: "The Scepticism of George Santayana". Tulane Studies in Philosophy, 18 (1969), 51-57.
- GROSS, S.: "Santayana and Pragmatism". Southern Journal of Philosophy, 10 (1972), 123-130.
- GROSSMAN, M.: "A Glimpse of Some Unpublished Santayana's Manuscripts". The Journal of Philosophy, 61 (1964), 61-69.
- GROSSMAN, M.: "Drama and Dialectic: Ways of Philosophizing". Southern Journal of Philosophy, 10 (1972), 137-147.
- GROSSMAN, M.: "Reality Revisited: The Controlled Ambiguity of Santayana's Realms" en Two Centuries of Philosophy in America, ed. Peter Caws, 128-134. Oxford: Basil Blackwell, 1980.
- GROSSMAN, M.: "Interpreting Interpretations". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 8 (1990), 18-28.
- GURMENDEZ, C.: "Filosofía de la libertad", El País, 3 junio 1990, suplemento de "Libros", (Recensión del libro de Izuzquiza, I.: Santayana o la ironía de la materia).

## BIBLIOGRAFIA

- HARP, L.: "A Note on Moralities in the Philosophy of Santayana". The Philosophical Review, 44, 577-581. También en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 359-365.
- HARRINGTON, K. W.: "Santayana and the Humanists on Plato". Philosophy and Phenomenological Research, 38 (1977-1978), 66-81.
- HARREL, J. G.: "The Letters of Josiah Royce. Edited and with an introduction by John Clendenning." Journal of the History of Philosophy, X (2), (1972), 239-241.
- HART, J. D.: "George Santayana", en The Oxford Companion to American Literature. Nueva York: Oxford University Press, 1983, 667-668 [Enciclopedia Britannica, Research Service].
- HARTSHORNE, Ch.: "Santayana's Doctrine of Essence", en The Philosophy of George Santayana, 1971, 137-182.
- HARTSHORNE, Ch.: "Santayana's Defiant Eclecticism". The Journal of Philosophy, 61 (1964), 44-61. También en Animal Faith and Spiritual Life, 33-43.
- HELM, B. P.: "Santayana: The Temporal Compulsion". Southern Journal of Philosophy, 10 (1977), 207-217.
- HENFREY, N.: "Introduction", en Selected Critical Writings of George Santayana, 1968, 1-37.
- HENFREY, N.: Artículo sobre George Santayana en Encyclopaedia Britannica, vol 16, 230-231.
- HERNANDEZ ALEGRE, B.: "Avila en la obra de J. R. de Santayana". El Diario de Avila, 22-11-1982, 8.
- HILL, Th. E.: "The Platonistic Critical Realism of George Santayana" en su Contemporary Theories of Knowledge, Nueva York: Ronald Press, 1961, 134-145.
- HOEFLIN, R. K. (1987): "The Mechanistic Definition of Beauty" en The Root-Metaphor Theory: A Critical Appraisal of Stephen C. Pepper's Theory of Metaphysics Through an Analysis of Its Interpretation. Michigan: UMI, 104-110.
- HOLZBERGER, W.: "Introduction" a The Complete Poems of George Santayana, 1979.
- HOUSER, N.: "Santayana's Peirce". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 8 (1990), 10-13.

## BIBLIOGRAFIA

- HOWGATE, G. W.: "Santayana and Humanism". The Sewanee Review, 43 (1935), 49-57. También en Animal Faith and Spiritual Life, 1967, 370-379.
- HOWGATE, G. W.: "The Philosophy of Santayana ed. by I. Edman". American Literature, VIII, 483-484.
- HUGHSON, L.: "The Uses of Despair: The Sources of Creative Energy in George Santayana". American Quarterly, Philadelphia: University of Pennsylvania, Dic. 1971, n.5.
- HUTCHINSON, R.: "Prologue" y selección de Poems of George Santayana, 1970.
- IRIARTE, J.: "Jorge Santayana. Unas primeras notas". Razón y Fe, 132 (1945), 277-290.
- IRIARTE, J.: "Santayana y Ortega frente a frente" en La ruta mental de Ortega. Madrid, Razón y Fe, 1949, 128-146.
- IRIARTE, J.: "El Solitario del Monte Celio y su Catolicismo Estético Renaniano". Razón y Fe, 146 (1952), 292-307.
- IRIARTE, J.: "Cómo era Santayana". Razón y Fe, 148 (1953), 11-22. [Reimpreso en sus Pensares y Pensadores, 90-102. Madrid: Razón y Fe, 1958.]
- IRIARTE, J.: "El Centenario de un Solitario". Razón y Fe, 168 (1963), 405-418.
- IRIARTE, J.: "Los tres grandes de la filosofía: Santayana, Unamuno, Ortega". Razón y Fe, 171 (1965), 589-598.
- IZUZQUIZA, I.: "George Santayana, un retrato sentimental". Turia [Revista Cultural], n. 10 (noviembre 1988), 101-109.
- JIMENEZ LOZANO, J.: "Las Fascinantes Memorias de un Puritano de Avila". (Comentario a la nueva edición de El último puritano), El País, 14 de marzo de 1982.
- JIMENEZ LOZANO, J.: "De Boston a Sanabria" en Guía Espiritual de Castilla. Valladolid: Ambito, 1984, 303-315.
- KALLEN, H. M.: "Pragmatism and Its Principles". Journal of Philosophy, 8 (1911), 617-636.
- KALLEN, H. M.: "The Laughing Philosopher". Journal of Philosophy, 61 (1964), 19-35.
- KERR LAWSON, A.: "Santayana's Limited Scepticism". Southern Journal of Philosophy, 18 (1980) 177-185.

