

NOTE

SULLA PIÙ RECENTE FILOSOFIA EUROPEA E AMERICANA

(Continuazione: v. fasc. I, pp. 17-26)

XIV.

GIORGIO SANTAYANA.

Giorgio Santayana (1) è oriundo spagnolo, ma inglese di elezione. Della sua patria originaria egli ha una esuberanza, tutta meridionale, di sensibilità e d'immaginazione, unita a una concettosità tipicamente spagnuola. Dalla patria elettiva egli ha preso l'orientamento della sua cultura e i problemi stessi della sua filosofia. Secondo la terminologia filosofica corrente, egli può essere caratterizzato come un « realista »; ma a differenza dal realismo aridamente logico di un Broad e di un Moore o dal realismo astrusamente scientifico di un Whitehead, il suo è un realismo ricco di motivi artistici e di scorci suggestivi, in cui si rivela un felice incrocio di nativo temperamento e di cultura acquisita. Come scrittore, egli ha doti eccezionali: sotto la sua penna, la sobria e asciutta lingua filosofica degl'inglesi acquista una vivacità e un colorito senza riscontro nella tradizione; qualcosa di analogo (ma non perciò di simile) a quel che diviene il linguaggio razionalistico dei filosofi francesi attraverso l'espressività del Bergson. Per queste sue doti, il Santayana è scrittore molto popolare nei paesi anglosassoni

(1) Opere: *Platonism and the spiritual life*; *Dialogues in Limbo*; *The sense of Beauty*; *Little Essays*; *Poems*; *The life of reason* (5 voll.: I. *Reason in common sense*; II. *Reason in society*; III. *Reason in religion*; IV. *Reason in art*; V. *Reason in science*); *Soliloquies in England*; *Character and opinion in the United States*; *Scepticism and animal faith*; *The realm of essence* (tutte edite da Constable, London).

e con la sua vasta opera ha contribuito a rendere familiari i principii informatori del realismo anche al pubblico colto non filosoficamente specializzato.

Difettano a lui le doti propriamente costruttive del pensatore di vocazione. Egli è quel che si dice, nel miglior senso della parola, un ingegno « brillante », che si trova a suo agio nei vagabondaggi intellettuali attraverso i campi più disparati del sapere, dove tuttavia non porta un senso dilettantesco e frivolo, ma assai spesso qualche nota concettosa; e, quando si tratta di polemizzare, quasi sempre sa trovare la nota giusta o almeno il punto debole dell'avversario. Specialmente la sua polemica anti-idealistica è ricca di ammaestramenti per gli stessi idealisti. Perciò i suoi scritti migliori non son quelli in cui espone dottrinalmente il suo punto di vista filosofico, come *Scepticism and animal faith* o, molto peggio, *The realm of essence*, bensì quelli in cui può dar libero corso al suo temperamento rapsodico, come i cinque volumi de « *La vita della ragione* », che, a suo dire stesso, avrebbero meglio meritato il titolo di « *The romance of wisdom* ».

Purtroppo, per l'economia della presente rassegna, noi dovremo soffermarci sui libri sistematici del Santayana, che possono essere rapidamente caratterizzati, piuttosto che sugli altri, che non offrono facile presa a un tentativo di ricostruzione critica. Ci basti accennare sommariamente che l'insistenza dell'autore sul tema della « ragione » in tutte le manifestazioni della vita (nel senso comune, nella società, nella religione, nell'arte, nella scienza — donde hanno origine i cinque volumi della raccolta) non rivela una vera e propria tendenza razionalistica, secondo la comune accezione filosofica di questo termine. « Uno spirito onnivoro — egli avverte nella 2.^a edizione dell'opera ⁽¹⁾ — non è uno spirito per me; ed io non potevo scrivere la vita della ragione senza distinguerla dalla pazzia ». Niente monismo razionalistico, dunque: la razionalità richiede la fusione di due tipi di vita che abitualmente sono del tutto separati: una vita d'impulsi immediati, che si esprimono nelle passioni e nelle vicende della operosità comune, e una vita di riflessione, espressa nella religione, nella scienza e nelle arti. « La vita della ragione è il felice matrimonio di questi due elementi che, divorziati, ridurrebbero l'uomo a un bruto o a un ma-

(1) *The life of reason*, I, prefaz., p. xi.

niaco. L'animale razionale è generato dall'unione di questi due mostri » (1).

