

limbo

Núm. 34, 2014, pp. 101-114

ISSN: 0210-1602

Entre la materia y el espíritu. Santayana 150 años después de su nacimiento

DAVID PÉREZ CHICO

Santayana at 150. International Interpretations, editado por Matthew C. Flamm, Giuseppe Patella y Jennifer A. Rea, Lexington Books, Plymouth, UK, 2014, 280 pp.

Not empiricism and yet realism in philosophy, that is the hardest thing.

L. Wittgenstein, *Remarks on the foundations of Mathematics* VI-23

La sabiduría no está ni en la fijeza ni en el cambio, sino en la dialéctica entre ellos. Constante ir y venir: la sabiduría está en lo instantáneo.

O. Paz, *El mono gramático*, p. 16

I. CELEBRAR A SANTAYANA

Cada vez que tengo la oportunidad de hablarles a mis alumnos de Santayana, me encuentro con las mismas expresiones de sorpresa. En realidad no son tantas las ocasiones que tengo para hacerlo. Y cuando ocurren, dichas ocasiones surgen sin haberlo planeado y en los momentos más insospechados. En ocasiones ocurre al hablarles de la necesidad de encontrar razones para mirar con orgullo la tradición a la que pertenecemos y entonces uno se ve obligado a buscar debajo de las piedras. En esas ocasiones me veo in-

merso en el absurdo debate, que a Santayana le hubiera importado bien poco, sobre si debemos considerar que fue un filósofo español (por nacimiento y porque su lengua materna fue el español) o uno norteamericano (por educación y formación, y porque el inglés fue su lengua filosófica). En otras ocasiones, en medio de alguna perorata motivada por el pensamiento de Wittgenstein, encuentro la excusa perfecta para referirme a alguno de los numerosos trabajos que al amparo de la monografía de Hodges y Lachs (2000) han sido publicados en los últimos años. O, últimamente de manera más habitual, porque el debate en torno al naturalismo se abre paso en mis exposiciones en clase tanto si de lo que hablo es del significado de nuestras palabras y expresiones lingüísticas, como si el tema de mi exposición son los estados mentales intencionales o si *simplemente* me muestro preocupado por el futuro de la filosofía. Sea cual fuere el motivo por el que el nombre de Santayana aparece en mis clases, la sorpresa de mis estudiantes al saber de su existencia por primera vez es genuina. En estas raras ocasiones, si intuyo que puedo alargar la sesión sin peligro de perder su atención, aprovecho para mencionarles *Escepticismo y fe animal*, mi libro preferido de Santayana con diferencia. Y es que Santayana, como Wittgenstein, como tanto otros, era perfectamente consciente de que entre todas las disciplinas intelectuales la filosofía es la única que se demora una y otra vez para revisar y comprobar sus propios puntos de partida en lugar de seguir adelante y pasar a otra cosa. No son pocos los que opinan que (como en el caso del escorpión que no puede evitar agujijonear a la rana que le está ayudando a cruzar el río) se trata de su naturaleza. Santayana y Wittgenstein coincidían al considerar que el escepticismo es la mejor manera de arrojar algo de luz sobre algunas prácticas filosóficas confundentes y de poder volver a empezar, aunque no desde *el* principio —ya que, como bien sabían ambos, la filosofía empieza realmente *in medias res*—, y hacerlo dando por buena la existencia de una «fe animal» que nos mueve a actuar y que es inmune a la duda filosófica. Juzgar requiere certeza, y tanto Santayana como Wittgenstein privan a este

axioma de todo exceso metafísico. (Entre mis alumnos, por acabar de decirlo todo, suele tener mejor acogida *El sentido de la belleza* —hay temas que son mucho más atractivos a ciertas edades— o alguno de los *Soliloquios* que en estas raras ocasiones aprovecho para leerles en clase si la conexión a internet no me deja en mal lugar). En cualquier caso, a qué se dedique el filósofo o la filósofa después de haber realizado la necesaria limpieza conceptual y metodológica haciendo uso de la duda escéptica es también asunto controvertido. En especial en el caso de Wittgenstein, cuyo supuesto desprecio por la teorización filosófica sigue siendo una cuestión abierta. En el caso de Santayana, sabemos que opinaba que el progreso es una superstición [Santayana 2009, p. 203] y que en su caso la filosofía es un modo de vida.