## BIBLIOGRAFIA

- KERR LAWSON, A.: "On Grue and Bleen". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 1 (1983), 12-16.
- KERR-LAWSON. A.: "Santayana's Anti-Empiricism and Its Contemporary Relevance". Transactions of the Charles S. Peirce Society, 19 (1983), 361-380.
- KERR LAWSON, A.: "Spirit's Primary Nature is To Be Secondary". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 2 (1984), 9-14.
- KERR-LAWSON, A.: "Essentialism and Santayana's Realm of Essence". Transactions of the Charles S. Peirce Society, 21 (1985), 200-221.
- KERR LAWSON, A.: "Six Aspects of Santayana's Philosophy". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 4 (1986), 28-33.
- KERR-LAWSON, A.: "Santayana's Epiphenomenalism". Transactions of the Charles S. Peirce Society, 22 (1986). 417-433.
- KERR LAWSON, A.: "Variations on a Given Theme". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 5 (1987) 34-40.
- KERR LAWSON, A.: "Turning to Santayana". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 6 (1988), 31-37.
- KERR LAWSON, A.: "Santayana's Ontology and the Nicene Creed". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 7 (1989), 26-32.
- KERR-LAWSON, A.: "Substrative Materialism". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 8 (1990), 14-17.
- KERR-LAWSON, A.: "A Soliloquy in Limbo". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 9 (1991), 22-24.
- KERR-LAWSON, A.: "Santayana on James: 1891". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society. 9 (1991), 36-38.
- KIRKER, H.: "Santayana in Rome". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 8 (1990), 35-37.
- KRENZ, G. (1987): "Santayana: Noesis as Contemplation" en Confessions of a Moral Metaphysician: An Ontology of Ethics. Michigan: UMI, 356-385.
- KUNTZ, P. G.: "Rudolf Hermann Lotze, Philosopher and Critic". Introducción a GEORGE SANTAYANA: Lotze's System of Philosophy, ed. Paul G. Kuntz, 3-94. Bloomington: Indiana University Press, 1971.

## BIBLIOGRAFIA

- KUNTZ, P. G.: "Santayana and Lotze". Southern Journal of Philosophy, 10 (1972), 115-121.
- KUNTZ, P. G.: "Categories and Orders of Santayana's Christian Neo-Platonism". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 3 (1985), 9-21.
- KIRK, R.: "Critical Conservatism: Babbit, More, Santayana", en The Conservative Mind from Burke to Santayana. Chicago: Degener, 1953, 362-397.
- LACHS, J.: "Santayana's Moral Philosophy". The Journal of Philosophy, 61 (1964), 19-35. También en Animal Faith and Spiritual Life, 329-351.
- LACHS, J.: "Belief, Confidence and Faith". Southern Journal of Philosophy, 10 (1972), 131-136.
- LACHS, J.: "George Santayana". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 2 (1984), 15-22.
- LACHS, J.: "Santayana's Philosophy of Mind". The Monist, vol. 48, 3 (1964), 419-440. LaSalle, Illinois. También en Animal Faith and Spiritual Life, 253-274.
- LACHS, J.: "The Proofs of Realism", en Animal Faith and Spiritual Faith, 1889-219. Versión ampliada de JOHN LACHS: "The Proofs of Realism". The Monist, 51 (1967).
- LACHS, J.: "The Enduring Value of Santayana's Philosophy". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 6 (1988), 1-13.
- LAMPRECHT, S. P.: "Santayana, Then and Now." Journal of Philosophy, 25 (1928), 533-550. También en Animal Faith and Spiritual Life, 305-325.
- LAMPRECHT, S. P.: "Naturalism and Agnosticism in Santayana". The Journal of Philosophy, 30 (1953), 561-574. También en Animal Faith and Spiritual Life, 147-163.
- LAMPRECHT, S. P.: "Animal Faith and the Art of Intuition", en The Philosophy of George Santayana, ed. P. A. Schilpp, 115-134.
- LAMPRECHT, S. P.: "Normal Madness and the Political Life." Journal of Philosophy, 49 (1952), 208-214.
- LENGYEL, C.: "In Memoriam: Santayana". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 7 (1989), 24.
- LEVINSON, H. S.: "What Good is Irony?". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 8 (1990), 29-34.

