

CAPITULO II

SANTAYANA: EL SER HUMANO COMO SER PARADÓJICO Y SIMBÓLICO

LUIS GARAGALZA

0. Introducción

La mezcla, la hibridación o el mestizaje son factores esenciales tanto en la vida como en el pensamiento del filósofo que nos ocupa, tal y como se hace patente ya en el propio modo en que firmaba sus escritos: George Santayana.

Su vida se encuentra efectivamente bajo el signo de la mezcla, pues nace en Madrid (1863) del matrimonio entre el español Agustín Ruiz de Santayana y Josefina Borrás, de ascendencia escocesa y viuda del norteamericano George Sturgis, y vive en Ávila, pero por vicisitudes familiares a los nueve años se traslada con su madre a Boston (Estados Unidos). Completa su educación básica dentro del sistema educativo norteamericano y estudia filosofía en la Universidad de Harvard, donde consigue en 1889 una cátedra; pero vuelve periódicamente a España, pues su padre y su hermana siguen residiendo en Ávila¹.

¹ “Durante los veranos viaja a España para encontrarse con el padre, y de estos hábitos estivales y vacacionales va delineándose en el espíritu de Santayana un mapa personal y geográfico con dos hemisferios simbólicos: América, asociada al «negocio» (trabajar como profesor de filosofía, para Santayana, significa tan sólo una manera de ganarse el sustento, un signo de la decadencia de una época que, experimentado en carne propia, tendrá ocasión de analizar y tomar desquite en escritos posteriores, tras abandonar el oficio académico) y, por otra parte, Europa, ligada al «ocio» (vacar y tomar contacto con la familia suponen para Santayana retornar a los orígenes, abandonarse, sin resistencias, a la vocación”. F. Rodríguez Genovés, “George Santayana: la persona y los lugares” en *Revista El Catoblepas* (<http://www.nodulo.org/ec/2006/n050p07.htm>).

En 1912 renuncia a su cátedra y viaja por diversos países (Egipto, Palestina, Turquía, Grecia, Italia)². Se instala durante ocho años en Oxford, pero renuncia a una propuesta para establecerse en el Corpus Christi College y en 1920 se instala ya definitivamente en Roma, donde vivió modestamente de su pensión, muriendo en 1952³. Como el propio Santayana reconoce, se sintió siempre un “huésped”, bien acogido pero extranjero: “He pasado la mayor parte de mi vida en los Estados Unidos y he escrito mis libros en inglés, sin abandonar mi nacionalidad ni mis sentimientos de español, por lo que he figurado en el mundo de habla inglesa como una especie de huésped permanente, familiar, apreciado y creo que discreto, y, no obstante, extraño”⁴. Estudia, escribe y enseña, pues, en inglés (aunque su propósito declarado es “decir en inglés la mayor cantidad posible de cosas no inglesas”⁵), pero no renuncia ni a la nacionalidad española, que siguió renovando a lo largo de toda su vida, ni al sentimiento y la tradición hispano-católica, de los que se aleja críticamente con su escepticismo, pero para volver a aproximarse, también a modo de “huésped” (significativamente George Santayana vivió sus últimos años como huésped en el Hospital de las Hermanas Azules, una residencia para ancianos y enfermos regentada por monjas). Santayana hace en este sentido una defensa de lo latino-mediterráneo, que él de algún modo asocia con los valores de la vida y con la materia, aunque conserva también una cierta nostalgia de lo que representan los Estados Unidos.

También su filosofía está marcada por la complejidad y la mezcla. De entrada nos encontramos con una especie de simbiosis entre la reflexión filosófica y la vida, que está a la base de su rechazo tanto de la mera erudición

² La filosofía no era para él erudición, ni vocación docente, ni medio para ganarse la vida sino que la entendía como forma de vida. Por eso su intención fue dejar la enseñanza tan pronto como la situación económica se lo permitiera. Santayana se encontraba incómodo en el mundo académico, con su erudición, sus reuniones, comités y burocracias y no compartía el modelo de ser humano que el sistema educativo norteamericano intenta inculcar a sus alumnos. Ese desacuerdo, y su crítica a lo que posteriormente se denominaría “american way of life”, se puede detectar en su novela *El último puritano* (1936), cuyo protagonista, Oliver, representa al tipo de hombre puritano llevado a su extremo que organiza su vida, con una lógica absoluta, como si fuera una empresa, e intenta excluir el azar, el caos, el mal.

³ El tema del viaje, con lo que comporta de distancia, desarraigo, relatividad, le sirve de modelo a Santayana para comprender tanto su vida como su actividad teórica y en este sentido es significativo que se reconozca a sí mismo como un “estudiante viajero” y “discípulo de Hermes”. Cf. I. Izuzquiza, *George Santayana o la ironía de la materia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 61.

⁴ G. Santayana, *Átomos de pensamiento*, Aguilar, Buenos Aires, 1956, p. 10. En otro lugar dice sentirse “huésped del universo” (*My host the world*).

⁵ J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, 5 (II), Espasa-Calpe, Madrid, 1988, p. 15.

como de las exigencias académicas y de su consecuente renuncia a la cátedra de Harvard. Por otro lado, y ya dentro de la filosofía, el escepticismo heredado del empirismo y el positivismo anglosajón se une en Santayana con un naturalismo materialista proveniente del paganismo, en especial de Demócrito y Lucrecio, filtrado a través de Spinoza y del pesimismo de Schopenhauer, dando lugar, al combinarse con el trasfondo católico-mediterráneo, a una filosofía que se abre a los valores de la cultura, el espíritu y la religión sin negarlos o reducirlos de un modo unidireccional. Su obra está marcada por el intento de comprender la diferencia y la continuidad en el juego de los opuestos (materia-espíritu, naturaleza-religión, paganismo-cristianismo, existencia-esencia, poesía-ciencia, locura-razón, caos-orden, etc.), integrándolos y armonizándolos en el interior de una “dualidad de complementación dinámica” (A. López Quintás); con lo que elabora una filosofía que representa, según A. Ortiz-Osés, un “naturalismo simbólico”, que intenta evitar tanto el monismo como el dualismo⁶. En este sentido su pensamiento resulta, como ha destacado I. Izuzquiza, radicalmente paradójico, por cuanto valora la paradoja como un aliado y la emplea para detectar carencias de la racionalidad occidental y abrirla a aspectos que ésta suele pasar por alto⁷.

