

George Santayana ante problemas clásicos de la filosofía

Daniel Moreno Moreno

ABSTRACT

In spite of Santayana's literary style, his works deal frequently with certain classical philosophical problems. Most of them are presented schematically in this paper, including the Santayanian interpretation and solution to them.

RESUMEN

A pesar del estilo literario de Santayana, sus obras aluden con frecuencia a ciertos problemas filosóficos clásicos. En este artículo se presentan de forma esquemática la interpretación y solución santayanianas a los más importantes.

Irwin Edman, al presentar una voluminosa selección de la obra de Santayana, a la que tituló *The Philosophy of Santayana* (1936), afirmó que su reputación como filósofo se resentía por su estilo elíptico. Santayana, al hurtar los argumentos al lector, le seduce con el fluir de su retórica dogmática sin exponerse al escrutinio del profesional de la filosofía [Edman (1936), pp. xi, lii]. Russell, por su parte, cree que, a pesar de que Santayana pasó gran parte de su vida como profesor de filosofía, su importancia se aprecia desde el punto de vista literario más que filosófico [Russell (1956), pp. 89, 91]. Estos juicios contrastan con la provocadora afirmación santayaniana de ser quizás el único filósofo viviente en el sentido genuino de la palabra —sentido que Santayana remonta hasta los griegos— buscando unir filosofía y forma de vida: “I am quite happy in this human ignorance mitigated by pictures, for it yields practical security and poetic beauty: what more can a sane man want? In this respect I think sometimes I am the only philosopher living: I am resigned to being a mind” [Santayana (1922), p. 252]. La sabiduría buscada por Santayana le alejaba obviamente de los profesionales de la filosofía, especializados y preocupados por argumentar correctamente: “Arguments have never been, in my opinion, a good method in philosophy, because I feel that real misunderstanding or difference in sentiment usually rests on hidden presuppositions or limitations that are irreconcilable, so that the superficial war of words irritates without leading to any agreement” [Santayana (1955), p. 438].

No por ello consiguió Santayana evitar la presencia de ciertos problemas filosóficos en sus obras. Aunque su concepción de la filosofía como sa-

biduría alejada de la erudición y de la inminente profesionalización que veía aparecer en Harvard a comienzos del siglo XX le hace desear en 1936, ya septuagenario, [Santayana (1936), “Author’s Preface”] no haberse ocupado tanto de problemas que considera mal planteados, lo cierto es que su presencia en el *corpus* santayano es constante. El presente artículo¹ recogerá los más importantes de forma esquemática indicando los numerosos lugares donde son abordados. Los problemas quedan disueltos una vez traducidos a su lenguaje porque las diferencias en filosofía son diferencias de lenguaje: “Professional philosophies, sincere and even impassioned enough in controversy, are often but poor hypocrisies in daily life. But the fortunes of other systems do not concern me. I am addressing those only who are willing, for the time being, to accept my language” [Santayana (1938), pp. 453-54]. “The trick of identifying, or not yet distinguishing, intuition and essence, runs through the history of speculation and breeds a thousand misunderstandings” [Santayana (1938), p. 543].

Una fuente de errores consiste en hacer las esencias *temporales, sustanciales, duraderas, dialécticas* o *dinámicas* cuando estas características proceden de la existencia; de la misma manera que se hace al espíritu-contemplador-de-esencias un *poder* activo como la psique, cuando no lo es [Santayana (1923), pp. 38, 113, 240]². Por otro lado, el sujeto proyecta sobre la existencia características que encuentra en las esencias, incluso cuando tampoco son propias de las mismas esencias, sino producto de la propia actividad del sujeto. Se intenta así dar a la existencia *unidad, fijeza, homogeneidad, persistencia, claridad, necesidad, dialéctica, simplicidad, precisión, estructura matemática y geométrica* o *poesía*, cuando la existencia es contingente, está en flujo permanente y se autoorganiza dotándose de regularidades que resultan heterogéneas respecto a los esquemas humanos. De la misma manera, la animación encontrada por el hombre en él mismo se extiende erróneamente al resto de la naturaleza [Santayana (1940a), p. 590]³.