E con l'anti-razionalismo, nel senso spiegato, si accompagna, fin da questi primi scritti, un motivo anti-idealistico, che in seguito diverrà un tema dominante. Alla definizione testè accennata dello « spirito » dell'idealismo come uno « spirito onnivoro » fa riscontro una gustosa definizione degl'idealisti come (*honni soit qui mal y pense!*) « voracious thinkers », pensatori voraci, come degli struzzi metafisici che ogni cosa pretenderebbero inghiottire nel loro soggetto pensante, senza accorgersi che, dove tutto è già spirito, ogni sforzo di spiritualizzazione, in cui consiste la dignità della vita e l'efficacia della civiltà umana, sarebbe reso inutile. L'idealismo, aggiunge di rincalzo il Santayana, consiste nel prendere una frase ambigua, che, in un senso, è un truismo e, in un altro, è un'assurdità, ed erigerla in principio filosofico. Esso non fa che confondere lo strumento con la sua funzione e l'operazione col suo significato (2). Non si può negare che la critica calza perfettamente, almeno a quel tipo d'idealismo, che pretende di risolvere tutto il reale nell'atto del pensiero —, come se l'attestato che noi pensiamo contenesse la ragione o la convalidazione di quel che effettivamente pensiamo.

Escluso pertanto il vano truismo di una razionalità delle cose, già data col tocco magico dell'atto del pensiero, il problema del valore della ragione nella vita sta per il Santayana nel ricercare come effettivamente la ragione emerga con fatica dal complesso degl'impulsi e delle tendenze prerazionali della vita stessa e si sforzi di assimilare e disciplinare questo materiale incondito. Così, nel libro *Reason in Society* egli s'ingegna di dimostrare come tutti gl'interessi spirituali della società si svolgono dalla vita animale che, insieme, li ostacola e li sostiene (3). Similmente, nel libro *Reason in Religion*, egli mostra che la religione persegue la razionalità attraverso l'immaginazione, che costituisce il suo fondo sorgivo (4); e ci dà una buona analisi della mitologia religiosa che « ha la forma della poesia e la funzione della prosa », cioè è un prodotto dell'immaginazione, ma non si contenta del puro gioco delle immagini, ma vuol con esse spiegare le cose come sono, e pertanto

(1) Ibid., I, *Reason in common sense*, p. 5.

(2) Ibid., I, p. 113.

(3) Ibid., II, p. 33 segg.

(4) Ibid., III, p. 10.

« non è nè spontanea poesia nè valida scienza, ma la comune radice e la materia grezza di entrambe » (1). Qui la spiegazione razionalistica presenta già un'incrinatura, perchè se il mito è produzione fantastica volta a un fine pratico, è evidentemente un *posterius* e non un *prius* rispetto al puro lavoro della fantasia. E l'incrinatura si accentua nel volume *Reason in art*, dove, in conformità dello schema che si è proposto, egli deve dare un'importanza sproporzionata alla tecnica e condurre avanti, sullo stesso piano, le arti belle e le arti utilitarie, perdendo assai spesso il criterio distintivo delle une e delle altre. È interessante notare che il Santayana, che ha doti artistiche molto notevoli, ha scarsa coscienza critica delle sue stesse doti, ed oscilla tra il platonismo della pura bellezza e il realismo brutale della *poiesis* quasi manuale. Ma, come in seguito vedremo, dalla sua dottrina della conoscenza scaturisce un'estetica molto diversa da quella che è esposta in *Reason in art* e in *The sense of beauty*.