Otro rasgo importante del pensamiento de Santayana en estrecha conexión con el anterior es su carácter trágico: contempla la existencia material en su concreción como careciendo de fundamento inmóvil, como basada en la potencialidad y la contingencia, como creatividad constante que emerge del caos e implica necesariamente destrucción y muerte: “Este mundo es contingencia y absurdo encarnados, la más extraña de las posibilidades que se enmascara momentáneamente como un hecho.”⁸

La obra de Santayana puede ser entendida, siguiendo a J.L. Abellán, como una respuesta original e independiente (por cuanto que vivida desde una soledad asumida y crítica) a la crisis de “fin de siglo” que sacude entre 1885 y 1914 de un modo global a toda la cultura occidental, manifestándose

⁶ Ortiz-Osés, *La razón afectiva. Arte, religión y cultura*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2000, p. 33. A. López Quintás, *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid, 1970, p. 7.

⁷ Cf. I. Izuzquiza, *George Santayana o la ironía de la materia*. op. cit., pp. 185-6 y 251-253. “El reconocimiento del carácter trágico de la existencia humana le hace ser a Santayana un extraordinario cultivador de la paradoja. La inestabilidad produce segmentos de estabilidad, la locura produce conocimiento, la irracionalidad es la madre de la razón, la pasión es la fuerza del conocimiento, etc.” *Ibid.*, p. 185.

⁸ *Id.*, p. 187. Para Santayana las realidades concretas son, en este sentido, máscaras que ocultan y escenifican al mismo tiempo la esencial tragedia de la materia, que es cambio continuo, con lo que el mundo pierde la sustantividad.

en el arte, la ciencia, la religión, la política y en los demás aspectos de la vida individual y colectiva como una pérdida de confianza en valores hasta entonces tenidos por absolutos.⁹ Abellán considera que en España la crisis de fin de siglo se manifiesta en la tensión entre la generación del 98 y el modernismo, dentro del cual sitúa a George Santayana acompañado de A. Amor Ruibal y de E. d'Ors¹⁰.

En su copiosa obra, escrita completamente en inglés, aunque traducida en su mayoría al castellano (véase la Bibliografía al final), se mezclan la filosofía, la lírica, la novela (*El último puritano*, 1936), la reflexión política (*Dominaciones y potestades*, 1946) y la autobiografía (*Personas y lugares*, 1944, *En medio del camino*, 1945, *Mi anfitrión el mundo*) etc. Cabe destacar por su relevancia filosófica *El sentido de la belleza* (1896), *La vida de la razón* (1905-1906), primera síntesis de su pensamiento que después irá desarrollando, *El egotismo en la filosofía alemana* (1915), donde formula su crítica al subjetivismo desde su realismo materialista, *Escepticismo y fe animal* (1923), en el que establece las bases de su gnoseología, y *Los reinos del ser* (1942) que recoge cuatro libros anteriores (*El reino de la esencia*, 1918; *El reino de la materia*, 1930; *El reino de la verdad*, 1938; *El reino del espíritu*, 1940) en los que expone su “ontología no metafísica” y “naturalista” que “pone toda la sustancia y el poder en el reino de la materia, el cual presupone la esencia, crea el espíritu y envuelve la verdad”¹¹

1. El desarraigo del ser humano

La obra de Santayana presenta una serie de problemáticas que siguen planteándonos en la actualidad. Tanto su vida como su

⁹ “Desde el punto de vista filosófico, la crisis se caracteriza por el rechazo del positivismo y un intento de acercarse a la actitud religiosa, que aquél puso en entredicho, desde nuevas perspectivas. El conflicto entre ciencia y religión se afronta con un espíritu que permita la conciliación entre ambas sin el rechazo declarado que el positivismo había hecho de la religión en el siglo pasado.” J. L. Abellán, *Historia del pensamiento español de Séneca a nuestros días*, Espasa, Madrid, 1996, p. 495. Para la cuestión de la “crisis fin de siglo” se pueden encontrar importantes referencias en H. Hinterhäuser, *Fin de siglo. Figuras y mitos*, Taurus, Madrid, 1980, así como en A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 1998.

¹⁰ El propio Santayana caracteriza al modernismo como algo ambiguo e inestable: “Es el amor de todo el cristianismo por parte de aquéllos que se dan cuenta de que todo es una fábula. Es el apego histórico a su iglesia de un católico que ha descubierto que él es un pagano”. G. Santayana, *Átomos de pensamiento*, o. c., p. 171.

¹¹ G. Santayana, *Los reinos del ser*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959, p. 686.

pensamiento están marcados por las tensiones, por los contrastes y las contradicciones que no encuentran, como ocurría en la dialéctica hegeliana, una superación al plantearse en otro nivel. En Santayana los opuestos se mantienen en tensión, pero esa tensión no se resuelve destructivamente, sino que tiene una potencia creadora. Esto ocurre, para empezar, en su vida: aún habiendo nacido en España y conservando una mentalidad que podríamos llamar “mediterránea”, residió, estudió y trabajó muchos años en Estados Unidos y toda su obra está escrita en inglés. En su filosofía encontramos un intento de llevar a cabo una afirmación simultánea de los opuestos y también su antropología se caracteriza por concebir al ser humano como un ser mixto, mestizo o híbrido que resulta de la tensión y combinación entre naturaleza y cultura, cuerpo y espíritu, animal y ángel, mito y logos, poesía y ciencia. Esa tensión hace de él un ser inacabado, imperfecto, incierto: abierto a la otredad, obligado a elegir.

Podríamos decir que no se encuentra adaptado mediante mecanismos biológicos a un determinado medio ambiente, no está bien fijado, y por ello no tiene un entorno definido, sino que tiene que crearse un mundo o una imagen del mundo¹².