## BIBLIOGRAFIA

- LEWIS, C. I.: "Santayana at Harvard". Journal of Philosophy, 51 (1954), 29-31.
- LOPEZ QUINTAS, A.: "Santayana, Husserl y Ortega: necesidad de una revisión metodológica". Arbor, 82 (1972), 287-298.
- LYON, R. C.: "Normal Madness". Southern Journal of Philosophy, 10 (1972), 131-136.
- LYON, R. C.: "An Introduction to Santayana's Persons and Places". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 3 (1985), 1-18. También como "Introduction" en Persons and Places, Cambridge, Massachusets, MIT Press, 1987, XV-XL.
- LYON, R. C.: "Santayana: Some Recollections and Asides". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 4 (1986), 7-17.
- LYON, R. C.: "Oliver's Last Soliloquies", Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 9 (1991), 8-21.
- MAC DONALD, D. M.: "Santayana's Undivided Soul". Southern Journal of Philosophy, 10 (1972), 237-252.
- MARICHALAR, A.: "El español-inglés George Santayana". Revista de Occidente, 3 (1924), 340-359.
- MAYBERRY, Th.: "Aesthetic Pleasure and Enjoyment" en Language and Aesthetics, Tilghman, B. R., ed. The University Press of Kansas, 1973.
- MC CORMICK, J.: "George Santayana and Ezra Pound". American Literature, vol. 54, n. 3, oct. 1982. Duke University Press, 413-433.
- MC CORMICK, J.: "Santayana's Idea of The Tragic." Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 1 (1983), 1-11.
- MC LENDON, M. J.: "Russell's Portraits and Self-Portraits from Memory". Journal of Philosophy, 264-280.
- MENENDEZ, J.: "Santayana, filósofo y novelista". Cruz y Raya, 3 (1936), 131-142.
- MILLET, F. B.: (1944): Contemporary American Authors. Nueva York, Harcourt, Brace and Company, 561-565.
- MOLINA PETIT, C.: "Lo español en Santayana: correspondencia familiar durante su estancia en Roma". Crisis, 17 (1970), 67-81.



## BIBLIOGRAFIA

- 
- MOORE, A. W.: "Review of the Life of Reason." The Journal of Philosophy, 3 (1906), 211-214. También en Animal Faith and Spiritual Life, 241-246.
  - MORRIS, Ch. W.: "Santayana and the Realm of Essence", en Six Theories of Mind, 233-235. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1932.
  - MUNITZ, M. K.: "Ideals and Essences in Santayana's Philosophy", en The Philosophy of George Santayana, ed. P. A. Schilpp, 185-215.
  - NAGEL, E.: "Some Gleanings from The Life of Reason". Journal of Philosophy, 51 (1954), 46-50.
  - NAGY, P. J.: "George Santayana and the American National Character", Atlantis, vol. 4, n. 1-2.
  - OLAFSON, F. A.: "Scepticism and Animal Faith". Journal of Philosophy, 51 (1954), 42-46.
  - ORS, A. D': "Santayana, sobre Dominación y Poder." Arbor, 23 (1952), 391-400.
  - PACI, E.: "Follia e verità in Santayana". Revue Internationale de Philosophie, 17 (1963), 50-61.
  - PEMARTIN, J.: "Semblanza de George Santayana". Arbor, 14 (1949), 264-281.
  - PEMARTIN, J.: "La filosofía de Jorge Santayana". Alcalá, 18-19 (oct. 1952), 1-3, 26-27.
  - PEPPER, S. C.: "Santayana's Theory of Value" en The Philosophy of Santayana, ed. P. A. Schilpp, 219-239.
  - PEPPER, S. C.: "Santayana's Retreat from Existence". Southern Journal of Philosophy, 10 (1972), 187-195.
  - PORTE, J.: "Santayana's Interpretations of Poetry and Religion: An Introduction". Interpretations of Poetry and Religion. Ed. W. Holzberger and H. J. Saatkamp, Jr., Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1990, xiii-xxxi.
  - PRALL, D. W.: "Essences and Universals". Journal of Philosophy, 22 (1925), 264-272.
  - PUTNAM, H.: "Greetings". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 2 (1984), 24-26.
  - RANDALL, J. H., JR.: "The Latent Idealism of a Materialist". The Journal of Philosophy, 28 (1931). También en Animal Faith and Spiritual Life, 84-102.



## BIBLIOGRAFIA

- RANDALL, J. H., JR.: "George Santayana: Naturalizing the Imagination". Journal of Philosophy, 51 (1954), 50-52. También en Animal Faith and Spiritual Life, 9-12.
- RANSOM, J. C.: "Art and Mr Santayana". Virginia Quarterly Review, 13 (1937), 420-436. También en Animal Faith and Spiritual Life, 403-418.
- RATNER, J.: "The Spiritual Basis of a Ghostly Philosophy". Journal of Philosophy, 21 (1924), 175-181.
- RECK, A. J. y LACHS, J.: "Preface" en "Special Issue on Santayana". Southern Journal of Philosophy, 10 (1972), 105.
- RECK, A. J.: "The Authority of Morality Over Aesthetics in Santayana's Philosophy". Southern Journal of Philosophy, 10 (1972), 149-158.
- RECK, A. J.: "Conception of the Role of Philosophy in American Civilization". Southern Journal of Philosophy, 15 (1977), 341-360.
- RICE, P. B.: "The Philosopher as Poet and Critic" en The Philosophy of George Santayana, ed. P. A. Schilpp, 265-291.
- ROBSON, J. M.: "Persons and Places-Hold the Events". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 5 (1987), 27-33.
- RODRIGUEZ FEO, J.: "George Santayana: Crítico de una cultura." Orígenes (La Habana), Primavera, 1944, 35-38.
- ROLAND WAGNER, C.: "Conversation with Santayana", American Literature, 1948.
- ROQUER, R.: "Santayana, filósofo del solitario destino". Revista, (Barc.), 16 Oct 1952, 3.
- RORTY, R.: "Genteel Syntheses, Professional Analyses, Transcendentalist Culture" en Two Centuries of Philosophy in America, Peter Caws, ed., Oxford, Basil Blackwell, 1980, 228-240.
- ROSENBERG, L. T.: "William James and George Santayana. The Extent of a Philosophical Vision." Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 9 (1991), 25-35.
- RUSSELL, B.: "The Philosophy of Santayana", en The Philosophy of George Santayana, ed. P. A. Schilpp, 453-474.
- RUSSELL, B.: "George Santayana", en Retratos de Memoria y Otros Ensayos, Madrid, Alianza, 1976, 93-99.

