

## La vida de la razón (*terrorista*): pensar con Santayana a dos pasos del abismo<sup>1</sup>

MARÍA AURELIA DI BERARDINO

*The Life of Reason in An Age of Terrorism*. Edición de Charles Padrón y Krzysztof Piotr Skowroński, Leiden, Boston, Brill-Rodopi, 2018, 266 pp.

El hombre es el único que sabe que ha de morir; pero ese conocimiento mismo lo eleva, en un sentido, por encima de la mortalidad, al hacerlo partícipe en la visión de la vida eterna. Se convierte en un espectador de su propia tragedia; simpatiza tanto con la furia de la tormenta, que no tiene oídos para el marino náufrago, aunque el marino sea su propia alma. La verdad es cruel, pero puede ser amada, y libera a los que la han amado [Santayana (2006), p. 347].

### I. INTRODUCCIÓN

Más de un lector de George Santayana se asomará a las páginas de este libro con la misma ansiedad que me llevó a recorrerlas: ¿será acaso posible dar cuenta de un problema actual candente, el *terrorismo*, con elementos de la filosofía de aquel pensador «desasido»? Un problema, el del terrorismo, que como señalan los editores del libro, se manifiesta con una intensidad visceral inusitada y cuya co-

bertura mediática supera con creces al de otros tópicos también urgentes (calentamiento global, inmigración, etc.).<sup>2</sup>

Este libro une en sus páginas dos potenciales indefinibles: la *razón* (tal como la concibe Santayana) y el *terrorismo*. A qué refiera exactamente ese despliegue ordenado que hunde sus raíces en el caos y en el instinto y cómo se puede diseccionar la caleidoscópica realidad del terrorismo, parecen encontrarse aquí en un diálogo crudo, que se niega a distanciarse de las circunstancias a la vez que se aleja prudentemente para ganar en perspectiva. Una estrategia digna del Santayana que se recupera en estas hojas: por momentos produciendo ironías desde la sepultura<sup>3</sup> y por otros, generando estrategias para ayudarnos a comprender (*comprendiéndonos*) algún que otro pasadizo de este laberinto.

El territorio de este encuentro dialógico (razón y terrorismo) está atravesado por esta tensión que es un vago reflejo fantasmal de lo que provoca la lectura misma de Santayana. Lo hemos visto desasido más no agobiado, lo sabemos irónico a la vez que celebrando los raros momentos de lucidez en la historia del animal humano, lo pensamos sordo aunque con los ojos bien abiertos. Esta ambivalencia posiblemente se comprenda mejor si recurrimos a una analogía: imaginemos que las múltiples interpretaciones contenidas en el libro representan un esfuerzo semejante al de unos atletas a los que se les exige permanecer saltando a dos pasos de un abismo. Solo se *sospechan* dos reglas que podría haber soñado el organizador de esta rara competencia (Santayana): 1. no acercarse mucho al borde y, 2. no alejarse demasiado (del borde). Violar la regla número 1 constituye «la» regla de algunas filosofías (aquellas que denomino «filosofías de la urgencia»).<sup>4</sup> Por el contrario, violar la regla número 2 parece ser la estrategia recurrente de las que podrían denominarse «filosofías del distanciamiento». <sup>5</sup> Como espectadora del torneo, pienso que Santayana, el organizador, ha optado siempre por violar la regla número 2. Esto es, ha elegido la retirada irónica a su propia ciudadela:

Los filósofos y las naciones no pueden ser felices a menos de estar separados; entonces pueden tener solo un propósito en su casa y ser tolerantes en la calle. Si poseen un espíritu que valga la pena cultivar (lo que no siempre es el caso), necesitan atrincherarlo en alguna ciudadela consagrada, en la que puede llegar a su perfecta expresión [Santayana (2006), p. 17].

Sin embargo, alguien podría decir que el juego mentado en la analogía presenta un inconveniente en la formulación misma de sus reglas, que inhabilitaría cualquier lectura binaria excluyente como la que acabo de ofrecer: cercano/distante. Después de todo, ¿cuántos pasos implican un «acercamiento» y cuántos representan «un alejamiento»? ¿Será que la interpretación de estas reglas dependa, como las dominaciones y las potestades, de quien las evalúa? ¿Es pensable que, siendo Santayana un filósofo del distanciamiento, ofrezca, a pesar de sí mismo, estrategias discursivas para enfrentar las urgencias? Porque les recuerdo, el tema (terrorismo) es urgente, pero nuestro pensador parece no tener apuro y preferir el vuelo del alma liberada al grito del marinero que naufraga.