Al concebir de este modo al ser humano, Santayana parece estar evocando al humanista Giovanni Pico della Mirandola, cuando cifra la dignidad del hombre en el hecho de que en el momento de su creación Dios ya había agotado todos sus “recursos” repartiéndolos entre los demás seres, por lo que ya no le quedaba nada con que dotarle: “No te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según

¹² “El mundo es, entonces, aunque superficialmente familiar, completamente contrario al espíritu por su ceguera y falsedad. El mundo no es tal como aparece, contradice lo que enseña, mantiene recuerdos que ridiculiza y excita deseos que traiciona” G. Santayana, *Los reinos del ser*. o.c., p. 697.

el arbitrio a cuyo poder te he consignado”¹³. En este sentido el ser humano no estaría bien arraigado en la naturaleza: necesita interpretar culturalmente el mundo e interpretarse a sí mismo. Vive en la naturaleza, pero transformándola culturalmente: es un animal extraño, un extranjero en la naturaleza. Aunque no lo dice explícitamente, Santayana parece que está apuntando al carácter hermenéutico del ser humano en tanto que animal que no vive directamente integrado en la realidad sino que mantiene con el mundo una relación de interpretación¹⁴. El ser humano es un animal que interpreta: no vive directamente integrado en la realidad, sino que mantiene con ella una relación que podríamos calificar como hermenéutica¹⁵.

2. La problemática religiosa

La actitud que adopta Santayana ante la religión se caracteriza también en lo fundamental por la ambigüedad; pues reúne la distancia crítica, por un lado, y el respeto y la admiración por el otro. Su distancia crítica es fácil de comprender, si se tiene en cuenta el contraste entre su infancia abulense en una España que apenas comenzaba a salir del Antiguo Régimen y su adolescencia en la modernidad bostoniana, desde la cual el rancio catolicismo hispano difícilmente

¹³ G. Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Unam, México, 2004, p. 14.

¹⁴ En su Introducción al libro de Santayana titulado *Interpretaciones de poesía y religión* (Cátedra, Madrid, 2004, p. 18), Manuel Garrido nos recuerda que en su obra *La vida de la razón* (1905-6) se acerca explícitamente a un planteamiento hermenéutico cuando afirma que “la edad de la controversia ha pasado y empieza la de la interpretación.”

¹⁵ Es significativo a este respecto el interés que despertó en él la figura del dios griego Hermes, “el intérprete”, al que dedicó un artículo en el que afirma que se trata de “un dios amable, (...) que no predica, que no amenaza, que no impone órdenes (...), 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” y que nos ayuda a captar “lo estúpidos que somos” y “a reírnos de nosotros mismos”. G. Santayana, “Hermes el intérprete” en *Revista Teorema* 21 (2002) 55. En la tragedia *Lucifer* de 1899 Zeus envía a Hermes con la misión de entablar relaciones con Dios. Antes de llegar al Cielo pasa por el infierno y se entrevista con Lucifer, quien le declara que está allí por haber denunciado que la justicia divina es una farsa. Tras entrevistarse con Cristo, que intenta convertirle, opta por mantenerse fiel a su origen, que es la naturaleza.

podía ser visto como otra cosa que magia y superstición. El ateísmo resultante de esta experiencia no es meramente coyuntural, sino estructural; persistiendo durante toda su vida y obra (así en *Los reinos del ser* de 1942 sigue afirmando que “respecto a la religión popular que piensa que Dios es el creador del mundo y el dispensador de la fortuna, mi filosofía es atea”¹⁶). Como sospechaba su hermana Susana, Santayana se estaba “alejando de Dios”, pero como él mismo apunta y el propio A. Fraile reconoce, siguió siendo profundamente religioso¹⁷. Se sentía efectivamente en afinidad con el fondo práctico y realista de la mística castellana, como se ve cuando afirma que “el mero místico podría ser cualquier cosa, bueno o malo, pero el místico castellano ha hecho voto de un impávido realismo y de una alianza inmaculada con el ideal. Él es Don Quijote cuerdo”¹⁸. Volvemos, pues, a encontrarnos aquí con el fenómeno de la mezcla tan característico, como hemos apuntado más arriba, de nuestro autor: se trata de un ateo-religioso que caracteriza su filosofía como una “religión laica”¹⁹: “Yo había vivido infantilmente absorto en las ideas religiosas y fue para mí un sacrificio verdadero, aunque incruento, el despojarlas por completo de todas sus pretensiones de verdades históricas o materiales, sin embargo, conseguí hacerlo siendo todavía muy joven, con facilidad e incluso con alegría, porque cuando aprendí

¹⁶ G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c. p., 686 “Mi ateísmo es una auténtica devoción hacia el universo y rechaza únicamente los dioses fabricados por los hombres a su propia imagen, para que sean criados de sus intereses humanos; pero hasta en ese rechazo yo no soy un brutal iconoclasta, sino que estoy lleno de secreta simpatía hacia los móviles de los idólatras” G. Santayana, *Átomos de pensamiento*, o.c., p. 326-7.

¹⁷ Sobre la sospecha de su hermana véase G. Santayana, *Átomos de pensamiento*, o.c., p. 378. De A. Fraile ver su *Historia de la filosofía española*, BAC, Madrid, p. 306.

¹⁸ *Apología pro mente sua*, en Schilp, P.A., *The Philosophy of George Santayana*, Tudor Public, New York, 1951, p. 603-4 (citado por I. Izuzquiza, *George Santayana o la ironía de la materia*, o.c., p. 220, quien señala así mismo -p. 255- que el eco de la mística castellana resuena en su propuesta de una educación para la potencialidad y la sorpresa).

¹⁹ G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 678. Ironizando sobre estos planteamientos B. Russell afirmó que “Santayana cree que Dios no existe y que María es su madre”. La posición de Santayana parece evocar también la de Vattimo cuando declara: “Soy ateo gracias a Dios; gracias al Dios del cristianismo que ha liberado de la creencia en un orden metafísico objetivo”. AA. VV., *La hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, UNAM, México, 2006, p. 40.

a imaginarme esos métodos como poesía, en lugar de perder ellos su sentido y su belleza, me parecieron más claros y más profundos que nunca”.²⁰