Y así, entre anécdotas y breves comentarios bibliográficos, aprovecho para hablarles también a mis alumnos de la buena labor que se viene haciendo en nuestro país por parte de un grupo de «sospechosos habituales» que con su generoso esfuerzo contribuyen a mantener vivo el pensamiento de Santayana. Cuentan con una estupenda plataforma para ello (**limbo**) y han participado y contribuido a la publicación de una apreciable serie de monografías y libros colectivos durante los últimos años. Esos colegas forman parte de una comunidad internacional que se reúne con cierta regularidad y ahora, fruto de algunas de esas reuniones, aparece un nuevo libro colectivo que viene a engrosar la lista de obras de referencia sobre Santayana. El libro, como comentaremos más abajo, pretende contemplar a Santayana a la luz de la filosofía contemporánea, por lo que antes de pasar a comentar el libro propiamente dicho, daré un breve rodeo por una de las cuestiones clave del pensamiento de Santayana y que además creo que nos sirve como guía para leer los distintos trabajos que conforman el libro. Se trata del naturalismo o, recurriendo al término empleado por el propio Santayana, del materialismo.

II. EL NATURALISMO DE SANTAYANA

Puestos a debatir sobre la actualidad de los asuntos y cuestiones que preocupaban y ocupaban a Santayana, su materialismo entronca de manera destacada con el debate actual en torno al naturalismo.

El debate contemporáneo se puede resumir brevemente así: si el naturalismo lleva razón al afirmar que tan solo la ciencia puede decirnos qué hay en el mundo —llamémosle a este naturalismo «cientificista»—, entonces no parece haber lugar en nuestra imagen (científica) del mundo para los hechos normativos: los valores, la intencionalidad, el significado, etc. En otras palabras, el resultado de suscribir a rajatabla el naturalismo científicista es una imagen austera de la realidad en la que no tienen cabida muchos de los componentes de la imagen manifiesta que es mucho más rica y que es a la que nos aferramos normalmente para dar sentido a nuestras existencias.

Los naturalistas pueden llevar razón al desconfiar de quienes a lo largo de la historia, por querer poner a salvo la imagen manifiesta, han imaginado, aunque no exista aún cartografía alguna del mismo, un mundo sobrenatural donde poder localizar los componentes, digámoslo así, menos naturales o más difícilmente naturalizables de la imagen manifiesta. La reacción naturalista, sin embargo, en muchos casos no ha sido menos visceral: todo lo que existe, dicen los naturalistas más radicales, pertenece al mundo natural que nos describe la ciencia y cualquier componente de la imagen manifiesta, si ha de existir, debe ser reducible a la clase de hechos objetivos y causales con los que trata la ciencia. El debate, entonces, se mueve entre estos extremos, entre la Scila de la imagen manifiesta y sus incómodos componentes y la Caribdis del naturalismo científicista reduccionista (en otros términos quizás más cercanos a Santayana: la tensión se da entre el humanismo y el cientismo reductivo, o, si se quiere, entre Platón y Demócrito. Expresado en estos términos se verá más claro por qué insistimos en que no sólo se trata de una cuestión característica del corpus santayaniano, sino que no es fácil ver cómo

se podría resolver dicha tensión. Salvo que introduzcamos y aceptemos lo que Santayana denomina «vida del espíritu». A ella nos referimos en diferentes momentos del resto de nuestro trabajo). Todo ello a pesar de que en ambos casos la imagen resultante es, creo, claramente insatisfactoria: en un caso por exceso (reificación de la subjetividad) y en el otro por defecto (eliminación de la subjetividad). Probablemente lo que deberíamos estar preguntándonos es cuál es papel que la subjetividad desempeña en nuestro mundo y en nuestras sociedades.