## BIBLIOGRAFIA

- SAATKAMP, H. J., JR.: "Animal Faith". Southern Journal of Philosophy, 10 (1972), 167-171.
- SAATKAMP, H. J., JR.: "Some Remarks on Santayana's Scepticism", en Two Centuries of Philosophy in America, Peter Caws, ed., Oxford: Basil Blackwell, 1980, 135-143.
- SAATKAMP, H. J., JR.: "Bibliography Checklist: An Update". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 1 (1983), 18-21.
- SAATKAMP, H. J., JR.: "Bibliographic Checklist: Second Update". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 2 (1984), 31-34.
- SAATKAMP, H. J., JR.: "Bibliographic Checklist: Fourth Update". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 5 (1987), 47-58.
- SAATKAMP, H. J., JR.: "Hermes the Interpreter". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 3 (1985), 22-28.
- SAATKAMP, H. J., JR.: "Santayana's Autobiography and the Development of His Philosophy". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 4 (1986), 18-27.
- SAATKAMP, H. J., JR.: "Bibliographical Checklist: Fifth Update". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 6 (1988), 39-42.
- SAATKAMP, H. J., JR.: "Bibliographical Checklist: Sixth Update". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 7 (1989), 35-40.
- SAATKAMP, H. J., JR.: "Bibliographical Checklist: Seventh Update". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 8 (1990), 39-42.
- SAATKAMP, H. J., JR.: "Bibliographical Checklist: Eighth Update." Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 9 (1991), 40-42.
- SABATER RILLO, J. M.: "Conocimiento y Verdad en la Filosofía de George Santayana" [Recensión de Tesis Doctoral]. Barcelona, Fac. de Filosofía, 1976.
- SABATER RILLO, J. M.: "Materialismo e idealismo en la filosofía de Santayana" en Filosofía, Sociedad e Incomunicación. Homenaje a Antonio García Martínez. Ed. Eduardo Bello, Universidad de Murcia, 1983.
- SAGLIO, H. T.: "Implications of The Life of Reason". Journal of Philosophy, 286 (1931), 533-544.
- SALERNO, G.: "Santayce-Joyceana". James Joyce Quarterly, vol. 5, n. 2, 1968, 137-143.

## BIBLIOGRAFIA

- SAMUEL LEVINSON, H.: "Santayana's Pragmatism and the Comic Sense of Life". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 6 (1988), 14-24.
- SANTOS, C.: "La obra poética de Jorge Santayana". Humanidades, 16, (1964), 203-214.
- SANTOS, C.: "Bibliografía general de Jorge Santayana". Miscelánea Comillas, 418 (1965), 155-310.
- SANTOS, C.: "Nota sobre Un español en el mundo: Santayana". Humanidades, 16 (1967)
- SANTUCCI, A.: "Introducción" a Il Pensiero di George Santayana. Turín: Loescher, 1975, I-XXXI.
- SAVATER, F.: "Prólogo" a El Ultimo Puritano. Barcelona: Edhasa, 1981, 15-29.
- SAVATER, F.: "Locura Normal", en Impertinencias y Desafíos, Madrid: Legasa, 1981, 60-61.
- SAVATER, F.: "George Santayana, pensador errante", en Impertinencias y Desafíos, Madrid: Legasa, 1981, 188-194; también en Apóstatas razonables, Madrid: Mondadori, 1990, 139-147.
- SAVATER, F.: "Santayana, huésped del mundo", en Instrucciones para olvidar el Quijote y otros ensayos, Madrid: Taurus, 1985, 53-67.
- SAVATER, F.: "Concepto y estética en George Santayana", en Instrucciones para olvidar el Quijote y otros ensayos. Madrid: Taurus, 1985, 41-53.
- SAVATER, F.: "Fetichismo en Nueva Inglaterra". El País, 20-8-1985, 8.
- SAVATER, F.: "El Faraón de Middlebury". El País, 7-8-1986,
- SAVATER, F.: "El otro exilio de George Santayana". Revista de Occidente, 79 (Dic. 1987), 5-7.
- SCIACCA, M. F: "Brevi nota sul pensiero di George Santayana". Revue Internationale de Philosophie, 17 (1963), 62-67.
- SCHAUB, E. L: "Santayana's Contentions Respecting German Philosophy", en The Philosophy of George Santayana, ed. P. A. Schilpp, 401-405.
- SCHILPP, P. A.: "Santayana on The Realm of Spirit" en The Philosophy of George Santayana, ed. P. A. Schilpp, 379-398.