Otros problemas surgen al considerar que contradicciones o dificultades propias de las relaciones entre esencias afectan también a la existencia:

A. Las numerosas paradojas que rodean la relación uno-múltiple tal como son planteadas por ejemplo en el *Parménides* platónico hay que entenderlas referidas a la relación entre la esencia-Uno y la esencia-Múltiple, pero no tienen por qué afectar a la existencia como tal. En el reino de la esencia habitan lo Uno y lo Múltiple, no en el reino de la materia. La existencia puede ser una y múltiple de diversas maneras en función de las relaciones externas efectivas entre sus partes, sin implicar paradoja ni pedir permiso a las esencias. Cada esencia, por su parte, es simple y compuesta, la unidad de su forma no elimina la diversidad interna, como prueban las composiciones artísticas que son composiciones porque tienen partes pero donde cada una es precisamente *la* composición que tiene esos elementos y no otros en una rela-

ción específica. Las paradojas, en definitiva, desaparecen si se deja de hipostasiar las esencias [Santayana (1923), p. 188; Santayana (1927), pp. 74-77].

B. De la misma manera, la imposibilidad lógica del cambio físico procede de la dificultad de conjugar la esencia-Permanencia y la esencia-Movimiento, de modo que se niega el movimiento. Santayana matiza que lo que se niega es la *idea* del movimiento porque es ininteligible o inexpressable, pero que la naturaleza, de hecho, ajena a esas cuestiones, se mueve y crece combinando permanencia y flujo sin ninguna dificultad. Es un error convertir la imposibilidad dialéctica en imposibilidad física. Las dificultades dialécticas son irrelevantes para el conocimiento válido. En este caso la intuición de la persistencia o de la mera duración es genuina porque recoge el modo particular en que la materia funde variación y continuidad en su incesante flujo. Santayana utiliza el mismo argumento en las discusiones en torno a si la sustancia del universo es discreta o continua, finita o infinita [Santayana (1930), pp. 239, 270-273]⁴.

El segundo grupo de problemas tienen su raíz en la confusión, propia del empirismo británico, entre intuición y creencia:

A. El término *idea* funde dos niveles categoriales que hay que distinguir bien, puesto que lo intuido es una esencia y el objeto de la creencia es una existencia. La esencia pertenece a un ámbito, la existencia a otro, de modo que nombrar categorías tan dispares con el mismo término no ayuda a la claridad.

B. La distinción cualidades primarias/cualidades secundarias deja de ser una cuestión lógica o psicológica. Para Santayana es un trabajo propio del estudio físico de la materia, aun admitiendo que las teorías científicas son múltiples y cambiantes. Como problema filosófico se basa en el falso supuesto de que los datos de los sentidos son los constituyentes de los objetos naturales o, al menos, exactamente como ellos. Afirmar que el color o el placer no pertenecen al objeto mismo mientras que la forma o la dureza son sus constituyentes reales es un error. Muestra que se olvida que *todos* los datos de los sentidos dependen por igual del sujeto, que pertenecen a un ámbito ontológico distinto del de los objetos naturales y que no reflejan las cualidades del objeto. El reconocimiento de que ciertos datos de los sentidos dependen del sujeto debe llevar o a reconocer el reino de la esencia como ámbito de *todas* las cualidades o a considerar también al placer y al dolor como constituyentes verdaderos de la realidad, tal como hace el neorealismo norteamericano. Basta pensar en el hecho de que para otras psiques posibles los objetos presentarían un aspecto irreconocible para el hombre, pero igualmente fundado en la materia [Santayana (1923), pp. 82-90].