Con todo, comienzan a abundar los intentos por encontrar un camino intermedio entre ambos extremos que, sin dejar de ser naturalista, respete en gran medida la imagen manifiesta. En este sentido, es posible ver a Santayana como un participante *avant la lettre* en este debate. Uno, además, que formaría parte de las filas naturalistas más liberales frente a los naturalistas cientificistas. Esto queda claro en algunas de sus afirmaciones, tales como por ejemplo esta: «todo lo ideal tiene una base natural, y todo lo natural tiene un desarrollo ideal» [Santayana 1936, p. 21]. Esta aceptación de ambas caras de nuestra existencia: de lo natural y lo ideal, de «materia» y «espíritu» caracteriza la obra de Santayana desde el principio hasta el final. Y si bien no está del todo claro que esta tensión esté resuelta del todo en la obra de Santayana —pensemos que si tenemos que localizar a Santayana en algún lugar no sería ni en el Cielo ni en la Tierra, sino en algún lugar intermedio: el Limbo—, creo que es la clave que hay que tener presente a la hora de leer la mayoría de los trabajos incluidos en el libro objeto de este comentario a pesar de que tan solo la primera parte se ocupe explícitamente del naturalismo (materialismo) de Santayana.

III. *GEORGE SANTAYANA AT 150*

El mes de octubre de 2012 se celebró en Roma, la ciudad en la que Santayana vivió sus últimos años, un congreso internacional para conmemorar el sesenta aniversario de la muerte del pensador ma-

drileño y dar entrada a la conmemoración del 150 aniversario de su nacimiento (1863-2013). *George Santayana at 150* recoge los trabajos del congreso y otros especialmente comisionados para la ocasión, en los que la extensa y variada obra de Santayana fuera comentada desde la perspectiva que ofrecen algunas de las principales cuestiones filosóficas actuales.

Los diecisiete trabajos que conforman el libro están divididos en cuatro partes: 1) «Reconciling Material and Ideal Realities», 2) «Santayana's Cosmopolitanism»; 3) «Morality and truth»; y 4) «The Personal and the Spiritual». Cada una de estas partes está prologada por alguno de los tres editores, y el libro se abre y se cierra con una introducción general y un epílogo respectivamente firmados por dos de los editores. Dedicaré algo más de tiempo a comentar los trabajos que componen la primera parte por ser aquella que se ocupa explícitamente de la cuestión del naturalismo filosófico. Mis comentarios a las otras tres partes se limitarán a justificar mi impresión de que, en general, están atravesadas por la cuestión del naturalismo en Santayana, o por las tensiones causadas, en diferentes niveles, por la coexistencia en su obra de los cuatro reinos del ser, en especial de los de la materia y el del espíritu.

La pregunta a la que se intenta dar respuesta en la primera parte es a la de si Santayana logra realmente reconciliar la realidad material con la realidad ideal. Recordemos que Santayana hace gala de un materialismo no reductivo (ni fisicalista, ni empirista) y que para él materia, esencia y espíritu son categorías ontológicas irreductibles. Así que se trata de una cuestión central en su obra. Aunque no es el primer trabajo del libro, sí es el que da una respuesta afirmativa más clara a la pregunta anterior, me refiero al trabajo de Leonarda Vaiana «Nature and the Ideal in Santayana's Philosophy». Explora el contraste entre lo natural y lo ideal y se pregunta expresamente qué lugar le correspondería a Santayana en el debate filosófico actual. La respuesta consiste en la siempre peligrosa actividad de buscar etiquetas para fijar el pensamiento de Santayana y luego tratar de justificar la elección de estas etiquetas. Así, según Vaiana, Santayana es un na-

turalista no empirista, un realista no metafísico, un pragmatista no constructivista y un liberal irónico no relativista. El aspecto fundamental del naturalismo de Santayana, en pocas palabras, es que no ignora la variabilidad de la experiencia humana ni sus inclinaciones.