## BIBLIOGRAFIA

---

- SCHNEIDER, H. W.: "Santayana and Realistic Conceptions of Authority". Journal of Philosophy, 49 (1952), 214-220.
- SCHNEIDER, H. W.: "Crises in Santayana's Life and Mind". Southern Journal of Philosophy, 10 (1972), 109-113.
- SELLARS, R. W.: "What is the Correct Interpretation of Critical Realism?" Journal of Philosophy, 24 (1927), 238-241.
- SENTIS, C.: "Ha muerto en Roma Jorge Santayana". ABC, 2 Oct. 1952, 25.
- SENTIS, C.: "Un yanqui agarrado al pasaporte español". ABC, 7 Mayo 1946.
- SINGER, B. J.: "Matter and Time". Southern Journal of Philosophy, 10 (1972), 197-205.
- SINGER, B. J.: "Signs of Existence". Southern Journal of Philosophy, 16 (1978), 415-427. [Réplica a Greenlee, *ibid*, 51-60].
- SINGER, B. J.: "Naturalism and Generality in Buchler and Santayana". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 3 (1985), 29-38.
- SINGER, I.: "Santayana's Philosophy of Love". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana's Society, 5 (1987), 1-16.
- SINGER, I.: "Santayana and the Ontology of the Photographic Image". The Journal of Aesthetic and Art Criticism, 36 (1977-78), 138-143.
- SKRUPKELIS, I. S.: "George Santayana: A Biography" y "Persons and Places: Critical Edition" [Recensión de ambos libros]. Transactions of the Charles S. Peirce Society, 24 (1988), 155-159.
- SCHLOWER, H.: "El Reino del Espíritu: George Santayana" en Ideología y Literatura. México: ed. Era, 1971, 162-173.
- SPARSHOTT, F.: "Santayana" (Un poema). Overheard in Seville: Bulletin of the Sabtayana Society, 2 (1984), 29.
- SPILLER, R. E.: "Persons and Places: The Background of My Life, by George Santayana". American Literature, XVI, 248-250.
- SPRIGGE, T. L. S.: "Ideal Immortality". Southern Journal of Philosophy, 10 (1972), 219-236.

## BIBLIOGRAFIA

---

- SPRIGGE, T. L. S.: "The Distinctiveness of American Philosophy", en Two Centuries of Philosophy in America, Peter Caws, ed., Oxford, Basil Blackwell, 1980, 199-215.
- SPRIGGE, T. L. S.: "Santayana and Panpsychism". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 2 (1984), 1-18.
- STRONG, Ch. A.: "Santayana's Philosophy", en The Philosophy of Santayana, ed. P. A. Schilpp, 447-449.
- STUHR, J. J.: "Santayana's Unnatural Naturalism", en Two Centuries of Philosophy in America, Peter Caws, ed., Oxford, Basil Blackwell, 1980, 144-150.
- SULLIVAN, C. J., JR.: "Santayana's Philosophical Inheritance", en The philosophy of George Santayana, ed. P. A. Schilpp, 65-91.
- SULLIVAN, C. J., JR.: "Essence and Existence in George Santayana". Journal of Philosophy, 49 (1952), 220-226.
- TALAMAS LOPE, C.: "Españoles fuera de España, Santayana, por ejemplo". Alcalá, 18-19 (oct. 1952), 28.
- TEN HOOR, M.: "George Santayana's Theory of Knowledge". Journal of Philosophy, 20 (1923), 197-211. También en Animal Faith and Spiritual Life, 220-236.
- TEN HOOR, M.: "A City in the Skies". Journal of Philosophy, 49 (1952), 226-232.
- TERZIAN, S.: "Bibliography of the Writings of George Santayana, 1880-1940" en The Philosophy of George Santayana, ed. P. A. Schilpp, 607-680.
- [TIMES]: "Mr. Santayana's Philosophy". Times Literary Supplement. London, 23 agosto, 1923, 549-550.
- VAN WESEP, H. B.: "George Santayana: Materialista Espiritual" en Siete Sabios y Una Filosofía, Buenos Aires: Hobbes-Sudamericana, 1965, 233-293.
- VIVAS, E.: "From The Life of Reason to The Last Puritan" en The Philosophy of George Santayana, ed. P. A. Schilpp, 315-340.
- VOEGELIN, E.: "Nietzsche, The Crisis and War: Santayana's Interpretation" Journal of Politics, 6 (1944), 189-197.
- WALLACE, K.: "Substance, Ground and Totality in Santayana's Philosophy" Transactions of the Charles S. Peirce Society, 22 (1986), 289-309.

## BIBLIOGRAFIA

- WALLACE, K.: "Philosophical Sanity". Metaphilosophy, V. 17, n.1, (1986), 14-25.
- WAPINSKY, D.: "Bibliographic Update: Third Update". Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 3 (1985), 42-64.
- WARREN, W. P.: "Modes of Objectivity". Philosophy and Phenomenological Research, 39 (1978-1979), 74-91.
- WELBY, V.: "Professor Santayana and Immortality". The Journal of Philosophy, 6 (1909), 661-665.
- WENKART, H.: "Knowledge as the Posit of the Physical Psyche". Southern Journal of Philosophy, 10 (1977), 173-185.
- WHITTEMORE, R. C.: "Santayana's Lay Religion". Southern Journal of Philosophy, 10 (1972), 253-261.
- WHITTEMORE, R. C.: "Santayana's Neglect of Hartshorne's Alternative" Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana's Society, 4 (1986), 1-6.
- WILLIAMS, D. C.: "Of Essence and Existence and Santayana". Journal of Philosophy, 51 (1954), 31-41. También en Animal Faith and Spiritual Life, 127-139.
- WOODBRIDGE, F. J. E.: "Substance". Journal of Philosophy, 25 (1928), 685-691.
- WOODWARD, A.: "Santayana and Goethe." Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society, 9 (1991), 1-7.
- YOLTON, J. W.: "The Psyche as Social Determinant". The Journal of Philosophy, 49 (1952), 232-239. También en Animal Faith and Spiritual Life, 379-388.
- ZAIDI, S. A. R.: "Towards a Relational Metaphysics". Review of Metaphysics, 1973, vol. XXVI, 412-437.
- ZARDOYA, C.: "Santayana y España". Insula, 15 nov. 1952, 1,4.
- ZULETA ALVAREZ, E.: "Santayana en Hispanoamérica". Revista de Occidente, 79 (dic. 1987), 9-25.