C. La distinción entre sensación e idea, entre percepción externa y emoción interna, entre ideas abstractas e ideas concretas, o entre ideas particulares y universales son distinciones que carecen de sentido puesto que son distinciones no aplicables a las esencias en cuanto tales. En todo caso reflejan distintas circunstancias que rodean a la relación hecho-hecho o hecho-idea, pero no a las ideas mismas entendidas como esencias. Desde la esencia ante la intuición, es indiferente que el hombre tenga los ojos abiertos o cerrados, que describa el movimiento de la materia fuera del cuerpo o dentro de él, que sea la primera vez que se presenta o la enésima. Si, por ejemplo, una persona ve un objeto amarillo y sus ojos están abiertos se habla de *sensación*, si en otra ocasión ve amarillo y tiene los ojos cerrados se habla de *idea*, y si en un tercer momento ve amarillo con los ojos abiertos y no hay ningún objeto se habla de *alucinación*. Para Santayana estas distinciones son sólo una manera de fatigar el pensamiento, útiles para la óptica o la psicología médica, pero no para el filósofo atento a la esencia Amarillo presente por igual en las tres ocurrencias [Santayana (1923), pp. 90-93; Santayana (1927), pp. 32-38].

D. Tampoco es adecuado hablar de *vaguedad*. Cuando se afirma que las esencias son vagas, lo que se quiere decir en realidad es que no atrapan o no reflejan los objetos en su totalidad, que dejan zonas de oscuridad. Sin embargo, las esencias en sí mismas son nítidas, precisas, es el filósofo el que se queja de su vaguedad porque les exige una función que les resulta adventicia, reflejar o atrapar la existencia. Cuando, por otra parte, son los hechos los que son calificados de vagos en el sentido de que son copias imperfectas de las esencias, también se incurre en error porque los hechos desde sí mismos son como son, sería imposible que fueran vagos en sí mismos. De nuevo es una atribución cuya fuente está en la relación esencias-objetos, no en cada uno de los polos relacionados, que son nítidos desde sí mismos. Santayana no niega la legitimidad de estudiar la relación esencia-objeto como tal relación, sólo pide precaución para no intoxicar unas cuestiones con respuestas que son válidas, pero para otras preguntas [Santayana (1923), p. 94; Santayana (1927), p. 124].

El tercer grupo de cuestiones se refiere al finalismo, al problema del mal y a la inmortalidad.

A. Respecto al finalismo, Santayana mostró siempre afinidad por los planteamientos de Lucrecio y Spinoza en el sentido de entender que es el hombre el que atribuye intención y ajuste a los hechos en base a las experiencias de su propia manera de proceder, pero que se trata siempre de una proyección errónea, de antropomorfismo. Cuando establece de forma definitiva su posición, Santayana distingue dos cuestiones que suelen confundirse en este problema. Por un lado, la adaptación real de las cosas entre sí y con el mundo, adaptación evidente porque sin esa adaptación no habría nada. Es

más, la teleología en este sentido es un hecho prevalente en la naturaleza. Cualquier cosa puede surgir sólo encontrando su lugar donde otras cosas le hacen sitio, en caso contrario ni siquiera se estaría hablando de ese suceso. En cierto modo es una afirmación casi tautológica. Por otro lado, la tesis que sostiene, malinterpretando el hecho anterior, que las cosas ocurren *buscando* ese ajuste de forma necesaria, que la adaptación como tal es la *causa* de la cooperación en la naturaleza. Lo cierto no es que la intención dirija el mundo para que todo encaje, sino que el mundo mueve la intención y por eso ajusta de manera aproximada, sin poder evitar los errores o las catástrofes, asegurando sólo la perdurabilidad hasta el momento actual. Sin negar la teleología presente en el mundo, Santayana rechaza que el Bien presida el movimiento de la naturaleza o guíe su desarrollo. Además, a pesar de la mayúscula, el bien en que suelen pensar los moralistas no es otro que el bien propio del hombre. Detrás del establecimiento de las causas finales late, por tanto, la arriesgada afirmación de la importancia del hombre, de la centralidad del yo que pretende que su lugar sea el eje en torno al que gire el universo entero [Santayana (1930), pp. 310-327]⁵.