Así pues, la clave para comprender la permanencia del impulso religioso (impulso que, por lo demás, “está siempre en rebelión contra sus propias hijas, las religiones positivas”²¹) dentro del ateísmo de Santayana radica en su comprensión de la religión en relación con la poesía (“ánima naturalmente poética”): “La religión es poesía eficaz inyectada en la vida común. No es una revelación más verdadera que la percepción o que la ciencia”²². No siendo una revelación sobrenatural, la religión es un producto de la imaginación, la cual no es vista, empero, por el filósofo-poeta como la “loca de la casa”, sino más bien como la facultad suprema del ser humano. La imagen de Dios la crea el ser humano: es una creación de su imaginación. La religión tiene, pues, un carácter simbólico y no es, por tanto, verdad histórica o material, sino expresión de ideales morales, anhelos íntimos, sentimientos, miedos, esperanzas, deseos, necesidades (y como tal ha de ser reconocida). El problema surge cuando se olvida o se oculta ese carácter simbólico: “La mitología es la primera impresión producida por los fenómenos (...) Los hombres se hicieron supersticiosos no porque tuvieran demasiada imaginación, sino porque no eran conscientes de que la tenían”²³. La religión pierde su capacidad de evocación poética -su principal aportación- cuando pretende exactitud científica: “El valor poético de la religión sería inicialmente mayor que el de la poesía misma, porque la religión trata de temas de mayor altura y más prácticos, de aspectos de la vida que necesitan todavía más de algún toque imaginativo y de alguna interpretación más ideal aún que los temas agradables y pomposos en que de ordinario suele hacer hincapié la poesía. Pero esta ventaja inicial se encuentra neutralizada en parte por el abuso que se hace de la religión, siempre que se toma su exactitud simbólica por verdad científica. La religión, al igual que la poesía,

²⁰ G. Santayana, *Átomos de pensamiento*, o.c., p. 378.

²¹ G. Santayana, *Átomos de pensamiento*, o.c., p. 390.

²² G. Santayana, *Átomos de pensamiento*, o.c., p. 407.

²³ G. Santayana, *Interpretaciones de poesía y religión*, KRK Pensamiento, Oviedo, 2008, p. 110.

sólo mejora el mundo imaginándolo mejorado, pero no satisfecha con esa aportación a los útiles de la mente -aportación que podría ser útil y dignificadora- piensa proporcionar un beneficio más radical todavía, convenciendo al género humano de que, a pesar de todas las apariencias, el mundo es realmente tal y como esa idealización bastante arbitraria lo ha presentado”²⁴.

Santayana reconoce pues el valor de la religión en tanto que herencia cultural y simbólica, rechazando, empero, la interpretación más o menos fundamentalista que le atribuye una eficacia práctica directa o la convierte en instrumento de sanción moral de los asuntos históricos, políticos, económicos. El peligro de la religión radica en que se revista de poder convirtiéndose en instrumento de dominación e imposición. Para conjurar este peligro se requiere aceptar su carácter simbólico-poético, es decir, valorar su capacidad de abrir posibilidades nuevas y de asumir el riesgo de la contingencia más que su referencia directa.

3. El mundo del ser humano y el simbolismo

El carácter simbólico que Santayana descubre en la religión no es, sin embargo, exclusivo de este ámbito; sino que afecta de un modo general a todo el conocimiento humano. Así como los símbolos, sin los que no hay conocimiento, son fruto de la imaginación, cabe ver la “vida razón” como una historia de la imaginación, en el transcurso de la cual, ésta se va adaptando a las demandas de la realidad y a las necesidades concretas de la vida. La razón queda así enraizada en la naturaleza a través de la imaginación, cuya creatividad es equiparable al esfuerzo creador de la materia. Como afirma nuestro autor: “La imaginación cambia la escala de todo, y hace mil modelos de la trama de la naturaleza, sin estropear uno solo de sus hilos. O, más bien -ya que es la naturaleza misma la que imagina-, convierte en música lo que era solamente un acorde;

²⁴ G. Santayana, *Átomos de pensamiento*, o.c., p. 83-4

como si la vibración universal, repentinamente avergonzada de haber estado tanto tiempo silenciosa e improductiva, hubiera roto en sollozos y risas ante su propia locura y al actuar así se hubiera hecho sabia”²⁵.

Pero veamos algunos rasgos fundamentales de esta gnoseología simbólica en la que el conocimiento comparece como arte, como poesía y como aventura siempre incierta; con lo que desembocaremos en el núcleo mismo de la filosofía de Santayana constituido por su concepción trágica de la materia en tanto que dinamismo, potencialidad y creatividad continua.

Santayana inicia su gnoseología con un ejercicio de escepticismo que pretende llevar tan lejos como sea posible, para hacer una depuración de los supuestos del sentido común y los prejuicios del espíritu. A diferencia del escepticismo moderno inaugurado por Descartes, que acaba, en su opinión, en la reducción solipsista del mundo material a mero dato o contenido mental, el escepticismo de Santayana se centra sobre la existencia. El resultado de ese escepticismo puede quedar resumido del siguiente modo: de lo que no cabe ninguna duda es de la intuición, es decir, de la actividad intelectual del espíritu, del hecho mismo de que se está pensando y dudando. Lo que se da en esa intuición, el dato o contenido del pensamiento, no es, empero, la existencia de las realidades materiales concretas, sino la esencia. Los datos de la intuición, las esencias, no tienen existencia material: serían más bien como esquemas de los que los hechos y las cosas reales son ejemplificaciones, como lenguajes que enuncian algo sobre ellos, configuraciones a través de las que los conocemos. La intuición nada nos dice, pues, de la existencia.

La consecuencia más importante que nuestro autor deriva de aquí es que el conocimiento de lo existente, de los hechos externos, de las ejemplificaciones de esas esencias o datos de la intuición no es directo o inmediato sino simbólico: pro-

²⁵ G. Santayana, *Soliloquios*, p. 126 (citado por I. Izuzquiza, *George Santayana o la ironía de la materia*, o. c., p. 209).

ducto de una creencia, de una suposición, de una fe que se funda en la experiencia. “Todo conocimiento -comenta Izuzquiza-, que no es sino fe crítica e inteligente, será un conocimiento simbólico. Y los frutos del conocimiento no serán más que símbolos, aproximaciones, productos escritos con la gramática del riesgo, de la tragedia, de la plasticidad. La orientación propia del conocimiento y la seguridad que éste aporta no es más que una seguridad simbólica”²⁶. Pero escuchemos al propio Santayana: “El espacio, la materia, la gravitación, el tiempo y las leyes del movimiento concebidas por los astrónomos son solamente esencias y meros símbolos muy iluminados por la fe animal. (...) El conocimiento es una verdadera creencia fundada en la experiencia, quiero decir, controlada por hechos exteriores. (...) Surge por un movimiento de la persona que siente simpatía por los seres circundantes o responde a los mismos...”²⁷

La existencia del mundo real no es, pues, para Santayana algo dado inmediatamente a la intuición: sólo puede ser conocida mediante la fe²⁸. No se trata empero de la fe cristiana sino de una fe que se “arriesga instintivamente”, de una “fe animal”. Es esa fe animal -“palabra del hambre”²⁹ la llama en alguna ocasión nuestro autor- la que pone al ser humano en contacto con el mundo exterior: afirma la existencia de otros seres vivos, hace creer en la sustancia en tanto que materia dinámica y creativa, en la demostración y el razonamiento, en el yo... Nuestra vida descansa, pues, sobre ciertos dogmas de fe: “...que hay un mundo, que hay un futuro, que las cosas buscadas pueden encontrarse y que las cosas vivas pueden comerse”³⁰. El escepticismo no suprime la fe: lo que logra es más bien el reconocimiento o “la confesión de que la fe es fe”³¹.