Un'analoga sproporzione si osserva in *Reason in science* tra la dottrina che ivi è formulata intorno alla storia e il posto che occupa effettivamente la storia nell'economia del suo pensiero. Dal concetto dell'emergenza della ragione attraverso ed oltre le fasi della vita animale, si può facilmente inferire il carattere storicistico, almeno nel senso evoluzionistico, della sua dottrina; eppure, quand'egli vuole attribuire alla storia un posto nel sistema delle scienze, non sa che considerarla, baconianamente, come un racconto fondato sulla memoria, e intessuto di elementi romanzeschi, che poi passano nell'epica e nelle tragedie, oppure si condensano in motivi gnomici che servono di ammaestramento per la pratica. Di scientifico, egli non riconosce alla storia che l'investigazione filologica che è « la scienza naturale del passato »; quanto al resto, « la storia si dimostra un campo imperfetto per l'esercizio della ragione. Essa è una disciplina provvisoria: i suoi valori, col progredir della mente, passano in altre attività. La funzione della storia è di prestar materiale alla politica e alla poesia » (2).

La scienza della natura invece ha un carattere permanente, che non consiste però, come da molti s'immagina, nel trascrivere, magari abbreviando, una realtà di fatto. Le leggi formulate dalla scienza posseggono una propria specie platonica di realtà. Esse

(1) Ibid., III, p. 49.

(2) Ibid., V, pp. 38, 49, 66.

sono più reali, se si vuole, dei fatti stessi, perchè sono più stabili e degne di fiducia; ma nel medesimo tempo non sono reali affatto, perchè sono incompatibili con l'immediatezza e aliene dall'esistenza bruta. Dichiarando ciò ch'è vero intorno all'esistenza, esse rinunziano a un'esistenza per proprio conto. L'elemento materiale è il solo che esista, mentre l'elemento ideale non è che la somma di tutte le proposizioni che possono enunciarsi su ciò che esiste materialmente. È più facile che esista la gerarchia dell'Olimpo che non la gravitazione universale o la selezione naturale, che sono soltanto schemi di relazioni, incapaci di un'esistenza di fatto (1). La scienza, come la conoscenza in genere, è un complesso di simboli, significanti, ma intraducibili nei termini delle realtà a cui corrispondono; l'opera del pensiero è come una nuova dimensione della realtà, che però lascia intatte le precedenti e non comunica con esse, ma vi si sovrappone.

In questi accenni, noi troviamo già il preannunzio della dottrina propriamente filosofica, esposta dall'autore in *Scepticism and animal faith* e *The realm of essence*. Qui il primo problema in cui c'imbattiamo è appunto quello della possibilità di un rapporto o di un passaggio dal mondo dei simboli mentali a quello delle realtà in sè. E il problema è risolto negativamente, con un metodo analogo a quello del dubbio cartesiano, che però vuole andare molto più a fondo. Gli esseri coscienti non possono in alcun modo rompere il circolo magico della coscienza, per spingere il loro sguardo nel regno delle cose. Qualunque cosa essi riescano a vedere, è sempre vista nei termini della loro esperienza mentale: le cose sono, *ipso facto*, tramutate in simboli. La certezza dell'esistenza, che Cartesio pretende di raggiungere attraverso il dubbio e pel fatto del dubitare, è illusoria: in realtà, noi non acquistiamo certezza che del pensiero e mai di cose diverse dal pensiero. E lo stesso Cartesio, in fondo, n'è dovuto essere convinto, poichè non ha osato fondare sul *Cogito* l'esistenza di una natura esterna, ma ha sentito il bisogno di ricorrere alla veracità divina: un criterio che purtroppo non ci soccorre nella vita mortale. Non c'è dunque riparo o via di uscita da uno scetticismo radicale, finchè vogliamo istituire rapporti tra termini incommensurabili, come sono i pensieri e le cose (2).

(1) *Ibid.*, V, pp. 9 segg.

(2) *Scepticism ecc.*, p. 40.