## OTRAS OBRAS

- AA.VV. (1963): The American Mind, 2 vols. Nueva York: American Book Co.
- ADLER, M. (1969): Las condiciones de la filosofía. México: ed. Letras.
- AYER, A. J. (1983): La filosofía del siglo XX. Barcelona: Grijalbo.
- AXELOS, K. (1969): El pensamiento planetario. Caracas: Monte Avila.
- BARTON PERRY, R. (1935): The Thought and Character of William James. ( 2 vols). Boston: Little Brown.
- BELAVAL, Y. (dir.)(1981): Historia de la Filosofía: La filosofía del siglo XX (vol. 10). Madrid: Siglo XXI.
- BERCOVITCH, S. (1975): The Puritan Origins of the American Self. New Haven: Yale University Press.
- BERGSON, H. (1977): Memoria y vida. (Textos escogidos por Gilles Deleuze). Madrid: Alianza.
- BLACK, M. (1966): Modelos y metáforas. Madrid: Tecnos.
- BLAU, J. L. (1952): Men and movements in American Philosophy. New Jersey: Prentice Hall. Traducido en: Filósofos y escuelas filosóficas en los Estados Unidos de América. Barcelona: Reverté, 1957.
- BORGES, J. L. (1978): "Pierre Menard, autor del Quijote", en Ficciones, Madrid: Alianza, 6a ed.
- BRAND, GERD. (1981): Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein. Madrid: Alianza.
- BURNETT, W. y SLATKIN, Ch. E. (1947): American Authors Today. Boston: Gin & Co.
- CALVO MARTINEZ, T. y AVILA CRESPO, R. (1991): Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación. Barcelona: Anthropos.
- CASSIRER, E. (1972): Filosofía de las formas simbólicas. México: FCE.
- CAWS, P., ed. (1980): Two Centuries of Philosophy in America. Oxford: Basil Blackwell.

## BIBLIOGRAFIA

- COLLI, G. (1977): El nacimiento de la filosofía. Barcelona: Tusquets.
- COLLI, G. (1978): Después de Nietzsche. Barcelona: Anagrama.
- CONILL, J. (1988): El crepúsculo de la metafísica. Barcelona: Anthropos.
- CONILL, J. (1991): El enigma del animal fantástico. Madrid: Tecnos.
- CHATWIN, B.(1989): Los trazos de la canción. Barcelona: Muchnik.
- DELEUZE, G. (1988): Diferencia y repetición. Madrid: Júcar.
- DERRIDA, J. (1989): La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora. Barcelona, Buenos Aires, Méjico: Paidós/ICE, UAB.
- DEWEY, J. (1986): La reconstrucción de la filosofía. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- DEWEY, J. (1948): La experiencia y la naturaleza. México: FCE.
- DEWEY, J. (1949): El arte como experiencia. México: FCE.
- DEWEY, J. (1950): Lógica. Teoría de la investigación. México: FCE.
- DILWORTH, D. A. (1989): Philosophy in World Perspective. A Comparative Hermeneutic of the Major Theories. New Haven y Londres: Yale University Press.
- DOBREE, B., ed. (1937): From Anne to Victoria: Essays by Various Hands. London: Casel.
- DURANT, W. (1967): Filosofía, cultura y vida. Buenos Aires: ed. Sudamericana.
- ELLIOT, E., ed. (1991): Historia de la literatura norteamericana. Madrid: Cátedra.
- FEIDELSON, Ch. (1971): Symbolism and American Literature. Chicago: University of Chicago Press.
- FERNANDEZ ALBA, A.: "Balada entre las ruinas del Eufrates", El País, jueves 28 de febrero de 1991, 15
- FERNANDEZ DE LA MORA, G. (1987): Filósofos españoles del siglo XX. Barcelona: Planeta.
- FERRATER MORA, J. (1974): Cambio de marcha en la filosofía. Madrid: Alianza.
- FERRATER MORA, J. (1981): La filosofía actual. Madrid: Alianza.