B. Las discusiones en torno al clásico problema del mal en el Departamento de Filosofía de Harvard llevaron a Santayana a distanciarse de J. Royce y W. James y propiciaron su alejamiento físico y filosófico. Años más tarde vuelven a manifestarse discrepancias en este asunto entre el enfoque de Dewey y el de Santayana. Santayana considera que la innegable realidad del mal se intenta exorcizar convirtiéndolo en un bien. Para ello se extiende la noción del bien ampliándola hasta que incluya *todo* lo que ocurre, de manera que se consigue difuminar la presencia del mal. Se vuelve a confundir un hecho —que en la realidad se suceden eventos, indiferentes en sí, que al hombre le resultan buenos y malos— con una relación lógica —que el mal sea necesario para el bien—. Tampoco le parece relevante la tarea propuesta por Dewey de esforzarse por eliminar el mal a base de imponer orden y estabilidad en la naturaleza y la sociedad. De forma especial es un problema insoluble desde la afirmación cristiana de la omnipotencia divina, sobre todo cuando se afirma a la vez la omnisciencia de Dios. Al hacer de Dios un poder que causa todo lo que ocurre en la naturaleza, incluido el mal, se hace de alguna manera al bien causa del mal. En particular, para Royce es una dificultad insalvable porque para él las distinciones morales no son meramente accidentales sino que son la sustancia del mundo. Para Santayana, por contra, los conflictos morales ocurren en la mente, en el hombre, la naturaleza no presenta más que colisiones físicas o voluntades que persiguen algún interés inocentemente, ajenas por completo a las ideas de bien o mal que se forja el hombre tomándose a sí mismo como centro. Al mal hay que aceptarlo e intentar trascenderlo en el pensamiento, comprendiéndolo. Negarlo o intentar destruirlo es una forma de egotismo⁶.

C. Parecida estructura presenta su posición respecto a la cuestión de la inmortalidad. La existencia de una vida futura no es cuestión de creencia religiosa, sino de investigación científica de los fenómenos paranormales en que se basa y no tiene relevancia espiritual puesto que sería un proceso natural aunque prodigioso. La muerte no es triste, sino que es el fin natural de todas las cosas puesto que son esencialmente transitorias. Imaginar por tanto una vida duradera que atravesase la muerte es una ilusión sentimental basada en proyectar lo que se siente cuando algún impulso queda insatisfecho sobre la vida en su conjunto, cuando ésta, si se ha vivido intensa y armoniosamente, acaba placenteramente. El interés de Santayana se centra en investigar las raíces naturales del humano deseo de inmortalidad. Es el instinto animal el que lleva a afirmar compulsivamente que la vida no acaba nunca, el que necesita imaginar la permanencia del yo. Se suele olvidar que si el cuerpo resucitara o fuera recreado perdería en cualquier caso la identidad psicológica, de manera que la psique no conseguiría la perpetuación del yo deseada. La mirada de Santayana detecta bajo el instinto animal el orgullo, por lo que el deseo de inmortalidad carece a su juicio de relevancia espiritual. En particular, la consideración kantiana de la inmortalidad como postulado de la razón práctica se basa en un postulado demasiado optimista: que el requisito de la moral racional debe de alguna manera ser realizado en la experiencia. Respecto a la reproducción como forma de ser inmortales de algún modo en los herederos, considera que, aún siendo interesante como ideal moral puesto que propone vencer a la muerte personal de un modo noble y no egoísta, no evita el mal radical de la muerte y acaba siendo insatisfactoria. Sólo hay una puerta abierta a la inmortalidad: la inmortalidad ideal. Ésta no prolonga la vida natural ni cambia los hechos tal como ocurren, pero conserva cada imagen, cada suceso, cada persona en tanto que representaciones en la memoria y en la imaginación. Son las esencias las que son inmortales, de modo que cada hombre se hace inmortal cuando las contempla⁷.

Finalmente Santayana aborda ciertos términos que considera amalgamas. Su tarea consiste en separar cada uno de los elementos de naturaleza diferente que detecta en ellas. Así, quedan disueltas, con la limpieza y frialdad propias de un anatomista humeano, los conceptos de *alma*, *Dios*, *yo*.