Visto así, el territorio mismo es toda una provocación que nos lleva a pensar que por momentos la tensión es precisamente eso, una tensión y, en ese caso, Santayana resulta mejor un *filósofo del equilibrio*:<sup>6</sup> puede calcular los pasos de forma tal que, mientras acota algo interesante para comprender el terrorismo —lo acuciante—, se acomoda en la poltrona para ver el triste espectáculo del mundo —lo invariante.

Al recorrer estas páginas me he acercado al juego que contiene el abismo de las interpretaciones de este libro. En esa clave, pienso que algunas de ellas se ajustan a una mirada equilibrada del pensamiento de Santayana, otras insisten en el distanciamiento pero aun así encuentran motivos para reflexionar sobre el trasfondo de su filosofía y otras, por qué no, desafían la analogía, la mirada y las categorías con las que leo esta feliz provocación.

## II. CON, CONTRA Y DESDE SANTAYANA

2.1 Part I: *Terrorisms and its Discontents*

En el primer capítulo de la primera parte del libro, Jaquelyn Ann Kegley nos aproxima al fenómeno del terrorismo a partir de la dinámica recuerdo/olvido. Así, desde su perspectiva, buena parte de la tarea de los terroristas consiste en la destrucción de la historia<sup>7</sup> con el fin de proponer nuevas narraciones y generar otras identidades. Dos preocupaciones guían la propuesta de Kegley, a saber: 1. ¿por qué el terrorismo buscaría deliberadamente «borrar» la memoria y, consecuentemente, destruir la historia? y, 2. ¿cuáles son las condiciones de posibilidad para que el terrorismo pueda ejercer esta tarea? En relación a la primera preocupación, Kegley apelará a algunos desarrollos sobre la idea del yo como instancia narrativa a partir de los trabajos de Josiah Royce y Paul Ricoeur. A su vez, completará el entrelazamiento entre historias personales y colectivas desde la psicología y las neurociencias. Siguiendo a los primeros, dirá que la negación de la historia supone la imposibilidad de imaginar el futuro ya que la memoria tiene más que ver con lo proyectado a partir del pasado que con el pasado mismo. La apuesta de ISIS, entonces, consistiría en eliminar toda narración que no sea la suya propia, desbalancear el registro histórico, generar una identidad colectiva y un objetivo común. En cuanto a los resultados arrojados por estudios de psicología y las neurociencias, la autora nos recuerda que los seguidores de los grupos fundamentalistas no están locos, la mayoría de ellos no provienen de estratos pobres de la población, y sus aspiraciones se encarnarían en el anhelado reconocimiento por parte de su grupo de referencia. Esta identidad, forjada en base a una narración que unifica los deseos de la psique, los acerca a un balance que, para Kegley, está ausente en los jóvenes del mundo occidental. Si es cierto lo anterior, la respuesta a qué es el terrorismo surgirá cuando nos preguntemos *con* Santayana cuáles son aquellas cosas que nos impiden ser moralmente libres y evitar quedar librados a un ataque que bien podría «borrar» nuestra

historia sin que hayamos empezado a balbucear siquiera de qué se ha tratado todo esto.