En su trabajo «Free will for a Materialist», Matthew Caleb Flamm aborda la cuestión del materialismo de Santayana desde otro de los caballos de batalla característicos de la disputa entre naturalistas reduccionistas (o, en este caso, deterministas) y humanistas: el del libre albedrío. Es claro que para la mayoría de los materialistas, materialismo y libre albedrío no encajan bien. Si ponemos el acento en las bases materiales de nuestra existencia nos acercaremos al determinismo. En este sentido, el caso de Santayana es atípico: reconoce que en muchos aspectos la vida humana está determinada materialmente, pero otorga a la vez importantes libertades a los individuos. En especial las que pueden encontrar en la vida del espíritu, esto es, Flamm insiste en que en el caso de Santayana la libertad se refiere a una liberación espiritual. La pregunta que nos iremos haciendo a lo largo de lo que resta de trabajo, y que se hace Flamm en el suyo, es si ésta es libertad suficiente. De lo que no le cabe duda a Flamm es de que el materialismo de Santayana no está completo sin la noción de espíritu. Digámoslo de esta otra manera: la materia es la primera palabra, pero de ninguna manera es la última. La materia es posibilidad que es actualizada por el espíritu (p. 20). Es por medio de esta actualización como se cuele en la realidad todo aquello que, sin llegar a tener existencia material, da color y contenido simbólico, armonía, a nuestra existencia y abre un espacio de libertad. Se trata en todo caso de un espacio completamente subjetivo: los momentos en los que vivimos la vida del espíritu dejamos de ajustar nuestras conductas a realidades distantes, a valores intrínsecos e hipostasiados y en su lugar intentamos captar únicamente lo que está presente de manera más inmediata en nuestra conciencia.

En el trabajo que abre el libro, «Bifurcation of Materialism», Daniel Moreno intenta situar el materialismo de Santayana en relación al materialismo marxista. La principal diferencia entre ambos

la expresa Moreno caracterizando el materialismo de Santayana con el aparente oximorón «Materialismo platónico». No se trata, a diferencia del materialismo marxista, de una doctrina revolucionaria, no es la doctrina oficial de ningún estado ni partido. Tampoco es el fundamento de ningún ideal moral. Empleando unos términos semejantes a los que acabamos de ver en el párrafo anterior podría decirse que allí donde el marxismo busca una transformación horizontal (social), el materialismo de Santayana se relaciona con la libertad humana verticalmente, en dirección a la vida espiritual. Uno es más solidario, el otro, aunque respetuoso con las diferencias legítimas, es más aristocrático. Uno busca la liberación emancipadora de todos los individuos, el otro aspira a alcanzar momentos de placer y contemplación estética en los que somos verdaderamente nosotros mismos.

Esta primera parte se cierra con un trabajo de David A. Dilworth titulado «Mediterranean Aestheticism, Epicurean Materialism». Utilizando los poemas que tanto Robert Lowell como Wallace Stevens dedicaron a Santayana como guía en su trabajo, Dilworth se ocupa de una nueva tensión en la obra de Santayana. Ya conocemos la que existe entre la existencia material y la vida del espíritu (la intuición por parte de la conciencia de esencias —meras transcripciones de la materia— inmateriales). La que pone sobre la mesa Dilworth es una que se da entre dos funciones del espíritu: la función moral que es activa, y la función estética que es pasiva. Otra tensión que, si bien ayuda a comprender la naturaleza de la vida espiritual, queda, característicamente, irresuelta en la obra de Santayana. Esto parecería contradecir lo que hemos dicho al final del párrafo anterior, pues parece que el espíritu no tendría únicamente una función contemplativa. Sin embargo debemos recordar que para Santayana los valores son subjetivos, y que cualquier intento de reificación de los mismos proporcionándoles algún valor intrínseco los sitúa en un plano abstracto del que es difícil rescatarlos, de tal manera que se hace prácticamente imposible determinar qué es lo que una persona desea realmente cuando actúa de una determinada manera. Así

pues, la parte activa se circunscribe a la esfera individual desde la que los asuntos mundanos se contemplan desde la distancia.