Dire che le cose sono concrezioni di pensieri (nel senso più lato, che include le sensazioni, le immagini, i ricordi ecc.) significa confondere il simbolo con ciò ch'è simboleggiato. Ma non affermiamo tuttavia che c'è un rapporto, magari di distinzione, tra i due termini, e con questa incursione in un campo che ci è precluso non usciamo in qualche modo dallo scetticismo? L'autore stesso è costretto a riconoscerlo. In realtà, quelle concrezioni mentali non sono una nostra libera produzione: esse sono in un certo senso una creazione nostra, ma a rime obbligate, sotto la spinta, l'urto, la provocazione di qualcosa che sentiamo diversa da noi, e di cui nel tempo stesso sentiamo di non poter fare a meno. Questo « sentire » ci dice la natura della nostra credenza: non è un chiaro, luminoso ragionamento; anzi, finchè ragioniamo, l'esistenza di cose non espresse e non esprimibili in termini di esperienza nostra resta sempre problematica e ingiustificabile. Ma è un oscuro e tuttavia tenace « istinto animale », che nessuna forza di ragionamento riuscirà mai a sormontare. « In rapporto agli articoli originali del credo animale — che c'è un mondo, che c'è un passato, che le cose cercate possono essere trovate e le cose vedute possono essere mangiate — nessuna garanzia può essere offerta. Io sono certo che questi dommi sono spesso falsi; . . . ma, mentre la vita dura, in una forma o in un'altra questa fede deve durare. Essa è l'espressione iniziale della vitalità animale, il primo annuncio che qualcosa accade. Essa è implicita in ogni spasimo di fame, di paura, di amore. Essa dà l'avviamento all'avventura della conoscenza » (1). Ma perchè questo istinto dovrebbe, più del pensiero cosciente, essere in comunione diretta con la realtà? Perchè, risponde l'autore, « essendo espressione di fame, tendenza, urto, paura, esso è diretto su cose; cioè non assume l'esistenza di esseri estranei che si sviluppano da sè, indipendentemente dalla conoscenza, ma di esseri capaci di essere affetti dall'azione » (2). In altri termini, vi sarebbe una continuità vitale, pratica, tra la natura delle cose in sè e g'istinti in cui essa immediatamente si esprime. Questi non sono delle sostanze a parte, ma come dei modi o vortici della sostanza generale della natura (3).

A questo punto, chiunque abbia a cuore il rigore logico delle dottrine, non può fare a meno di riconoscere che il Santayana ne sa anche troppo del suo inconoscibile e che il suo scetticismo è non meno « *malicious* » di quel ch'è per lui il sapere degl'idea-

(1) *Scepticism*, p. 180. (2) *Ibid.*, p. 214. (3) *Ibid.*, p. 221.

listi. Dalle sue affermazioni si ricava già quanto basta per identificare una metafisica a fondo volontaristico che sfocia in una dottrina fenomenistica della conoscenza. Ed anche il modo com'egli salda quel fondo oscuro dell'essere col primo albeggiare della coscienza nella sensazione ce ne dà la conferma. Da una parte infatti egli dichiara che l'urto (*shock*) è il grande argomento del senso comune per l'esistenza delle cose materiali (1). D'altra parte egli definisce il senso come una facoltà « *of calling names under provocation*: tutte le percezioni — e per conseguenza i pensieri — sono gridi e commenti che si levano dal cuore di qualche creatura vivente » (2) sotto la provocazione di qualche cosa. Dunque, come nel faticoso scavo di un tunnel, egli sente l'« urto » al di qua e al di là: c'è da pensare che una possibilità di comunicazione non sia molto lontana.