En el segundo capítulo, Herman Saatkamp Jr. nos dibuja un Santayana que más que un filósofo del distanciamiento, resulta un perfecto escéptico. Saatkamp planteará dos preguntas: ¿qué podemos hacer? y ¿qué debemos hacer? frente al terrorismo. La estrategia del autor será reconstruir cuatro movimientos del pensamiento de Santayana para responder a esas cuestiones. El primer punto avanza sobre la dilucidación de la vida de la razón en la medida en que puede ser considerada un arte que lidia con las circunstancias cambiantes e intenta adaptarse a las mismas. El segundo movimiento se pregunta por la mera plausibilidad —para Santayana— de la existencia de un sistema de gobierno que aliente la vida de la razón. La respuesta claramente es negativa y se refuerza cuando aparece un tercer movimiento donde los gobiernos son comparables al clima en la medida en que se tornan impredecibles. Por último, el posicionamiento de Santayana se ajusta más al modelo monacal del individuo que aspira a la vida espiritual. Con esta lista ajustada pero ilustrativa, Saatkamp entiende que la respuesta del autor es individualista y que por esta razón ofrece un magro incentivo para alterar formas de gobierno o intentar siquiera, una respuesta colectiva frente *al tornado del fanatismo que engendra al terrorismo*. Y lo que es peor aún, en los propios términos de Santayana, la razón no puede hacer más que saberse inoperante en la medida en que él mismo ha reconocido que «our commonality with the animal world is based on faith and *not* reason» (p. 19). De modo tal que, siendo la razón un pliegue posterior al instinto, suponiéndose la impredecibilidad de los sistemas políticos y concibiendo la búsqueda de la vida feliz como asunto personal, no queda más que sentarnos a esperar que cambie la dirección del viento. Una expectativa que desvanece toda otra opción que no sea aceptar el sino de las circunstancias.

En el tercer capítulo, Katarzyna Kremplewska, ofrece un análisis de la política de Santayana resaltando una herramienta

hermenéutica que constituye para la autora el legado de aquel para comprender algunos fenómenos políticos actuales, a saber: la *gestión de la necesidad*. Una herramienta, por otra parte, que implica una clase de hermenéutica antropológica y naturalista de autogobierno. En este sentido, la recuperación de Santayana adquiere en este capítulo un tinte marcadamente metodológico. En primer lugar, la autora explicita cuáles son algunos de los sentidos de *necesidad* (*necessity, ananke*) y sintetiza la definición de necesidad en Santayana como la suma de todas las circunstancias desfavorables. En tanto seres vulnerables a la necesidad confrontamos con hechos que no prevemos ni generamos. Esas *dominaciones* constituyen la esfera de la necesidad y gestionarla depende ya de nosotros, ya de otros. Si extrapolamos este mecanismo a la esfera comunitaria, podemos decir que un gobierno también gestiona la necesidad y lo hace balanceando dominaciones y potestades. En este esquema fenomenológico y existencial, la autora abre la reflexión sobre el problema del terrorismo suscribiendo la idea de que éste es la forma más bárbara de la guerra y la guerra es la forma más ominosa de la necesidad. En consecuencia, propone repensar de qué manera los gobiernos administran la paz y cómo le hacen frente a un tipo de guerra que se instala en el corazón mismo de los ideales de occidente. Así, siguiendo el rastro de Husserl, la autora entiende que la gravedad del terrorismo reside en su capacidad para atravesar las barreras impuestas por las democracias occidentales para proteger la integridad física y moral de sus ciudadanos. Sin embargo, esta permeabilidad no es mérito del terrorismo y en este sentido, Kemplewska nos desafía a pensar esta incomodidad de la mano de Santayana.

Charles Padrón nos advierte, en el capítulo 4, sobre una primera incomodidad cuando nos acercamos a la idea de la razón propuesta por Santayana. Padrón presenta, en el mismo escenario, los cinco volúmenes de la *vida de la razón* junto con el escepticismo que el propio Santayana expresara *nada menos que* de la capa-

cidad de la razón para dirigir la vida humana cotidiana. Suena a despropósito: cientos de páginas desarmadas con un gesto veinte años después. En este punto, el autor se preguntará acerca del alcance de esa desconfianza de Santayana en la potencialidad de la razón. La respuesta que ofrece avanza en la siguiente dirección: supone la evolución y el recalibramiento de ese concepto a lo largo de la vida y obra de Santayana que comienza como una presencia casi ubicua para culminar como una captación fugaz de un murmullo de la naturaleza. Después de una gran guerra, poco parece quedar de aquella razón potente excepto, tal vez, algún sentido ideal que habilita concebir algo que no se reduzca a la mera receptividad de crudos datos. En cuyo caso habrá que preguntarse cómo operaría —si es que puede hacerlo— la razón enfrentada al fenómeno del terrorismo fanático. Padrón pronuncia un gesto desasido *desde* Santayana: el terrorismo o el terror serían características de la condición humana y bajo aquel cielo o bajo éste, se habita en el limbo de una cotidianidad atravesada por el miedo. De Santayana quizás, entonces, hayamos heredado tan solo la firme convicción de intentar siempre una interpretación sosegada, razonable, dilatada en el tiempo de situaciones como la del terrorismo que está en todas partes y en ninguna a la vez. ¿Y mientras tanto? podría ser la pregunta de Padrón: y mientras tanto, podría responderse, *durar*.