A. Las fuerzas morales supuestamente rectoras de los cuerpos y responsables de sus actos, llamadas *almas*, incluyen componentes que Santayana sitúa en tres ámbitos del ser diferentes. Al ámbito de la materia pertenece la psique, esto es, la forma que organiza al cuerpo dotándolo de unidad dinámica autocentrada, aunque sin ser otra parte material añadida a él. Al ámbito de la verdad pertenece la interpretación, cuando es acertada, que se hace de los actos de la voluntad de una persona observados desde fuera, interpretación que dota de unidad a esos actos, pero que es una unidad en el discurso del ob-

servador proyectada sobre el cuerpo en cuestión. Así se convierte la voluntad en poder y en causa de las acciones y se puede hablar de dioses y demonios moviendo la naturaleza, tal como hace el pensamiento infantil, el animismo antiguo y algunas metafísicas bien intencionadas. Al ámbito del espíritu pertenecen las actividades superiores de la psique, no reductibles a la materia porque ni son sustanciales ni forman parte de la sustancia, ni reductibles a la actividad cotidiana de la psique: la psique como espíritu [Santayana (1923), pp. 218-221].

B. En el término *Dios* se funde la omnipotencia divina, que es lo propio de la materia como agente dinámico universal, y su omnisciencia, que es la verdad, eterna y comprehensiva. Ambos elementos son unidos de manera incongruente porque la verdad no es un poder. Al personificarlos juntos bajo el concepto de Dios se hace a Éste responsable de todo lo que ocurre, porque Dios no sólo sabe sino que también actúa. Sin embargo, la verdad no puede ser una persona, ni una mente que pueda ver la verdad dentro de cada hombre para premiarlo o castigarlo, para ello tiene que ser algo vivo, con intereses y perspectivas, mientras que la verdad está “muerta”, no gana nada con ser humanizada o divinizada, más bien pierde [Santayana (1938), pp. 506-507, 542-543]. También se confunde en *Dios* verdad y necesidad al afirmar que la proposición “Dios existe” es una verdad necesaria. Para el creyente que busca un Dios-poder, el Dios-existente resultante del argumento ontológico será a sus ojos más divino, pero para el filósofo desilusionado que busca la liberación de la existencia el Dios-que-existe es equiparable a la materia como fuente de poder, por lo que pierde las características de perfección y grandeza moral que se tomaban como punto de partida del razonamiento. Dios como ideal de vida capaz de inspirar la transformación espiritual de la que hablan poetas y místicos es una esencia, por lo que ni cambia ni existe [Santayana (1938), pp. 413-416].

Cuando los místicos hablan de su unión con Dios en el éxtasis como última etapa en el ascenso espiritual se dejan llevar por el lenguaje y la emoción del momento. Habría que decir que la esencia-Dios ocupa la intuición del místico de forma completa una vez que se ha olvidado de sí mismo. O que, vista desde dentro, la intuición es indistinguible de la idea de Dios que la ocupa por completo de manera que no hay lugar para nada más, ni siquiera para la conciencia de estar ahí, de ser alguien. En situación tan límite es adecuado decir *metafóricamente* que el místico se ha convertido en Él, que se ha unido a Dios mismo. Esa unión, sin embargo, vista desde fuera, cambia su naturaleza por entero. No hay unión real entre dos existencias, el místico y Dios, de modo que formen una sola existencia. En primer lugar, el místico sí que pertenece al reino de la materia, pero no así Dios, que pertenece a varios reinos. En segundo lugar, si hubiera unión real, esta circunstancia implicaría la desaparición física del místico y es evidente, como prueba el mismo testimonio del místico sobre la

unión, que esto no ocurre. Queda así libre de toda sospecha el mensaje que se quiere testimoniar, un mensaje que habla del diálogo interno al espíritu, diálogo a través del cual el espíritu puede sentirse unido a la materia omnificiente, pero no al Dios de los creyentes ortodoxos [Santayana (1940a), p. 813].