²⁶ I. Izuzquiza, *George Santayana o la ironía de la materia*, o.c., p. 196.

²⁷ G. Santayana, *Escepticismo y fe animal*, Losada, Buenos Aires, 1952, pp. 190 y 192.

²⁸ “...y atribuiré la existencia a un fluir de eventos naturales que no pueden ser nunca datos de la intuición, sino objetos de una creencia que hombres y animales, arrastrados por ese fluir, arriesgan instintivamente”. G. Santayana, *Escepticismo y fe animal*, o.c., p. 61-62

²⁹ G. Santayana, *Escepticismo y fe animal*, o.c., p. 202.

³⁰ G. Santayana, *Escepticismo y fe animal*, o.c., p. 193.

³¹ G. Santayana, *Átomos de pensamiento*, o.c., p. 288.

Esta fe, que en última instancia consiste en fe en la materia, es legítima para nuestro autor por cuanto que necesaria para la vida; aunque suele encontrar, según Santayana, ciertas realizaciones espurias o “sublimaciones” externas que olvidan u ocultan su origen, promoviendo la creencia en presuntas sustancias que sustituyen a la materia y dando pie a los principales errores filosóficos (como son el idealismo y el subjetivismo o “egotismo”). Por lo demás, también la ciencia es un producto de esa fe y descansa sobre un trabajo previo de la imaginación, sobre una actividad simbólica: “Las fórmulas científicas... son igual que cuerdas bien tirantes sobre las que el acróbata puede caminar, pero sobre las cuales no puede permanecer inmóvil. Sin embargo esos símbolos inestables nos llevan a hechos reales y fijan sus relaciones experimentales.”³²

En cualquier caso, el conocimiento tiene siempre, en tanto que actividad simbólica fundada en la fe, el carácter de una aventura a la que la urgencia, la inseguridad, el riesgo, el fracaso, la conquista y la tensión confieren una tonalidad trágica. Esta tonalidad no es meramente accidental, sino que está fundada ontológicamente en la tragedia misma de la existencia y de la materia, que es flujo, potencialidad, dinamismo y creatividad continua. Pero, antes de pasar a considerar el materialismo trágico de Santayana, insistiremos, siguiendo a Abellán y a Izuzquiza, en que esta afirmación radical del símbolo entronca, por otro lado, con la tradición cultural y artística latino-mediterránea, con la valoración de lo artificial propia del mundo barroco, propiciando una reconciliación estética con el sacramentalismo católico.

4. La materia y la dimensión trágica del ser humano

Para Santayana la materia es lo real por antonomasia, la realidad última o primera que sirve de base al proceso natural y que

³²G. Santayana, *Alomos de pensamiento*, o.c., p. 89. “La ciencia es un puente que apoya sus dos extremidades en la experiencia, y por el que el pensamiento práctico puede pasar de una acción a otra acción, de una percepción a otra percepción”, *Id.* p. 100.

comunica su subsistencia a otras realidades, creando los otros “reinos del ser” (el de la verdad, el de la esencia y el del espíritu) en un proceso de autorreferencia. Podríamos decir que, en concordancia con la etimología, la materia es la “madre”: “El reino de la materia es la matriz y la fuente de todo; es la Naturaleza, la esfera de la génesis, la madre universal.”³³

En virtud de esta prioridad ontológica la materia (o la naturaleza material) resulta independiente del sujeto que pueda conocerla y transformarla: “La economía de la naturaleza nunca desvía sus procesos para hacerlos obedientes a las prescripciones de la retórica humana”³⁴. Este materialismo naturalista o mater-naturalismo es una convicción personal, una fe que sirve de punto de partida y que confiere unidad a una reflexión teórica que rechaza todo subjetivismo y “egotismo”³⁵. Pero veamos como caracteriza el propio autor a la materia: “La materia es una sustancia plástica primigenia de potencialidad desconocida, que perpetuamente adopta nuevas formas, siendo el meollo del materialismo la afirmación de que estas formas son todas pasivas y precarias, en tanto que el esfuerzo plástico de la materia es el único creativo y, hasta donde es justo considerar, indestructible”³⁶.

La materia es, pues, plástica, dinámica, creadora: es, precisamente, el ámbito de la potencialidad (ámbito que Santayana ve simbolizado en el ambiente gris y húmedo de Gran Bretaña así como en

³³ G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p.176. Esta relación simbólica entre materia y madre aparece también en un soneto que expresa la difícil problemática que se le planteó a Santayana con su opción por el naturalismo:

*Y aunque sus brazos tendidos en la cruz / Eran hermosos y me invitaban al abrazo, /
Mis ojos se sentían reacios a mirar su rostro / Así bajé desde el Gólgota hasta ti, /
Madre Eterna. Que el sol y el mar me curen / Y me guarden en tu morada /
Citado por M. Garrido, en o.c., p. 17 (traducción de Ángela Figueroa).*

³⁴ G. Santayana, *Personas y lugares. Fragmentos de autobiografía*, Trotta, Madrid, 2002, p. 546.

³⁵ “Mi naturalismo o materialismo es... una convicción cotidiana que se me manifestó - igual que se le había manifestado a mi padre- como producto de la observación del mundo en general, y especialmente de la de mis propios sentimientos y pasiones”, G. Santayana, *Átomos de pensamiento*, o.c., p. 282.