En el capítulo 5, Eduardo Mendieta inspira una taxonomía filosófica para dar luz a su lectura de Santayana. Señala que habría una manera de escribir la historia de la filosofía distinguiendo entre filósofos pacifistas y defensores de la guerra. Santayana es caracterizado aquí como un filósofo de la guerra en la medida en que articula aspectos naturalizantes, ontologizantes y teodizantes<sup>8</sup> de la misma. En un primer sentido, la vida es vista desde una perspectiva darwinista: una lucha permanente donde la muerte humana es uno de los tantos sucesos productos de esta contienda. En segundo lugar, *polemias* pertenece al orden del ser, no es solo aplicable a la esfera de lo biológico o natural. El ser aborrece el equilibrio, el balance, la paz.

Por último, la guerra se justifica teleológicamente en tanto que se vuelve necesaria para la vitalidad del espíritu humano. En este sentido, la omnipresencia y necesidad del conflicto implican una velada invitación de Santayana para pensar la guerra con él y contra él. *Con* él puesto que resulta inevitable considerar la guerra en tanto *polemos* es una constante en el vasto mundo imaginado por el abulense. *Contra* él porque el filósofo que supo ontologizar la disputa, ni siquiera tematizó las guerras reales. Es posible que, siguiendo a Mendieta éste haya sido un paso en falso de la filosofía de Santayana: evitar expresar el impacto de las guerras. Bajo aquellas condiciones que enfrenta una urgencia, Mendieta explora un dispositivo: el *dron*, cuya característica fundamental es volver inteligible nuestro mundo asediado por otras formas de terror, haciendo del enemigo alguien/¿algo? absolutamente prescindible. Para Mendieta, que la inteligibilidad del mundo descansa sobre la prescindibilidad del otro, entiendo, parece hablar más de una vida de la razón *terrorista* que de otra cosa. Así, el autor del capítulo entiende que la violencia ni se naturaliza ni se ontologiza: sobre ella se ejerce la crítica o, de lo contrario, matamos con el enemigo nuestros propios valores democráticos.

Luka Ncolić explora, en el capítulo 6, las modificaciones que ha generado el terrorismo en las sociedades amenazadas por él. Particularmente se concentra en el cambio sustancial que ha sufrido la idea de «muerte». Mientras que para Santayana la muerte es concebida desde el punto de vista de la temporalidad, el terrorismo nos hace pensar en la contingencia del momento de la muerte. Sin embargo no es solo la referencia al cambio sobre temporalidades y muerte lo que une a Santayana en este capítulo con formas de pensar el terrorismo. Ncolić propone a Santayana como parte de un esfuerzo coral para comprender, por ejemplo, las causas del terrorismo, y al que se suman otras voces: Baudrillard, Schmitt, Beck, Honneth. Lo relevante de esta convergencia de filosofías redonda en la visibilización de las consecuencias de la expansión de Occidente y sus valores. Desde Santayana y su noción de patriotismo (el encuentro del amor



al hogar y del orgullo del imperio) podemos figurarnos un trayecto paralelo al que sigue la idea de la lucha por el reconocimiento de A.Honneth. La extensión de la lealtad a la casa y al imperio no tardará en encontrarse cara a cara con otra casa y otro imperio. Es esperable una confrontación.

## 2.2 Part II: *The Circumscribing Political Context*

Till Kinzel analiza una peculiaridad de la vida política del siglo XXI apenas iniciado el capítulo 7: que la misma sería el resultado de una profunda desilusión sobre la organización política en muchos países (incluida América Latina). Este estado de cosas es un terreno fértil para pensar la política y sus límites. En este texto, Santayana oficiará de Cicerone en el intento por reconstruir un pensamiento enmarcado en una tradición de modestia filosófica: lejos de las circunstancias políticas concretas aunque deteniéndose en conceptos como los de libertad, democracia y autoridad. Los méritos de esta modestia se dejan ver en aquellas ideas del abulense que afirman que hay algo más allá del control último, una resistencia a la razón, un foco siempre elusivo, recalcitrante. Esto no es otra cosa que un límite tanto para el individuo como para la comunidad. Y en ese límite se configura la ironía, quizás, como respuesta posible frente al fanatismo.