## BIBLIOGRAFIA

- FERRATER MORA, J. (1986): Diccionario de grandes filósofos. (vol. 2). Madrid: Alianza.
- FISCH, M. H, ed. (1951): Classic American Philosophers. New York: Appleton-Century-Crofts.
- FOUCAULT, M. (1978): Las palabras y las cosas. Madrid: Siglo XXI, 9 edición.
- FRYE, N. (1981): The Great Code: The Bible and Literature. London: Routledge & Kegan Paul.
- FRYE, N. (1989): La escritura profana. Barcelona: Monte Avila.
- FRYE, N. (1977): Anatomía de la crítica. Caracas: Monte Avila.
- GADAMER, H-G. (1981): La razón en la época de la Ciencia. Barcelona: Alfa.
- GADAMER, H-G. (1984): Verdad y Método. Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, H-G. (1991): La actualidad de lo bello. Barcelona: Paidós/ICE-UAB.
- GARCIA BACCA, J. D. (1984): Tres ejercicios literario-filosóficos de antropología. Barcelona: Anthropos.
- GRAVES, R. (1987): Los mitos griegos. (2 vols.). Madrid: Alianza.
- GUENON, R. (1976): El reino de la cantidad y el signo de los tiempos. Madrid: Ayuso.
- GUENON, R. (1982): La crisis del mundo moderno. Barcelona: Obelisco.
- GUENON, R. (1984): La metafísica oriental. Barcelona: J. de Olañeta.
- GUY, A. (1966): Los filósofos españoles de ayer y de hoy. Buenos Aires: Losada.
- GUY, A. (1985): Historia de la Filosofía Española. Barcelona: Anthropos.
- HABERMAS, J. (1982): Sobre Nietzsche y otros ensayos. Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, J. (1990): "¿Filosofía y Ciencia como Literatura?" en Pensamiento postmetafísico. Madrid: Taurus.
- HAMLYN, D. W. (1980): The Theory of Knowledge. London: Macmillan Press.
- HAWKES, T. (1972): Metaphor. London: Methuen & Co.

## BIBLIOGRAFIA

---

- HUDSON, W. D. (1974): La filosofía moral contemporánea. Madrid: Alianza.
- HUSSERL, E. (1979): Meditaciones cartesianas. Madrid: Paulinas
- HUSSERL, E. (1982): La idea de la fenomenología. Madrid, FCE.
- IZZO, C. (1971): La literatura norteamericana. Barcelona: Losada.
- JAMES, W. (1963): Pragmatismo. México: Roble.
- JAMES, W. (1980): El significado de la verdad. Buenos Aires: Aguilar, 5 edición.
- JAMES, W. (1986): Las variedades de la experiencia religiosa. Barcelona: Península.
- KOGAN, J. (1986): Filosofía de la imaginación. Barcelona: Paidós.
- KUBLICK, B. (1977): The Rise of American Philosophy, 1860-1930. New Havens, Connecticut: Yale University Press.
- KURTZ, P. (1966): American Philosophy in the Twentieth Century. New York: Mac Millan Company. Traducido en: Filosofía Norteamericana en el siglo XX. México: FCE, 1972.
- LARRABE, E. (comp.) (1958): Panorama de la cultura en los Estados Unidos. Buenos Aires: Sur.
- LEVI-STRAUSS, C. (1970): Tristes Trópicos. Buenos Aires: Eudeba.
- LOVEJOY, A. O. (1983): La Gran Cadena del Ser. Barcelona: Icaria.
- LOVEJOY, A. O. (1961): Reflexiones sobre la naturaleza humana. México: Herrero Hnos.
- LYNCH, E. (1987): La lección de Scherezade. Madrid: Anagrama.
- LYNCH, E. (1990): El merodeador. Tentativas sobre literatura y filosofía. Madrid: Anagrama.
- LLEDO, E. (1991): El silencio de la escritura. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- MARCUSE, L. (1969): La filosofía de América. Madrid: Guadarrama.
- MARCHANT, J. (ed.) (1953): What I believe. London: Otham Books.

## BIBLIOGRAFIA

- MARIAS, J. (1978): Historia de la Filosofía. Madrid: Revista de Occidente, 30 edición.
- MARTINEZ GOMEZ, L. (1972): "Síntesis de historia de la filosofía española" en HIRSCHBERGER, J.: Historia de la Filosofía. Barcelona: Herder.
- MARTINEZ MARZOA, F. (1973-74): Historia de la Filosofía (2 vols). Madrid: Istmo.
- MILLER, P. (1967): The New England Mind. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- MONTGOMERY, M. (Comp.) (1984): American Puritan Studies: An Annotated Bibliography of Dissertations, 1882-1981. Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- MOORE, G. W. (1972): Defensa del sentido común. Madrid: Taurus.
- MOREAU, J. (1979): Aristóteles y su escuela, Buenos Aires: Eudeba.
- MORRIS, Ch. W. (1970): The Pragmatic Movement in American Philosophy. New York: Braziller.
- MUSIL, R. (1970): El hombre sin atributos (vol. 1). Barcelona: Seix Barral, 2a. ed.
- NIETZSCHE, F.; VAIHINGER, H. (1990): Sobre verdad y mentira. Madrid: Tecnos. Se encuentra edición previa del ensayo de Nietzsche (1980): Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Valencia: Teorema.
- NISBET, R. (1981): Historia de la idea de progreso. Barcelona: Gedisa.
- OGDEN, C. K. y RICHARDS, I. A. (1964): El significado del significado. Buenos Aires: Paidós.
- ORS, E. D'. (1947): Nuevo glosario. Madrid: Aguilar.
- ORS, E. D'. (1989): Españoles de mi tiempo. Mi salón de los 111. Madrid: Prodhufi.
- ORTIZ-OSES, A.: "Hermes y el sentido", en el "Epílogo" de C. G. Jung: Arquetipos y sentido. Bilbao: Universidad de Deusto, 1988.
- ORTONU, A. (1986): Metaphor and Thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- PACI, E. (1974): La filosofía contemporánea. Milán: Aldo Garzanti Ed.