Los trabajos que forman parte de la segunda parte del libro, «Santayana's Cosmopolitan» exploran el cosmopolitismo de Santayana. H. J. Saatkamp Jr. («Santayana: Cosmopolitanism and the Spiritual Life») ahonda en la tensión con la que se cierra la primera parte al comparar un supuesto *cosmopolitismo* espiritual santayano con el cosmopolitismo más ortodoxo de K. A. Appiah. El contraste con este último expone a aquél. Así, si bien la vida y la filosofía de Santayana lo convirtieron en un ciudadano del mundo, su supuesto cosmopolitismo espiritual tiene mal encaje con las características definitorias del cosmopolitismo ortodoxo: la preocupación universal por todos los seres humanos, y el respeto por todas las diferencias legítimas, pero sobre todo cómo vivir juntos respetando las diferencias cuando no existen acuerdos sobre asuntos sociales importantes. El cultivo de nuestras virtudes (intelectuales, estéticas, morales, etc.) por sí solo —dando por bueno que algo de eso hay en la vida espiritual— no basta para garantizar que repercutirá de manera significativa en el bienestar de los otros con los que nos relacionamos. Sería necesario garantizar que todas y todas vivimos con cierta regularidad la vida del espíritu. Pero si en algún lugar no veremos a Santayana es en un púlpito adoctrinando a quien le pudiera escuchar sobre lo que debe o no debe hacer.

Cayetano Estébanez («Poetic Italy in the Works of Santayana») analiza la influencia de la poesía italiana en Santayana. G. Patella («A Travelling Philosophy») caracteriza el pensamiento de Santayana como una filosofía viajera, un pensamiento en continuo tránsito entre diferentes culturas lenguajes, ciudades, lugares, filósofos y escuelas de pensamiento. K. P. Skowronski («Ruins as Seats of Values») se preocupa por averiguar el significado que tuvieron para Santayana las ruinas (en especial las romanas, con las que convivió en sus paseos diarios durante más de veinte años) porque le parece que se trata de una fuente perenne de valor y de inspiración espiritual hacia el ideal eterno y universal de la armonía y la perfección.

Por último, A. Z. Pamblanco («Santayana's Theory of Art») pone en relación la teoría del arte de Santayana con la estética y la crítica de arte contemporáneas. La importancia que esto tiene es que si bien la teoría estética de Santayana parece muy tradicional comparada con la contemporánea (gira en torno a los ideales de medida y armonía), la estética y la crítica contemporánea son consistentes con una consideración de la estética como teoría del valor, y en esto Santayana se adelantó a nuestro tiempo.

La tercera parte lleva por título «Morality and Truth». La mayoría de los trabajos que forman parte de la misma constituyen distintas perspectivas sobre la concepción moral de Santayana. Una concepción que es compleja y controvertida, pues por un lado nos encontramos con el materialismo humanista al que venimos refiriéndonos y, por otro lado, un relativismo ético. El primero de los trabajos —«Scientific Ethics», a cargo de Glenn Tiller— se plantea el ejercicio ciertamente muy académico, pero quizás poco santayano, de situar a Santayana en el panorama ético contemporáneo. Su tesis es que la propuesta de Santayana constituye una propuesta alternativa a otras propuestas lógicas y prescriptivamente excluyentes como las éticas del deber, las de la virtud o las utilitaristas.

M. Coleman, en «On Celebrating the Death of Another Person» se plantea la muy concreta cuestión de las condiciones en las que se celebra la muerte de otra persona. Con el siguiente trabajo firmado por M. Hodges cambiamos ligeramente de registro. La cuestión de fondo es la de la verdad, uno de los cuatro reinos de la ontología de Santayana, quizás el más controvertido. El trabajo de Hodges, de hecho, es el único de toda la colección que es claramente crítico con la propuesta de Santayana al detectar ciertas tensiones internas a su ontología. Nuevamente es la importancia que tiene el reino del espíritu y la contemplación en el esquema de Santayana la que no parece compatible con el estatuto lógico de la verdad. El reino de la verdad es una intersección entre los reinos de la materia y el de la esencia (aunque como sabemos si son irreducibles entre sí). La verdad, así, se define como la parte de la esencia que ha sido escogi-