Daniel Moreno volverá, en el capítulo 8, sobre una problemática relación entre filosofía y política en Santayana, a saber: el distanciamiento filosófico que no es —ni puede ser entendido como— indiferencia política. Dejando de lado que Santayana no respondiera a los sucesos de los que fue testigo, Moreno entiende que su filosofía sí es de este mundo en la medida en que puede configurarse como un marco conceptual para delinear algunas soluciones para el aquí y ahora. Será el ensayo *Americanism* el que guiará las reflexiones de Moreno para dar cuenta de esta pretensión de bajar a tierra el vuelo de Santayana. Con este texto nos aproximaremos a un Santayana que tiene algo para decir sobre los valores de Occidente (porque después de todo, dirá Moreno, todos somos norteamericanos) en

la medida en que esos valores están atravesados/¿corrompidos? por el capitalismo (industrialismo para Santayana). Consideradas estas circunstancias, nos preguntamos con Moreno ¿hay algo para recuperar?, ¿estamos repitiendo algún pasado y por ello, estamos condenados? ¿Hay alguna forma de derribar todos los muros? Aquí el autor del capítulo recupera cierta esperanza del ironista: será cuestión de erradicar lo que de inhumano tiene el capitalismo, de contemplar la razón como posibilidad real para finalmente, generar sociedades donde el terrorismo no encuentre un campo propicio donde arraigarse.

Matthew Caleb Flamm desarrolla, en el capítulo 9, la teodicea política de Santayana. La potencia de este autor reside, según Flamm, en sus interesantes propuestas sobre el origen y destino de las sociedades. El esfuerzo interpretativo de Flamm irá desde *La vida de la razón*, donde se encuentra con la inspiración griega de Santayana, hasta *Dominaciones y Potestades* donde Santayana expresa una profunda desilusión en cuestiones socio-políticas. La vieja tríada de los tipos de sociedades (natural, libre e ideal) ha dejado paso ahora, a tres rígidos ordenamientos: generativo, militante y racional. Ordenamiento que se niega a dar el paso hacia la racionalidad, como si la tercera opción fuera, sencillamente, una imposibilidad. Entre Horace Kallen y Walter Lippmann (dos alumnos del pensador español), entre conservadores y liberales y entre democracia y autoritarismo, traza Flamm la teodicea política. Una teodicea cuya sanción irónica refuerza la contemplación de una paradoja: habiendo conquistado la materia, los humanos se sienten cada vez más miserables.

Matteo Santarelli sube la apuesta en el capítulo 10, al invitar a George Santayana y a John Dewey a cenar con la mafia calabresa: la 'Ndrangheta. Dos cosas aparecerán como relevantes en este capítulo: la necesidad de pensar filosóficamente el crimen organizado por un lado, y de pensarlo multifocalmente, por el otro. Esto es, siendo un fenómeno complejo, es preciso recuperar distintas propuestas conceptuales para al menos, comprender de qué manera opera. John

Dewey será el autor apropiado para distinguir en qué se diferencian las sociedades democráticas de las sociedades criminales. Santarelli insiste en reconocer que si bien formalmente hay muchos puntos en común entre unas y otras (ambas resuelven problemas, presentan intereses comunes hacia el interior de las mismas, etc.), se distinguen en los medios para obtener los resultados. Quien haya leído a Dewey sabe que esta diferencia entre medios y fines no es para nada menor. En cuanto a Santayana, la potencialidad de su filosofía descansa en su concepción del orden militante, específicamente, su caracterización de lo que es una facción. El punto que dificulta la asociación directa entre la mafia y el orden militante es que la mafia se ha *aggiornado* como empresa. Sin embargo, detrás del lustre empresarial, quedan resabios de las viejas guerras entre clanes, así como también la existencia de códigos de honor (caballería) que habilitaría una lectura *à la Santayana*.