El misterio de la Trinidad es aclarado buscando no tanto proponer una nueva teología sino simplemente hacer luz en su inspiración básica. Con este fin, Santayana traduce el credo Niceno a sus reinos del ser. El Padre, “Creador de cielo y tierra y de todo lo visible e invisible”, es el poder irracional de la existencia con todo su misterio primordial, es el ámbito de la materia, es el aspecto destacado por judíos, cristianos y musulmanes en su idea de Dios porque necesitan de sus milagros para creer, para sentir que habitan un mundo providente. El Hijo, “engendrado más no creado” por el Padre, puesto que es el resultado de un impulso interno al Padre más que de una acción intencional, es imprescindible para la Creación puesto que aporta las formas de las cosas, de manera que cada cosa adquiera su carácter específico, es el ámbito de la esencia. El Hijo, en su advocación de *Logos*, esto es, como Verdad, como ámbito de la verdad, recoge las esencias que efectivamente son ejemplificadas a cada momento en todo pensamiento y en el flujo completo de la existencia permitiendo su comprensión. El *Logos* es, por tanto, la sección de esencias elegidas del conjunto infinito que constituye el ámbito del Hijo, el ámbito de la esencia, por el poder seleccionador del Padre, ámbito de la materia. El Espíritu Santo, “que procede del Padre y del Hijo, que es la Vida, que ama y busca el Bien y que habla a través de los profetas del Padre y del Hijo” inaugura una nueva dimensión: el reino del espíritu. De este modo el Dios uno y trino que Santayana aprendió en el catecismo de su juventud acaba configurando los cuatro ámbitos de su sistema filosófico de madurez. Dios-Padre es el reino de la materia, Dios-Hijo es el reino de la esencia y en su advocación de Hijo-*Logos* es el reino de la verdad, Dios-Espíritu Santo es el reino del espíritu.

Hay que destacar la original interpretación santayaniana del hecho de que en la teología católica la tercera Persona de la Trinidad tenga un perfil tan poco marcado. La razón es que gran parte de su labor está camuflada en el Padre y en el Hijo porque Éstos por sí solos no tienen rostro, son ahumanos. Al presentarse como Yahvé y como Cristo, al adoptar rasgos humanos, al presentar el poder de la materia como intencional, Yahvé, y la contemplación de las esencias como forma de vida, Cristo, ya está actuando el Espíritu. Aunque Él mismo no es autónomo en tanto que procede del Padre y del Hijo, es en el Espíritu donde Ellos son vivificados y glorificados, es el Espíritu el que espiritualiza el reino de la materia y el reino de la esencia. Cuando se manifiesta al hombre, lo hace en los raros momentos de paz, felicidad y perfección que hacen que la vida merezca la pena ser vivida, momentos en que la existencia toca lo eterno y lo eterno se hace vida [Santayana (1940a), pp. 845-853].

D. Finalmente el término *yo* queda también disuelto. La riqueza infinita y llena de matices del *yo* es atrapada por la memoria construyendo un *yo oficial* a base de seleccionar parte del material posible y de mezclarlo con opiniones que son, en cierto sentido, inventadas. Como el fondo del que se parte para el establecimiento del *yo* es variable, la impresión del momento o la fuerza del lenguaje hacen cristalizar a veces las opiniones adoptando una forma que bien podría haber sido diferente con sólo que los matices dominantes hubieran sido otros. Esta forma, una vez puesta en circulación se repite en eco sucesivamente y va adquiriendo en la memoria carta de naturaleza. El mismo proceso y más claramente perceptible ocurre con las emociones, deseos e intenciones cuando son autointerpretadas por uno mismo. Santayana llama al resultado, aparentemente tan real, *ficciones literarias*, *mitos honestos* o *poesía dramática* para destacar la ilusión que percibe en los relatos que tienen al hombre como centro.