³⁶ G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 257.

todo lo relativo al agua): “La materia es el principio de la existencia: es todas las cosas en su potencialidad y, por tanto, la condición de toda su excelencia o perfección posibles.”³⁷ Pero al ser todas las cosas no es ninguna en particular, no es algo determinado: la materia no establece distinciones entre sus criaturas, ni privilegia a unos elementos en detrimento de otros, ni tiene propiamente un centro determinado³⁸. Propiamente no cabe, pues, alcanzar una definición última de la materia ni tampoco un conocimiento directo y absoluto de la naturaleza: “La estructura precisa, las potencialidades internas, el alcance último, el origen y el fin de la materia escapa a nuestro alcance”³⁹. Ahora bien, esta imposibilidad de conocer totalmente la naturaleza no implica un agnosticismo ni una inmersión en el mutismo. Santayana reconoce decididamente la validez de la física y la biología como medio de aproximación a la estructura de la naturaleza, aunque se trate de un acercamiento que nunca podrá ser absoluto. Dicho reconocimiento depende a su vez del reconocimiento de la importancia del simbolismo para el conocimiento en general y en particular para la ciencia (si bien, como vamos a ver, la importancia del simbolismo no es meramente gnoseológica sino también, y primariamente, ontológica).

En este contexto materialista la existencia se concibe en tanto que momento del flujo material⁴⁰. Como se identifica con la contingencia, con la temporalidad y con el ámbito de la acción, su comprensión reclama, en opinión de Santayana, no una mera lógica eidética o formal; sino una lógica de la probabilidad, del riesgo, del azar y del caos. “La afirmación de lo existente es en realidad -apunta Izuzquiza- una afirmación irónica. Es el precio de la esencial ironía de la materia, que se hace existente en formas contingentes, y eleva

³⁷ G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 171.

³⁸ Aquí radicaría, como apunta Izuzquiza, el carácter no-metafísico de la filosofía de Santayana, pues, según él, la metafísica se funda, precisamente, en la negativa a reconocer esa falta de centro, ese policentrismo de la naturaleza (cf. I. Izuzquiza, *George Santayana o la ironía de la materia*, o.c., p. 111).

³⁹ G. Santayana, *Apología pro Mente Sua*, p. 585 (cit. por I. Izuzquiza, o.c., p. 100).

⁴⁰ Por sí misma la existencia no tiene integridad: no sería existencia si no estuviera dispersa en momentos, cada uno de los cuales se tiene a sí mismo como centro” G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 267

la contingencia a seguridad. Aquí radica la ironía, el desarraigo y el aparente pesimismo de Santayana. Todas ellas no son más que formas dramáticas de la ironía esencial de la materia”⁴¹. Toda cosa o evento, toda forma existente es, pues, momento determinado del flujo material y supone una detención de ese flujo. La materia comparece en las formas existentes. Hechos, sucesos y cosas son como “oráculos”, máscaras, simulacros o símbolos del flujo y de la potencialidad de la materia. Aquí radica la dimensión ontológica que tiene para nuestro autor el símbolo, el cual se erige así como guardián de la independencia de la materia. Las realidades concretas son símbolos en los que aparece y se realiza la potencialidad de la materia y, viceversa, sólo a través de esos símbolos cabe abordar el dinamismo de la materia.

Para Santayana la existencia no descansa, pues, sobre un fundamento sólido e inmóvil, sino sobre la materia, que es potencialidad, flujo caótico y continua creación de símbolos contingentes, de formas existentes que, dada la ausencia de centro, pueden oponerse entre sí de modo absoluto: tal sería el inevitable carácter trágico de la existencia. Este heredero del materialismo y de la sabiduría pagana de Demócrito y Lucrecio proclama la necesidad de asumir la tragedia de la humanidad, a sabiendas de que no es sólo el resultado de una coyuntura óntico-histórica que pudiera ser políticamente solventada, sino que es la contrapartida de la propia tragedia ontológica de la materia.

Asumir la materia es aceptar la necesidad de la transformación, de la muerte y del mal; sin pretender superarlos u olvidarlos buscando refugio en algún “más allá” definitivo y seguro: es asumir la tragedia, buscando orientarse en el interior del dinamismo, no salirse de él⁴². Aceptar el sentido trágico de la existencia es para nuestro autor iniciar el camino de la sabiduría, de la libertad y de la paz.

⁴¹ I. Izuzquiza, *George Santayana o la ironía de la materia*, o.c., p. 123.

⁴² Para ubicar la ontología y la gnoseología trágicas de Santayana en el contexto del pensamiento moderno y en relación con el simbolismo, cf. el estudio de P. Lancros, *La herida trágica*, Anthropos, Barcelona, 1997

La materia es el primero de los reinos del ser. Pero precisamente por ello no es el único, sino que en un proceso de autorreferencia “presupone la esencia, crea el espíritu y envuelve la verdad.”⁴³

5. La dimensión espiritual

El materialismo de Santayana afirma la existencia del espíritu, pero no le reconoce una realidad ontológica separada, pues sería el propio proceso natural en tanto que reflexiona y se observa a sí mismo: el espíritu es “el acto de presenciar, pasar revista y juzgar los hechos naturales”⁴⁴. Como “testigo de la danza cósmica”, el espíritu es un “observador” que en esa actividad de observación encuentra su existencia independiente y concreta, teniendo como auxiliares en esa tarea a las esencias y a la verdad”⁴⁵. Ahora bien, esa observación no es meramente pasiva, pues de algún modo detiene el flujo de la existencia, lo organiza en torno a centros estratégicos que él mismo construye, le da sentido y le asigna retrospectivamente determinados valores. El espíritu trasciende, pues, el dinamismo de la materia. En esta transcendencia, en ese no sometimiento a las condiciones espaciotemporales radica su libertad: “El espíritu sopla donde quiere y continuamente deshace su propio trabajo. A este mundo de la expresión libre... llamo yo Reino del espíritu. Sólo por mor de esta vida libre vale la pena alcanzar la competencia material y el conocimiento de los hechos. Para la criatura viva, los hechos no son sino instrumentos; su vida lúdica es su verdadera vida. En sus días de trabajo, cuando está atento a la materia, es sólo su propio sirviente, que prepara el festejo. Se convierte en su propio amo en sus días de fiesta y en sus pasiones deportivas. Entre éstas deben contarse la literatura y la filosofía y todo lo del amor, la religión y el patriotismo que no constituya un esfuerzo para sobrevivir materialmente”⁴⁶.

⁴³ G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 686.

⁴⁴ G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 681.

⁴⁵ G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 471.

⁴⁶ G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 11.