El interés de Nóra Horváth en el capítulo 11 reside en dar cuenta, desde Santayana, de una ansiedad: la de los actuales cambios en política internacional. Algunas de las preguntas que la autora pretende responder son del orden de qué tipo de posicionamiento político tomar, qué hacer a nivel individual y colectivo, en definitiva, cómo enfrentarse al radicalismo. A la par de estas preguntas, aparecen algunas intuiciones de la autora cuya convicción profunda establece que en cada elección particular está contenida una semilla de decisión ideológica. Y lo que es más todavía, las opiniones poco razonadas protegen y alientan la gestación de nuevas ideologías. Por lo tanto, si las elecciones personales están cargadas de ideología, habría que revisar de qué manera las sociedades norteamericana y europea gestan y fomentan sus propios peligros. Uno de esos peligros es el odio hacia la *otredad* alimentado a la sombra de las decisiones siquiera razonadas. Dado este diagnóstico que va desde lo personal a lo político, la autora recupera la distinción de Giovanna Borradori entre activismo político y crítica social a propósito de las formas alternativas que tomaría la participación pública. La distinción ayuda a posicionar a Santayana como un filósofo crítico so-

cial. Esta actitud de Santayana adopta una forma específica puesto que entiende que las circunstancias políticas se originan en ambiciones humanas. El uso político de estas ambiciones puede evitarse, en parte, apelando al autoconocimiento y, en parte, propiciando un sistema político que garantice las oportunidades para tomar genuinas decisiones libres.

### 2.3 Part III: *Barbarism, Fanaticism, Madness, and Egotism*

Giuseppe Patella reflexiona, en el capítulo 12, sobre el barbarismo y su lugar en la historia. Desde Walter Benjamin a G.Santayana, pasando por Giambattista Vico, el autor nos propone comprender el fenómeno del barbarismo como un componente central de cualquier civilización. Pero también, entender al barbarismo en términos locales, es decir, toda barbarie bien entendida empieza por casa. Siguiendo a Vico, Patella analizará la posibilidad efectiva de que la historia sea reversible. En cuyo caso, la civilización bien puede retroceder a sus instancias «bárbaras», ya sea esta barbarie entendida como barbarismo de los sentidos o de la reflexión. Esta última barbarie es la más peligrosa puesto que exagera al individuo al punto de que todos se sienten enemigos de todos (*homo homini lupus*). Que esta sea una posibilidad inherente a la historia es una conclusión compartida por Santayana. Dada esta convergencia, Patella analizará la concepción de barbarie de Santayana que se vincula estrechamente con la concepción del arte de este autor. Por contraposición a la idea bárbara del *arte por el arte* mismo (que exalta la vehemencia y la abundancia sin cuestionarse las consecuencias), su noción del arte lo incorpora a la vida, y al hacerlo, le devuelve inteligencia. Asociar el arte a la vida deviene un antídoto contra el barbarismo.

Daniel Pinkas nos acerca una lectura del egotismo en Santayana relacionándolo con el resurgimiento de este tópico en la psicología actual y sus vinculaciones con la violencia y la agresión. Así, el capítulo 13, recupera aquellas consideraciones que volcara Santayana en su análisis de la filosofía alemana y el egotismo. Es-

te acercamiento de Santayana a la filosofía trascendental insinúa, además, una posible relación entre el egotismo y la belicosidad teutona. Por otra parte, señala Pinkas que estas reflexiones de Santayana no son producto ni de la observación de un dato empírico ni tampoco tiene pretensiones de corrección conceptual: el egotismo es el *otro* de las virtudes de la filosofía de Santayana (humilde, desasida). De aquí que resulte tan fundamental para Santayana desarmar lo que de egotismo contenga cierta filosofía, cierta nación, cierta persona. Ese egotismo no es cualquiera: es el diabólico, insano, y no el redimible egotismo animal. Ese uso de egotismo es, según Pinkas, uno cuasi-teológico y conlleva una transformación espiritual. No puede equiparse a la noción de egotismo que circula en la psicología actual (entendido como «autoestima»). Sin embargo, señalará el autor, sea cual fuera la interpretación de egotismo, tal vez ninguna de ellas pueda explicar la vinculación de éste con la belicosidad.