Ma il Santayana ha un certo pudore che lo trattiene dall'abbattere gli ultimi schermi; e con un uomo così discreto non vogliamo più insistere. Guardiamo piuttosto quel che si fa nella parte già illuminata del tunnel, o, fuor di metafora, nel mondo della conoscenza. Lo scetticismo del quale testè parlavamo, che sussiste a torto o a ragione finchè pretendiamo commisurare i simboli mentali alla realtà in sè, scompare invece, a dir del Santayana, quando rinunziamo a quella pretesa e ci contentiamo di fruire di ciò che ci è dato in termini di esperienza mentale. Escluso (e questa esclusione ricorda il processo di riduzione fenomenologica dello Husserl) lo sconcertante problema dell'esistenza, ci resta, come pascolo indisturbato, tutto il pacifico mondo delle essenze, cioè degli elementi o enti mentali, contemplati e intuiti dal pensiero. Il regno delle essenze — ci spiega il Santayana — non è popolato da forme esemplari o da magici poteri. Esso è semplicemente il catalogo non scritto, prosaico ed infinito, di tutti i caratteri posseduti dalle cose che per avventura esistono (3). Siamo insomma nel mondo platonico delle idee, reso più armonico mercè l'eliminazione di quella tormentosa esigenza che spingeva Platone a calare dal suo empireo nella zona del divenire naturale.

Molti troveranno con ragione che con questa decurtazione una buona parte dell'interesse della dottrina delle essenze svapora. Ma un rapporto, anche negativo, è pur sempre un rapporto; e l'autore sa far sprizzare qualche scintilla anche dal buio. Già, per comin-

(1) *Ibid.*, p. 145.(2) *Ibid.*, p. 86.(3) *Ibid.*, p. 76.

ciare, col fatto stesso che è escluso il problema di un'adeguazione letterale del pensiero alle cose, balza fuori impensatamente un sentimento vivace di un'originalità creativa del cosmo mentale. Sul limitare di questo cosmo, le sensazioni ci appaiono coi segni di una novità fresca e indelebile. Esse sono risposte a urti misteriosi; ma l'accento batte sulla spontaneità sorgiva della risposta. E i pensieri che comentano e interpretano queste risposte sono liberi anch'essi dall'incubo che pesa da tempo memorabile su tutti i comentatori e i traduttori: quello della fedeltà. Non vi sono commenti fedeli e commenti poetici: tutti sono in fondo poetici (1). Noi leggiamo la natura come gl'inglesi usano leggere il latino, pronunziandolo a modo loro, ma intendendolo benissimo. Così ogni famiglia di esseri animati, ogni senso, ogni stadio di esperienza e di scienza legge il libro della natura secondo un sistema fonetico tutto suo, senza possibilità di scambiarlo coi suoni nativi; ma questa situazione, benchè in un senso sia senza speranza, non è insoddisfacente dal punto di vista pratico, ed è *innocently humorous*. Appunto perchè le immagini date nel senso sono così originali e fantastiche, l'intelletto può allargare la conoscenza, correggendo, combinando e scontando (*discounting*) tali apparenze. « Questo mondo di libera espressione, questo complesso di sensazioni, passioni, idee che perpetuamente si accende e si spegne nella luce della coscienza è ciò che si chiama il regno dello spirito » (2).

Di qui l'autore trae una prima e importante conseguenza: che « la fantasia poetica, creatrice, originale non è una forma secondaria di sensibilità, ma la sua prima e unica forma... L'arte bella è così più antica del lavoro servile » (3). Valga questo accenno per confermare quel che testè dicevamo: che dalla dottrina del Santayana si può ricavare un'estetica ben diversa da quella ch'egli stesso ha esplicitamente formulata. Più difficile è invece il raccordo tra questa fase fantastica dell'attività dello spirito e la successiva fase logica e razziocinativa. In fondo, una discriminazione netta tra le due fasi è impossibile, date le premesse: tutto quello ch'egli può fare è di distinguere delle espressioni più libere ed altre meno libere, « private » quelle, « pubbliche » o « legali » queste. Vi sono p. es. varie rappresentazioni della luna: quella dell'uomo comune, del poeta, dell'astronomo. In ultima istanza, si equivalgono tutte, perchè sono tutte egualmente intuizioni di essenze, termini del di-

(1) Ibid., p. 86.