## BIBLIOGRAFIA

- PASSMORE, J. (1981): Cien años de filosofía. Madrid: Alianza.
- PEREZ DE TUDELA, J. (1988): El pragmatismo americano: Acción racional y reconstrucción del sentido. Madrid: Cincel.
- PUTNAM, H. (1985): Racionalidad y Metafísica. Valencia: Teorema.
- QUINTAS, A. L. (1970): Filósofos españoles contemporáneos. Madrid: BAC.
- QUINTANILLA, M. A., ed. (1976): Diccionario de filosofía contemporánea. Salamanca: Sígueme.
- READ, H. (1957): Imágen e Idea. México: FCE, 5a. reimp. en 1985.
- REYES, A.: "Hermes o de la comunicación humana", en La experiencia literaria. Barcelona: Bruguera, 1986, 11-49.
- RILEY, W. (1959): American Thought. Peter Smith.
- RICOEUR, P. (1980): La metáfora viva. Madrid: Cristiandad.
- RICOEUR, P.: "Prólogo", en MACEIRAS, M. (1985): ¿Qué es filosofía? El hombre y su mundo. Madrid: Cincel, 11-18.
- RICOEUR, P. (1987): Tiempo y narración (2 vols). Madrid: Cristiandad.
- ROMERO DE SOLIS, D. (1981): Pofesis. Sobre las relaciones entre filosofía y poesía desde el alma trágica. Madrid: Taurus.
- RORTY, R. (1983): La filosofía y el espejo de la naturaleza. Madrid: Cátedra.
- RORTY, R. (1990): El giro lingüístico. Barcelona: Paidós/ICE de la UAB.
- RUBERT DE VENTOS, X. (1989): Teoría de la sensibilidad. Barcelona: Península.
- RUNES, D. (ed.)(1966): Historia Ilustrada de la Filosofía. Barcelona: Grijalbo.
- RUSSELL, B. (1971): Historia de la Filosofía Occidental. Madrid: Espasa Calpe.
- SCIACCA, F. (1970): La filosofía oggi. Milán: Mauzarati.
- SCHAFERSTEIN, B-A. (1984): Los filósofos y sus vidas. Para una historia psicológica de la filosofía. Madrid: Cátedra.

## BIBLIOGRAFIA

---

- SCHNEIDER, H. W. (1946): A History of American Philosophy. Nueva York: Columbia University Press. Traducido en Historia de la filosofía norteamericana. México: FCE, 1950.
- SCHOPENHAUER, A. (1979): Sobre la voluntad en la naturaleza. Madrid: Alianza, 2 edición.
- SELLARS, W. (1967): Philosophical Perspectives. New York: Buffalo.
- SERRES, M. (1991): El paso del Noroeste. Madrid: Debate.
- SIMPSON, A. (1972): Puritanism in Old and New England, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- SINI, C. (1989): Pasar el signo. Madrid: Mondadori.
- SPRIGGE, T. L. S. (1970): Facts, Words and Beliefs. Londres: Routledge & Kegan.
- STEELE COMMANGER, H. (1951): Living Ideas in America. Nueva York: Harper and Brother.
- STEINER, G. (1991): Presencias reales. Barcelona: Destino, 1991.
- STRAUMANN, H. (1978): La literatura norteamericana en el siglo XX. México: FCE, 2 ed.
- SPINOZA (1973): Ética, Buenos Aires: Aguilar, quinta ed.
- TANTE, D. (ed.) (1931): Living Authors. Nueva York: H. W. Wilson Co.
- THAYER, H. S. (1968): Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism. Nueva York: The Bobbs-Merrill Co.
- THOMAS ENGLISH, H. (1961): Contemporary Theories of Knowledge. Nueva York: The Ronald Press Co.
- THOMPSON, R. M. F. (1990): Experience as a mode of learning in adulthood. Michigan: UMI.
- TYLLIARD, E. (1981): The Elizabethan World Picture. Middlessex, England: Penguin.
- TRIAS, E. (1991): La lógica del límite. Barcelona: Destino.
- URBAN, W. M. (1952): Lenguaje y realidad. México: FCE.

## BIBLIOGRAFIA

---

- URMSON, J. O. (1980): Enciclopedia de filosofía y filósofos occidentales. Madrid: Cátedra.
- VAN WESEP, H.B. (1963): Seven Sages: The Story of American Philosophy. Nueva York: Daid Mc Kay Co. Trad. en Siete Sabios y una Filosofía, Buenos Aires: Hobbes-Sudamericana, 1965.
- VATTIMO, G. (1986): El fin de la modernidad. Barcelona: Gedisa.
- VATTIMO, G. (1988): El pensamiento débil. Barcelona: Cátedra.
- VEGETTI, M. (1981): Los orígenes de la racionalidad científica. Barcelona: Edicions 62.
- VERJAT, A. (ed) (1989): El retorno de Hermes. Barcelona: Anthropos.
- WANG, H.: (1991): Reflexiones sobre Kurt Gödel. Madrid: Alianza.
- WERKMEISTER, W.H. (1949): A History of Philosophical Ideas in America. Nueva York: The Ronald Press Co.
- WHITEHEAD, A. N. (1964): The Concept of Nature. Cambridge: Cambridge University Press.
- WHITEHEAD, A. N. (1973): Modos de pensamiento. Madrid: Taller de ed. J. Betancor.
- WHITEHEAD, A. N. (1961): Proceso y realidad. Buenos Aires: Losada.
- WHITEHEAD, A. N. (1985): La función de la razón. Madrid: Tecnos.
- WHORF, B. L. (1971): Lenguaje, pensamiento y realidad. Barcelona: Barral.