José Beltrán Llavador recorre, en el capítulo 14, la historia de la educación de Santayana a través de su autobiografía intelectual. Este recorrido es la expresión cabal de una idea inicial: detrás de toda teoría hay una biografía. Desde *Personas y Lugares* hasta los *Reinos del Ser*, Santayana despliega su credo filosófico, su profesión de fe: el materialismo espiritual. De este modo asistimos a la convergencia de algunas ortodoxias: el punto de vista del espíritu (hindúes), la filosofía natural (presocráticos, Spinoza, ciencia moderna), la moralidad (*post-socráticos*). Este recorrido culmina en esta consideración de Santayana: la moral y la religión son manifestaciones de la naturaleza humana y el espíritu es la expresión, resume Llavador, del deseo de las perfecciones que la vida puede obtener. Pero la moral y la razón adquieren una relevancia cada vez más notoria en la medida en que es Lucrecio quien guía buena parte de la estrategia discursiva de Santayana: lo real y lo potencial juegan destrabando el caos, habilitando un orden. La actualidad de Santayana consiste, para el autor, en dejarnos un manifiesto desplegable a lo largo de toda su obra, o también, algunos materiales para una utopía. El reconocimiento de

los elementos bárbaros de la existencia, la distancia desasida de esta «verdad» aun cuando sea descorazonador, es justamente el motivo para soñar un mejor mundo posible. A pesar de desasida —o tal vez por desasida—, la filosofía de Santayana es una invitación para actualizar los sueños.

En el capítulo 15, Andrés Tutor se propone analizar el problema del pluralismo de los valores en los escritos socio-políticos de Santayana. Un tratamiento que se vuelve imprescindible una vez que Tutor ha definido el terrorismo como un conflicto de valores. Se entenderá aquí, siguiendo a Isaiah Berlin, por pluralismo de los valores aquella creencia en la existencia de valores múltiples, incompatibles e incommensurables entre los que debemos elegir. En la obra de Santayana el pluralismo pertenece al reino de la materia, no al de las esencias. Si este último fuera el caso, no habría conflicto de valores porque las esencias no admiten contradicción unas con otras. El problema surge, para Santayana, en los límites que impone la materia dado que en el terreno de esta limitación existen muchas psiques, esto es, perspectivas incommensurables e incompatibles. Llegados a este punto, Tutor se preguntará si acaso Santayana es un relativista y ofrecerá, como parte de su respuesta, una estrategia que cambia el eje de la discusión: propondrá la noción de «relacionismo» para explicitar los valores y su pluralidad según Santayana. Frente al relativismo, el relacionismo presupone la noción de verdad: la aspiración, al menos, de trascender las múltiples perspectivas del mundo de la materia.

Cayetano Estébanez referirá, en el capítulo 16, a la pérdida del sentido humanístico de la vida en el mundo actual. Una pérdida real sobre la que Santayana tiene mucho para decir desde su filosofía. En particular, frente al nihilismo (nietzscheano y contemporáneo), Santayana representa un esfuerzo filosófico/poético por explorar el peso que la *locura* y la *locura normal* tienen para nuestras vidas *sin sacrificar la razón*. Estébanez nos recuerda que lejos de sumirse en el egotismo que tanto critica, Santayana hace de este acercamiento uno abierto, como la vida misma, a la que va dirigida sus preocupa-

ciones. El abulense le habla a la gente que vive en un mundo convulsionado tratando de calmar su angustia, bien en la línea de los antiguos que tanto admira. No es un sistema a lo que aspira, sino, podríamos decir, a aliviar el dolor de la urgencia. Para esta «terapia» no han sido efectivos ni los sistemas de gobierno, ni las ideologías. Muy por el contrario, el curso actual de los acontecimientos muestra cómo la libertad individual es subsumida bajo el peso de otros valores impuestos: dinero, expansión económica, etc. Pero es la libertad, según Santayana, el regalo más grande del que pueden disfrutar los seres humanos. Habrá que recordarlo, *hic et nunc*, para evitar *dominaciones y locura*.