El ser humano tiene la tendencia de atribuir identidad, que es propia exclusivamente de las esencias, no sólo a las difusas unidades de las cosas referidas por las esencias cuando son objetos, sino también cuando son personas y finalmente cuando es uno mismo. Así *yo* designa a la persona física en todas las edades a pesar de los cambios evidentes, despierta o dormida, con unas facultades u otras, ignorando los cambios de pensamiento y cuerpo. La identidad del *yo* es una identidad autoimputada, pero no por ello libre de sospecha, a pesar de cristalizar en el sujeto gramatical y en el sujeto moral y responsable de sus actos, tan necesario para el orden social [Santayana (1925), (1948), p. 154]. La sospecha de que la propia personalidad no es más que un accidente absurdo y prescindible viene reforzada por el carácter fantasmagórico que Santayana reconoce en la memoria. La memoria, último reducto de la identidad personal, no repite lo vivido fielmente, sino que lo reconstruye, añade a los hechos recordados perspectivas nuevas. Se mezcla así historia y ficción, realidad y deseo formando una amalgama en la que imposible separar un elemento de otro [Santayana (1923), pp. 156-160, 248-249]⁸.

Santayana destaca finalmente el paralelismo entre la disolución de la idea de Dios y la disolución del *yo*: “Belief in a single God has an inner counterpart in making the soul single” [Santayana (1946), p. 203], afirma lacónico en su meditación sobre la idea de Cristo. De manera que si no se cree en un único Dios o se cree en varios, el alma humana también desaparece o se vuelve múltiple, puede reconocer como propia una inmensidad donde quepan multitudes. Por tanto, si tuviera que escribir una novela nada tiene de extraño que utilizara, como materiales a partir de los cuales construir sus personajes, experiencias, emociones e ideas propias a modo de fragmentos. No otro es el método compositivo de *The Last Puritan. A Memoir in the Form of a Novel* (1935). Y si hubiera decidido escribir su autobiografía no podría elegir otro título que *Persons and Places* (1944, 1945, 1953). En este

título destaca el carácter genérico y distanciado de los términos, que no aluden al propio yo del autor; la elección de la coordinación entre ambos términos en lugar de la subordinación porque recoge hechos contingentes que podrían ser organizados de otro modo, sin caracterización especial, sin anclaje definido. El subtítulo no podría ser otro que *Fragments of Autobiography*, que resume una forma de ver el mundo y de estar en él propios de quien ha atravesado y se ha visto atravesado por los difíciles avatares que jalonan su vida.

Departamento de Filosofía

I.E.S. Miguel Servet. Paseo de los ruseñores 49, E-50006, Zaragoza

E-mail: dmorenomoreno@educaragon.org

NOTAS

¹ El presente artículo recoge el apartado cuarto del capítulo IV de la tesis doctoral *La falacia patética: una pieza clave en el pensamiento de George Santayana* presentada en la Universidad de Salamanca en septiembre de 2003.

² Véanse también Santayana (1927), p. 37; (1930), pp. 184, 248; (1936), pp. 152, 175; (1940a), pp. 563, 635, 654; (1969), p. 89.

³ Véanse también Santayana (1923), p. 247; (1930), pp. 209, 229, 241, 267, 304, 310-327; (1936), p. 129; (1938) pp. 411, 418, 492; (1940a) p. 817; (1940b), pp. 508, 535; (1957), p. 217; (1968), pp. 38, 174.

⁴ Véanse también Santayana (1923), p. 27; (1938), p. 431; (1968), p. 43.

⁵ Véanse también Santayana (1905), pp. 18-30; (1913), pp. 71-72; (1923), pp. 247-251; (1967), p. 182.

⁶ Véanse Santayana (1896), p. 162; (1905-6, 1954), pp. 253-4, 321; (1920), p. 102; (1936), pp. 51-65; (1940b), pp. 502-503; (1955), p. 8; (2001), p. 37.

⁷ Véanse Santayana (1905-6, 1954), cap. 13-14; (1923), p. 271; (1933), cap. 4; (1940^a), pp. 738, 744-776; (1946), p. 64; (1955), pp. 35, 294; (1957), pp. 204s.; (1967), pp. 365-70.