(2) *The realm of essence*, p. x.

(3) Ibid., p. x.

scorso umano, inesistenti in sè. I termini dell'astronomia sono essenze non meno umane e visionarie di quelle della mitologia; ma esse sono il frutto di un'attenzione messa più a foco, più castigata e più prolungata; in altre parole, esse si tengono più strette alla fede animale e più libere dagli elementi pittorici e fantastici. Nel mito, invece, l'intuizione vaga senza controllo; piuttosto che lasciarsi guidare da uno studio sempre nuovo dell'oggetto posto dalla fede animale e incontrato nell'azione, essa corre ai commenti marginali, alle associazioni soggettive e rettoriche (1). Lo spazio, la materia, la gravitazione, il tempo e le leggi del moto concepito dagli astronomi sono soltanto essenze o meri simboli ad uso della fede animale. La scienza in ogni momento può rivedere e correggere questi simboli, e il nucleo di verità in tale lavoro sta nella proporzione in cui vien tolto il vestimento sensibile e vengono poste in evidenza le relazioni strutturali tra gli eventi. La conoscenza è perciò una fede: è credenza in un mondo di eventi, e particolarmente in quelle parti di esso che sono più vicine all'io e lo tentano o lo minacciano. Questa credenza è innata agli animali e comunque precede ogni uso deliberato delle intuizioni come segni o descrizioni di essa. La verità di tali presunzioni o concezioni non implica adeguatezza nè identità tra l'essenza nell'intuizione e la costituzione dell'oggetto. Il discorso è un linguaggio, non uno specchio. E la verità che il discorso può conseguire è verità nei suoi propri termini: è appropriata descrizione, non incorporazione o riproduzione dell'oggetto nella mente (2).

La verità assoluta non può invece essere scoperta, appunto perchè non è una prospettiva. Le prospettive sono essenziali all'apprensione animale: un osservatore, ch'è parte egli stesso del mondo che osserva, deve avere una particolare stazione in esso. La verità assoluta ha la sua propria realtà intangibile, che rifugge dall'esser conosciuta. La funzione della mente è piuttosto di accrescere la ricchezza dell'universo nella dimensione spirituale, aggiungendo apparenza alla sostanza, passione alla necessità e creando tutte quelle private prospettive e quelle emozioni di meraviglia, di curiosità, di avventura, che l'onniscienza escluderebbe (3).

Questa veduta è oggi molto familiare tra gli scienziati inglesi e generalmente tra i fautori della teoria della relatività. Essa in fondo consiste nel separare una natura in sè, che ha un suo proprio

(1) *Scepticism ecc.*, p. 177.(2) *Ibid.*, p. 179.(3) *The realm*, p. XIII.

comportamento autonomo, da un sistema di strutture nella mente che obbedisce alle leggi proprie del pensiero. È una specie di dualismo cartesiano, con la differenza che l'estensione, la quale per Cartesio appartiene alle cose in sè, diviene (non senza reminiscenze di Kant) la trama stessa del lavoro mentale. Ma, separato dalle cose, e senza un Dio che faccia da mediatore e da interprete, il pensiero vaga come in un limbo popolato di ombre, ma incalzato dalla nostalgia della terra lontana, eppur sempre presente coi suoi continui richiami. Si ha un bel fissare i limiti dell'inconoscibile: in realtà, senza il suo concorso, cioè senza che qualche lembo di esso si sveli, le strutture non si convalidano. Se anche la mente non è che una nuova dimensione del mondo naturale, bisogna che in qualche modo essa si saldi alle precedenti. Questo senso di continuità, che smentisce almeno in parte le premesse dualistiche, è chiaramente espresso dal brano seguente del Santayana. « La natura, egli dice, non è un'immagine visuale ipostatizzata: essa ha incorporato, da tempo indefinito, tutte le essenze che ha incorporato, senza chiedere il nostro permesso e senza preventivamente conformarsi (come i filosofi sembra che si aspettino) all'economia e alla logica dei nostri pensieri. Pure, questi nostri pensieri e immagini, con la loro economia, non sono irrilevanti alla natura, una volta che essa li produce in dati punti del suo processo; la nostra immaginazione e la nostra logica sono la sua immaginazione e la sua logica, con cui almeno essa trova possibile possedere e celebrare sè stessa spiritualmente. Esse sono perciò abbastanza vere, e una differente logica o una differente immaginazione non sarebbero probabilmente più vere... Con la nascita dello spirito la natura si è resa complicata ed eteroclitica, come la vita animale più tardi con l'origine del linguaggio; ma lo spirito non può contenere alcuna porzione, e tanto meno la totalità, del flusso naturale che lo genera » (1).