Cierra el libro Krzysztof Piotr Skowroński quien, en el capítulo 17, aborda las reflexiones sobre educación en la obra de Santayana. El progreso a través de la filosofía, las artes liberales y las humanidades, posiblemente constituyan la respuesta para prevenir o limitar la barbarie y el fanatismo. Es cierto, dice Skowroński, que no hay un corpus sistematizado sobre educación en Santayana del mismo modo que es posible pensar, junto con John Lachs, que el autor no ha hecho contribuciones a la filosofía contemporánea de la educación. Sin embargo, es factible recuperar, en su obra, las múltiples alusiones a la educación siguiendo el rastro de los antiguos «ismos»: estoicismo, epicureísmo, cinismo, platonismo y aristotelismo. O también visitar la relación inexcusable entre *paideia* y *polis* que aparece tematizada en una enciclopedia de educación uruguaya con motivo de la reforma educativa en ese país. La enumeración de reflexiones educativas puede continuar pero, como dice el autor del capítulo, no ha sido sistematizado el abordaje que Santayana hace de la cuestión educativa. Es un estudio que nos debemos y que puede arrojar luz sobre eventos actuales. Especialmente, señala Skowroński, el hecho de que la escolarización sea una parte de un proyecto humanista más amplio (el de potenciar a los individuos, fomentando la creatividad, la armonización de intereses en conflicto, la imaginación, la autoexpresión) hace sentido cuando queremos pensar cuestiones sociales y políticas seriamente. Ese proyecto om-

nicomprehensivo y humanista representa una forma alternativa de decir que la posibilidad de pensar libremente obtura, en principio, cualquier dominación.

*Departamento de Filosofía  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.  
UNLP-IdHICS-CONICET-CIC  
Calle 51 e/124 y 125  
(1925) Ensenada-Buenos Aires-Argentina  
E-mail: adiberardino@fahce.unlp.edu.ar*

#### NOTAS

<sup>1</sup> Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación FFI2017-84781-P, co-financiado por la AEI (España) y el Feder (Unión Europea).

<sup>2</sup> Seguiré aquí la mirada de los y las autoras de este libro, esto es, una perspectiva basada en la experiencia europea y norteamericana. Desde América del Sur, el problema del terrorismo es uno lo suficientemente lejano como para arrojarse el primer puesto en las pantallas. Lo que ocupa la atención pública se relaciona con otras múltiples dominaciones que implican un esfuerzo categorial e interpretativo diferente.

<sup>3</sup> Cf. Trilling (2010), p. 71.

<sup>4</sup> Dejo a criterio de los/las posibles lectores/as pensar si acaso esto que denomino «filosofías de las urgencias» no sea más que una filosofía del primer plano. Por *filosofías de las urgencias* entiendo aquella concepción que no puede renunciar a dar una explicación aquí y ahora de un aquí y ahora particulares. Correspondería a todas aquellas filosofías que, aceptando su condición de destello fugaz en la corriente del tiempo, nacen y mueren iluminando un sector del mundo que se desgarran o que no tiene voz o que se precipita en el olvido dejando tras de sí la huella innombrada de alguna tragedia.

<sup>5</sup> Por el contrario, este tipo de filosofías respondería a la idea de Santayana que implica que bajo cualquier cielo, *esta* filosofía (la de Santayana, la de cualquier pensador sistemático) sería exactamente la misma.

<sup>6</sup> Tal vez esta idea del equilibrio no signifique más que la nostalgia de un término medio, o como ha propuesto una autora en este libro, una forma de *gestionar la necesidad* que tense el juego entre las urgencias del mundo y el desapego filosófico.



<sup>7</sup> Incluye en esta destrucción, no solo la de las narrativas de occidente sino también sus aspectos materiales. Esto es, la destrucción sistemática de monumentos, lugares sagrados, etc.

<sup>8</sup> *Teodizar* es un remedo poco feliz de la expresión utilizada en inglés por Mendieta, a saber: *theodicizing*.

#### BIBLIOGRAFÍA

SANTAYANA, G. (2006<sup>3</sup>), *Los reinos del ser*, traducción de Francisco González Aramburu, México, Fondo de Cultura Económica, 1959.

TRILLING L. (2010), «Aquella sonrisa de Parménides me dio que pensar», traducción de Ángel Manuel Faerna, *Limbo* 30, 2010, pp. 71-88.

# Raimundo Lida

*Belleza, arte y poesía  
en la estética de Santayana  
y otros estudios*

*Prólogo*

Clara E. Lida y Fernando Lida-García

---

EL COLEGIO DE MÉXICO