da por la existencia. Si se trata, por lo tanto, de un reino atemporal, entonces cuesta entender de qué manera depende la verdad de la capacidad de unos animales racionales como nosotros para emitir juicios. Por último, esta sección se cierra con un breve trabajo de John Lachs. Nuevamente asistimos a otro intento de etiquetar el pensamiento de Santayana. En concreto en «Was Santayana an Stoic Pragmatist?» la pregunta es, obviamente, si a Santayana le sienta bien la descripción «pragmatista estoico». Lachs reconoce que, como mucho, podemos esperar que esta descripción revele algunas tendencias del pensamiento de Santayana. Lachs asume de entrada que la filosofía de Santayana es una ética y como tal una guía para la vida. A partir de ahí la compara con la filosofía de la vida de los estoicos. Le parece a Lachs que el estoicismo es una espiritualidad incompleta. Además, los estoicos se recrean en la desesperación. De manera más interesante, Lachs retoma el debate con el que se abre esta tercera parte del libro, pues es una descripción que intenta reconciliar la propuesta ética humanista relativista de Santayana con su actitud despegada hacia los asuntos mundanos.

La cuarta parte, «The Personal and the Spiritual», es un tributo a Santayana, la persona. Se quiere prestar atención en esta última parte al desasimiento característico de Santayana, a una vida dedicada enteramente al pensamiento. En «Santayana's Epicureanism», Daniel Pinkas se pregunta cómo un filósofo materialista y éticamente individualista mantenía una actitud epicúrea en su vida (Pinkas se centra en el gusto de Santayana por la buena comida y la buena bebida). Una posible respuesta que nos devuelve a las tensiones que venimos observando en el pensamiento de Santayana es que la felicidad consiste en satisfacer plenamente nuestros impulsos naturales. Y dado que como nos recuerda el autor, «no hay cura ni para el nacimiento ni para la muerte» lo mejor que podemos hacer, y así lo hizo Santayana, es disfrutar del intervalo entre ambos, disfrutar de eso que llamamos vida.

En «The World as a Stage», José Beltrán Llavador se ocupa de una cuestión ubicua en este libro, a saber la relación que mantuvo

Santayana con Roma (¿por qué la eligió como lugar para establecer su última residencia?). Pero especialmente interesantes son sus comentarios acerca del continuo ir y venir de Santayana a partir de 1912. Como si hubiera emprendido una búsqueda. La búsqueda de respuesta a esta falta de fijación (que tiene reflejo en el pensamiento de Santayana, en su cultivo de los instantes de lucidez que puntúan la vida del espíritu) nos deja, sin embargo, con otra pregunta no menos acuciante para entender a Santayana: ¿por qué decidió echar raíces en Roma durante tanto tiempo? Parece ser que al optar por Roma y por su «dignidad eterna», en la que lo material (ruinas) y lo simbólico y espiritual (arte) se dan la mano, Santayana buscaba no tanto un campo de acción como un lugar de retiro. Esto último, como veremos a continuación, constituye para Santayana el único fin valioso en sí mismo que merece la pena perseguir.

El siguiente trabajo corre a cargo de Michael Brodrick y lleva por título «Transcending Means and Ends Near the End of Life». Brodrick comienza caracterizando nuestras vidas como conjuntos de medios y fines y nos avisa del peligro que se corre al tratar los medios como si fuesen fines (es lo que observamos cotidianamente: aspiramos a una mejora continua, nos enzarzamos en una huida constante hacia adelante hasta que nos topamos de bruces con nuestro límite natural: nuestra mortalidad). Santayana se mostró perfectamente al tanto de este peligro y por ello la concepción de la vida que nos ofrece es una en la que el único fin valioso en sí mismo consiste en trascender todos los fines y medios. En sustituir los deseos de actuar por una vida de contemplación.