Santayana establece una distinción clara entre el espíritu y aquello que es su causa, el alma, que es la esencia misma del cuerpo (perteneciendo, pues, al reino de la materia) y tiene un carácter pulsional, dinámico, conflictivo. La tarea del espíritu en relación al alma consistirá en interpretar y armonizar esas tensiones, otorgándoles un sentido coherente.

Pues bien, el objeto de la actividad del espíritu son las esencias, mediante las cuales realiza aquél su tarea de observación del alma y, en general, de toda la realidad material. Para el espíritu “las cosas sólo pueden verse como esencias”⁴⁷. Las esencias son “individuos lógicos”, caracteres ideales dotados de identidad que se dan a la intuición y hacen de “traductoras” concediendo un sentido inteligible a los hechos naturales; no existen, pues, propiamente, sino que son “signos” de las cosas y permiten captar la variedad del flujo material. Constituyen “el catálogo no escrito, prosaico e infinito de todos los caracteres que poseerían todas las cosas diferentes si existieran; es la suma de objetos mencionables sobre los que podría decirse algo”⁴⁸. Si el reino de la materia era el ámbito de las potencialidades, el reino de la esencia es el ámbito de las posibilidades: “El reino de la esencia es comparable a un Corán infinito –o al Logos que fue en el principio– escrito con tinta invisible pero indeleble, y que profetizara todo lo que el ser pudiera jamás ser o contener; y el flujo de la existencia es el reactivo mágico que lo recorre en forma de una delgada corriente, como los ojos de un lector que aquí toma un fragmento y allí otro y los saca a la luz por un instante.”⁴⁹

En tanto que ámbito de las infinitas posibilidades (de las que la materia sólo realiza algunas opciones) el reino de la esencia no existe ni tiene poder o eficacia alguna sobre la existencia. La ambigüedad que caracteriza al reino de las esencias por encerrar en su interior todas las posibilidades y por no tener una existencia determinada, es positivamente celebrada por Santayana en tanto que nos libera de la inercia

⁴⁷ G. Santayana, *Dominaciones y Potestades*, o.c., p. 57.

⁴⁸ G. Santayana, *Escepticismo y fe animal*, o.c., pp. 90-1.

⁴⁹ G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 43.

de la literalidad, del poder de la existencia concreta, de lo que podríamos llamar con Blumenberg el “absolutismo de la realidad”⁵⁰. Al observar la existencia concreta a través de las esencias el espíritu mantiene la potencialidad y la posibilidad reunidas, con lo que reconoce su radical contingencia y deja de verla como algo inevitable, necesario, como la única realidad posible, para determinarla como una de las múltiples posibilidades.

Pues bien, dentro del reino de la esencia hay un sector o segmento directamente relacionado con la existencia y al que ésta “ilustra”, “ejemplifica” o “magnetiza”⁵¹. Santayana denomina a este sector “reino de la verdad”. Por estar vinculada con la existencia la verdad no puede ser absoluta y necesaria, sino que está contagiada del carácter trágico de la materia; siendo por ello siempre contingente, relativa y “ontológicamente secundaria” respecto a la existencia⁵². El reconocimiento de la tragedia de la verdad se convierte así en garantía de la libertad del conocimiento: verdad dice ahora apertura a otras posibilidades, invitación a considerar otras perspectivas, reconocimiento de que por su parcialidad y relatividad no es nunca una referencia última y suficiente: “La verdad es el objeto elegido, y por tanto el bien, del intelecto, de aquella parte de nuestra naturaleza que pide ilustración (...) Pero no es ni nuestro bien primario, ni nuestro fin último, ni tampoco la síntesis de todos los bienes. (...) Una constante afinidad a la verdad, a toda la verdad, y a nada más que la verdad, aunque sea eminentemente virtuosa y honorable, señala más bien una mente prosaica, una mente fría, una mente limitada a la zona intermedia de la competencia y la sagacidad. La felicidad en la verdad es como la felicidad en el matrimonio, fecunda, duradera e irónica. No se podría haber escogido mejor y, sin embargo, esto no es lo que uno soñó”.⁵³

⁵⁰ “Así la discriminación de la esencia tiene una feliz tendencia a liberar a la filosofía, emancipándola, a la vez, de la literalidad y del escepticismo”, G. Santayana, *Escepticismo y fe animal*, o.c., p. 111. Cf. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt M., 1979, pp. 11 y ss.

⁵¹ G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 14 y p. 381.

⁵² G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 377.

⁵³ G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 453-4.

La tragedia de la verdad radica en que la existencia sólo acepta descripciones aproximadas (ya que “es irracional y no puede elucidarse del todo en términos de esencia”⁵⁴) y niega toda unidireccionalidad, todo pensamiento único, todo intento de reducir la pluralidad y el policentrismo de la materia a una única forma de realidad. Lo realmente terrible es la negación de esa tragedia mediante la absolutización de uno de los símbolos, aspectos o momentos como el único definitivo y su imposición violenta.

6. Conclusión

La convicción materialista que está en la base tanto de la vida como del pensamiento de George Santayana experimenta, al verse sometida al ejercicio ascético del escepticismo, una torsión simbólica en virtud de la cual se abre a una consideración no reductiva que acepta la novedad de los reinos de la esencia, del espíritu y de la verdad sin que ello comporte compromiso alguno con ningún “más allá” dogmáticamente configurado. Atendiendo a ese materialismo, podríamos situar a Santayana en lo que E. Bloch ha llamado “la izquierda aristotélica”, que es “esa corriente que tiende claramente, a través de la modificación de la relación materia-forma, hacia una materia concebida como activa y no sólo en sentido mecanicista”⁵⁵. Precisamente en virtud de este materialismo pagano se siente más próximo al catolicismo, al que considera como “paganismo espiritualmente transformado y hecho metafísico”⁵⁶, que al protestantismo, al que critica por su rechazo del valor del símbolo y de la tradición imaginativa y por su extremada confianza en el

⁵⁴ G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 365.

⁵⁵ E. Bloch, *Avicena y la izquierda aristotélica*, Ciencia Nueva, Madrid, 1966, p. 38. Resulta significativo a este respecto que Giordano Bruno, representante de la “extrema izquierda”, considerase que la creación de imágenes antecede y sustenta a la razón (cf. AA.VV., *Introducción a Jung*, Cambridge University Press, Madrid, 1999, p. 132). Podríamos preguntarnos empero con A. Pérez-Estévez si esta izquierda aristotélica es verdaderamente aristotélica y no más bien platónica. Cf. su “Apéndice: La concepción simbólica de la materia” en A. Ortiz-Osés, *Metafísica del sentido*, Universidad Deusto, Bilbao, 1989.