⁸ Véanse también Santayana (1938), pp. 490-492. La disolución del yo ya estaba apuntada en su obra *Reason in Society* [Santayana (1905-6, 1954), cap. 6].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- EDMAN, I. (1936), "Introductory Essay by Irwin Edman" en Edman, I. (ed.) *The Philosophy of Santayana*, Nueva York, Modern Library, 1942, pp. xi-lvi.
- RUSSELL, B. (1956), *Portraits from Memory and other Essays*, Londres, George Allen & Unwin (*Retratos de memoria y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1976).
- SANTAYANA, G. (1896), *The Sense of Beauty*, Cambridge, Londres, MIT Press, 1988.
- (1905), *The Life of Reason: I Introduction and Reason in Common Sense*, Nueva York, Collier Books, 1962 (*El sentido de la belleza*, Madrid, Tecnos, 1999).
- (1905-6, 1954), *The Life of Reason*, Londres, Constable, 1954 (*La vida de la razón*, edición abreviada de D. Cory, Buenos Aires, Nova, 1958).

- (1913), *Winds of Doctrine. Studies in Contemporary Opinion*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1926.
- (1920), *Character and Opinion in the United States. With Reminiscences of William James and Josiah Royce and Academic Life in America*, Nueva York, The Norton Library, 1967 (*Carácter y opinion en los Estados Unidos*, Buenos Aires, Hobbs-Sudamericana, 1971).
- (1922), *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, Nueva York, The Norton Library, 1967.
- (1923), *Scepticism and Animal Faith. Introduction to a System of Philosophy*, Nueva York, Dover, 1955 (*Escepticismo y fe animal*, Buenos Aires, Losada, 1946, 2002).
- (1925, 1948), *Dialogues in Limbo*, Michigan, Ann Arbor Books, 1957 (*Diálogos en el Limbo*, edición de 1925, Madrid, Tecnos, 1996).
- (1927), *The Realm of Essence. Book First of "Realms of Being"*, Westport, Greenwood, 1974.
- (1930), *The Realm of Matter. Book Second of "Realms of Being"*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1942.
- (1933), *Some Turns of Thought in Modern Philosophy; Five Essays*, Cambridge University Press.
- (1936), *Obiter Scripta. Lectures, Essays and Reviews by George Santayana* (J. Buchler, B. Schwartz, eds.), Londres, Constable.
- (1938), *The Realm of Truth. Book Third of "Realms of Being"*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1942.
- (1940a), *The Realm of Spirit. Book Fourth of "Realms of Being"*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1942.
- (1940b), "Apologia Pro Mente Sua" en *The Philosophy of George Santayana* (P.A. Schilpp, ed.), La Salle, Illinois, Open Court, 1971.
- (1942), *Realms of Being*, edición conjunta, Nueva York, Charles Scribner's Sons (*Reinos del ser*, México, FCE, 1959).
- (1946), *The Idea of Christ in the Gospel or God in Man*, Nueva York, Charles Scribner's.
- (1955), *The Letters of George Santayana* (D. Cory, ed.), Nueva York, Charles Scribner's Sons.
- (1957), *The Idler and His Works, and Other Essays by George Santayana* (D. Cory, ed.), Nueva York, George Braziller (*La idea de Cristo en los Evangelios*, Buenos Aires, Sudamericana, 1947).
- (1967), *Animal Faith and Spiritual Life* (J. Lachs, ed.), Nueva York, Appleton-Century-Crofts.
- (1968), *The Birth of Reason and Other Essays by George Santayana*, (D. Cory, ed.), Nueva York, Columbia University.
- (1969), *Physical Order and Moral Liberty*, (J. y S. Lachs, eds.), Nashville, Vanderbilt University.
- (2001), *The Letters of George Santayana. Book One [1868]-1909*, Cambridge, Londres, MIT Press.

Nota: el año entre paréntesis indica la fecha de publicación original.