En «Santayana's Relationship to Rome», Charles Padrón retoma la cuestión que dejamos abierta más arriba del establecimiento de Santayana en una determinada localización geográfica. Ya hemos avanzado una posible respuesta a este interrogante. Padrón añade ahora que Santayana sentía la necesidad de vivir en un entorno urbano, civilizado, subrayando así, de nuevo, la importancia de lo simbólico sobre lo natural (digamos, por ejemplo, que la comparación aquí es entre Roma y la campiña británica)

IV. ¿LA FILOSOFÍA COMO MODO DE VIDA O COMO PROFESIÓN?

En el caso de Santayana la elección estaba clara. De él puede decirse que vivió como pensó. Y pensó y escribió mucho. Contamos con suficientes testimonios de amigos y corresponsales que nos permiten afirmar que en su vida abundaban los momentos de placer desasido y contemplación estética. En esto se diferencia de quienes viven la filosofía como una profesión, con un horario de funcionarios, recordando en el aula teorías periclitadas y no demorando la vuelta a casa y al calor del hogar para no perderse el último capítulo de la serie televisiva de moda. Ahora bien, más allá de esta burda caracterización cabría preguntarse si el progreso teórico y la argumentación que tan poco gustaban a Santayana no contribuyen a mejorar nuestras vidas. Y hago un uso completamente consciente de la primera persona del plural. Todos deberíamos tener derecho a nuestros momentos de gozo particular, a desconectarnos del mundo y olvidarnos por un momento de los problemas, impulsos, deseos, etc. que dan forma a nuestras vidas cotidianas. Pero salvo que contemos con fortuna o con una familia generosa, estos momentos son escasos y están claramente señalados en el calendario. Siempre, sin excepción, volvemos a nuestra vida y quizás la filosofía, la vida de la razón, también tenga un papel que desempeñar ahí. Acaso sea esto lo que hace que muchos intentemos con mayor o menor éxito cultivarla. Ahora bien, una palabra de comprensión para la actitud despegada de Santayana: su cultivo de la vida espiritual acaso tenga que ver con que después de una larga e intensa vida en la que convivió, por ejemplo, cuarenta años con el puritanismo bostoniano y fue testigo de dos matanzas mundiales provocadas por los fanatismos más variopintos, nuestro autor optó por no contribuir a alimentar el cinismo que por doquier se convertía en doctrina y, bajo cualquier cielo, regía la vida de los hombres y las mujeres de su tiempo.

Santayana seguirá siendo un autor minoritario. La lectura de sus libros un placer prohibido al alcance de unos pocos iniciados como los que se reunieron en Roma en 2012, o quienes por algún capri-

cho azaroso nos topamos en algún momento con algún libro suyo y sentimos la necesidad de ojearlo. Ningún libro colectivo ni ninguna monografía por muy buenos que sean (y los hay muy buenos sobre Santayana) cambiará esta situación. Pero podemos estar seguros que a Santayana, allá en el Limbo, tampoco le importará que así sea.

Dpto. de Filosofía
Universidad de Zaragoza
C/ Pedro Cerbuna, 12
50009 - Zaragoza
E-mail: dcperez@unizar.es

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- HODGES M., LACHS H. (2000). *Thinking in the Ruins. Wittgenstein and Santayana on Contingency*, Nashville: Vanderbilt University Press. [*Pensando entre las ruinas. Wittgenstein y Santayana sobre la contingencia*, trad. de Víctor Santamaría Navarro, Madrid: Tecnos, 2011].
- SANTAYANA, G. (1936). *The Life of Reason, or the Phases of Human Progress*, New York: Charles Scribner's Sons.
- (1923). *Skepticism and Animal Faith*, New York: Dover Publications. [*Escepticismo y fe animal*, trad. de Ángel M. Faerna, Madrid: Antonio Machado Libros, 2011].
- (2009). *Soliloquios en Inglaterra y soliloquios posteriores*, trad. de Daniel Moreno Moreno, Madrid: Trotta.