⁵⁶ G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 93.

hombre interior: "El hombre interior, para el católico como para el materialista, es solamente un fenómeno patológico"⁵⁷. Precisamente sobre ese fenómeno patológico se levanta para Santayana el falso humanismo de la filosofía idealista que en su egotismo pretende reducir la materia a característica del sujeto humano. Frente a ese idealismo su materialismo se inscribe en la tradición de la ontología realista y podría quedar situado en el contexto del llamado "realismo crítico" de Russell, Moore, James, etc.⁵⁸. Ahora bien, por su pertenencia al mundo hispano-mediterráneo este realismo crítico se colorea del modernismo de la crisis de "fin de siglo", convirtiéndose en un realismo simbólico (o también podríamos llamarle "hermenéutico"), para el que, como hemos apuntado, las cosas, hechos y acontecimientos resultan símbolos de una realidad última, el dinamismo de la materia, que transcurre a una distancia tal del sujeto cognoscente que sólo a través del símbolo es posible salvar ese abismo. En un tal realismo simbólico Santayana se encontraría en compañía de A. Amor Ruibal, F. d'Ors, A. Machado, M. de Unamuno y J. Ortega y Gasset, de María Zambrano, J. Ruf Carballo y J. I. L. Aranguren; así como, en la actualidad, E. Triás y A. Ortiz-Osés. Un tal realismo simbólico entroncaría con una de las principales corrientes de lo que Abellán ha denominado el "pensamiento español", concretamente con aquella que reivindica, desde una "conciencia disidente", el valor del pensamiento mítico y simbólico de un modo crítico frente al dogmatismo, exclusivismo e intolerancia de la España oficial y se expresa, por ejemplo, en el humanismo erasmista de los hermanos Valdés, de Vives, de A. Laguna, etc., en Fray Luis de León, en la mística de Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, en el Quijote, en la novela picaresca, en B. Gracián, etc., impregnando de un modo difuso lo mejor de la literatura hispana hasta nuestros días⁵⁹.

Resulta, en cualquier caso, reconfortante en este cambio de milenio y en nuestro país, en el que tanto abundan los pensa-

⁵⁷ G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 86.

⁵⁸ En ese marco del realismo crítico lo ubica por ejemplo N. Abbagnano en su *Historia de la filosofía*, Montaner y Simon, Barcelona, 1973.

⁵⁹ J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español. vol I*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, p. 147, vol. III, p. 241.

mientos únicos de uno y otro signo, encontrarse con autores como Santayana que, pese a tomar decididamente partido en esa disputa fundamental entre materia y forma que recorre toda la historia de la filosofía (y de algún modo también toda la historia de la cultura), no hacen de la afirmación del uno la negación del otro. A través de la psique, la imaginación y el simbolismo la radical afirmación de la materia se abre efectivamente al reconocimiento de su opuesto, el espíritu. Los opuestos se mantienen, pues, reunidos sin que ello implique suprimir la diferencia o la tensión entre ellos: el simbolismo se erige así como defensor de la pluralidad y el pluralismo.

Finalmente, cabe replantear la cuestión del sentido en el mundo del hombre como sentido simbólico. Pero el simbolismo no es meramente formal, estructural o abstracto sino también material, vivencial y pregnante (así Jung y Cassirer). Se trata, por tanto, de un simbolismo hermenéutico o interpretativo de carácter coimplicativo, como lo ha llamado Ortiz-Osés; simbolismo que, frente al formalismo freudolacaniano se basa en la protovivencia de ser amado (por la madre o su sustituto o representante). De este modo, el simbolismo correlaciona la forma con la materia, el sentido con la experiencia y la representación con la presencia siquiera sublimada, transfigurada o traspuesta. El hombre es un animal innatural, cultural o artificial, sí, pero por naturaleza⁶⁰.

⁶⁰ Cfr. A. Gehlen, *El hombre*, Sigüeme, Salamanca, 1980; E. Cassirer, *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977 y C.G. Jung, *El hombre y sus símbolos*, Caralt, Barcelona, 1976. Sobre la protovivencia subyacente al simbolismo, cfr. A. Ortiz-Osés en W. Ross, *Nuestro imaginario cultural*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 219 y ss.; así como A. Ortiz-Osés., *Comunicación y experiencia interhumana*, Desclée, Bilbao, 1977, pp. 162 y ss.

Bibliografía

Además de la denominada *Triton Edition* (1936-1940) en quince volúmenes, que no es una edición crítica, en la actualidad la Santayana Society (Texas), dirigida por el profesor Hermann Saatkamp, está publicando las *Works of George Santayana* y el boletín anual *Overheard in Seville. Bulletin of the Santayana Society*.

-Obras de Santayana traducidas al castellano

El sentido de la belleza (1896). Tecnos, Madrid, 1999.

La vida de la razón (1905-1906). Nova, Buenos Aires, 1958 (hay una selección en Tecnos, Madrid, 2005).

Interpretaciones de poesía y religión (1905). KRK Pensamiento, Oviedo, 2008.

Tres poetas filósofos. Lucrecio, Dante y Goethe (1910). Tecnos, Madrid, 1995.

El egotismo en la filosofía alemana (1915). Ediciones Imán, Buenos Aires, 1942.

Escepticismo y fe animal (1923). Losada, Buenos Aires, 2002.

Diálogos en el limbo (1926). Tecnos, Madrid, 1996.

La tradición gentil en la filosofía americana (1931). Universidad de León, 1993.

El último puritano (1936). Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1951.

Los reinos del ser (1927-1940). Fondo de Cultura Económica, México, 1959.

Personas y lugares (1944). Trotta, Madrid, 2002.

A la mitad del camino (1945). Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1946.

La idea de Cristo en los Evangelios (1946). Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1947

Átomos de pensamiento (1950). Aguilar, Buenos Aires, 1956.

Mi anfitrión, el mundo (1953). Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1955.

Dominaciones y potestades (1951). Aguilar, Madrid, 1953.

La razón en el arte y otros escritos de estética. (2006) Verbum, Madrid.

Platonismo y vida espiritual. (2006) Trotta, Madrid.