Ma, una volta posto che il pensiero è in rapporto di continuità con la natura, anzi è, in un certo senso, l'auto-espressione della natura, non si spiega, nella dottrina del Santayana, perchè a una natura concepita dinamicamente, come un perenne flusso eracliteo, debba corrispondere un pensiero platonizzante, che si compendia esclusivamente nell'intuizione di essenze fisse ed immutabili. Una rappresentazione p. es. kantiana del pensiero, come una sintesi progressiva, sempre in via di compiersi e mai compiuta, sembrerebbe più adeguata al corso delle cose. Ma qui il Santayana è stato do-

(1) *The realm*, p. 136.

minato dai suoi gusti platonici, comuni, del resto, anche a molti cultori odierni di scienze naturali. E, d'altra parte, la logica stessa della distinzione da lui stabilita tra un mondo di esistenze e di sostanze, e un mondo di meri enti e di essenze, doveva inevitabilmente condurlo tra le idee del platonismo e tra le difficoltà ad esse inerenti. Il suo libro *The realm of essence* vorrebbe dare una sistemazione speculativa di tutto il *cósmos noetós*, ma s'incontra negli stessi ostacoli che già a Platone impedirono il compimento di questa impresa. Tra le idee non vi può essere nesso intrinseco quando esse non scaturiscono da un'attività mentale. Tutto quello ch'egli sa dirne ci era già noto dalla tradizione platonica. E cioè, che il principio dell'essenza è l'identità; che l'essere di ciascuna essenza è interamente esaurito dalla sua definizione; che l'essenza è immutevole più di qualunque evento o cosa dell'esperienza; che il divenire e il durare son privilegi dell'esistenza, mentre le essenze possono essere scambiate ma non possono cambiare; che l'esistenza è localizzata, mentre l'essenza è fuori di ogni localizzazione; e così via (1). Manca però — ed è segno d'inferiorità rispetto al platonismo — ogni complemento teistico della dottrina delle idee; e queste rassomigliano a spiriti vaganti fuori dell'Ade, reclamanti la non concessa sepoltura.

In verità, la filosofia, del Santayana, come la sirena della leggenda, *desinit in piscem*. Piena di vivacità e di colore finchè si muove, anche con intenti polemici, tra le cose e le realtà che pretende interdire al pensiero, s'inaridisce e s'annulla quando prende sul serio l'interdetto e si chiude nel vagheggiato regno, che le appariva attraente, quando l'intravedeva da lontano, in un contrasto di ombre e di luci. Non vuol forse dir questo che il contrasto è più essenziale e intrinseco al pensiero che non la sospirata quiete? e che la quiete stessa del puro mondo delle essenze non è che una mobile prospettiva presa dal contrastato mondo del divenire? Buon per l'autore, come già per Platone, ch'egli s'indugi, anche con scopo polemico, nella zona dei contrasti: qualcosa di quella vita egli la porta con sè nel suo limbo. Altri contemplatori di essenze — lo Husserl, ad esempio, per parlar dei contemporanei — avendo voluto essere più solleciti a chiudersi nel loro rifugio, hanno assai più presto annaspato nel vuoto dei meri concetti.

continua.

GUIDO DE RUGGIERO.

(1) *Ibid.*, p. 18 segg.