

Indice

- p. 13 *Presentazione dell'edizione italiana*, di Giuseppe Buttà
43 *Nota sull'autore*

DOMINAZIONI E POTERI.

RIFLESSIONI SULLA LIBERTÀ, SULLA SOCIETÀ E SUL GOVERNO

- 47 *Prefazione*
51 *Preliminari*

L'Ordine Generativo della Società Libro I

- 89 Parte 1
Lo sviluppo nella giungla
1. Caos e disordine, 89
2. La nascita della libertà, 92
3. La Volontà primordiale, 95
4. Esigenze e richieste, 100
5. La libertà perduta, 104
6. La libertà vuota, 107
7. La libertà logica o contingenza, 111

8. La libertà d'indifferenza, 115
9. Lo spirito prigioniero e la sua possibile libertà, 118
10. La libertà vitale, 122
11. La servitù necessaria, 126
12. La servitù alla società, 130
13. La servitù al costume, 135
14. Egoismo naturale e altruismo, 140
15. Schiavitù, 143
16. La transizione dal costume al governo, 149

p. 157 Parte 2

Le arti economiche

1. La nascita dell'arte, 157
2. Rivendicazioni e conflitti tra le arti, 163
3. Ambiguità dello "spirito" nelle arti, 169
4. L'etica dell'agricoltura, 171
5. La moralità domestica, 176
6. La monarchia ideale, 184
7. Vicende morali della monarchia, 190
8. Indipendenza delle arti e loro fusione, 198
9. Valori intrinseci del governo, 202
10. Psicologia dell'immaginazione direttiva, 208
11. Radiazioni della vita politica, 213

219 Parte 3

Le arti liberali

1. Il gioco, 219
2. La musica, 223
3. Parole, parole, parole, 225
4. Linguaggio e idee simboliche, 229
5. Dominazione mitica delle idee, 232
6. Gli interessi economici e liberali nella religione, 237
7. La dipendenza della morale dalla religione, 245
8. Come la religione può diventare politica, 252
9. Le arti liberali liberano lo spirito, 263

L'Ordine Militante della Società

Libro II

- p. 271 Parte 1
- La fazione*
1. Guerre di espansione, 271
 2. Guerre di immaginazione, 275
 3. Il giudizio individuale, ignorante ma inevitabile, 280
 4. Il pensiero militante, 288
 5. Il miraggio della politica, 294
 6. Propaganda, 300
 7. Vicissitudini della fede, 305
 8. La scomparsa della cavalleria, 308
 9. Realpolitik, 314
 10. Il bandito sentimentale, 319
 11. Le devastazioni della guerra, 322
 12. Il segreto della tirannia, 329
 13. La libertà rivoluzionaria, 334
 14. La dominazione straniera, 336
 15. Il dominio del crimine, 339
 16. Distinzione tra crimine e follia, 344
 17. La follia dominante, 346
 18. Il paradiso dell'anarchia, 351
- 361 Parte 2
- L'impresa*
1. Gradi di militanza, 361
 2. Il romanticismo delle imprese, 364
 3. Gli intermediari del commercio, 367
 4. Effetti morali degli scambi, 374
 5. Le radiazioni delle imprese, 382
 6. Instabilità delle unità composite, 390
 7. La dominazione come arte, 396
 8. La dissoluzione delle arti, 401
 9. Il declino delle grandi potenze, 405

10. Lealtà naturale e artificiale, 409
11. Religioni militanti, 413

L'Ordine Razionale della Società

Libro III

1. Lo stato della ragione in natura, 425
2. Relatività della conoscenza e della morale, 432
3. Le maschere del vizio e della virtù, 437
4. Relatività della ragione in politica, 442
5. L'autorità razionale, 446
6. Le riforme razionali, 452
7. Sedi rivali dell'autorità, 460
8. Utilità del governo, 466
9. Il paradosso del governo, 473
10. Confusioni riguardo al progresso, 477
11. L'opinione pubblica, 487
12. La democrazia spontanea, 491
13. La democrazia assoluta, 496
14. L'impossibilità della unanimità morale, 502
15. La democrazia limitata, 506
16. Il "melting-pot" americano, 511
17. Nessun ideale fisso di società, 515
18. L'uguaglianza non favorisce la pace, 518
19. L'uguaglianza mistica, 521
20. Il governo rappresentativo | I, 525
21. Il governo rappresentativo | II, 529
22. Il governo rappresentativo | III, 533
23. Il governo rappresentativo | IV, 542
24. Il governo rappresentativo | V, 545
25. Sui soggetti e sugli oggetti del governo, 553
26. "Governo del Popolo", 559
27. Chi è il "Popolo?", 562
28. "Governo del Popolo" | I, 568
29. "Governo del Popolo" | II, 572
30. "Governo del Popolo" | III, 579

31. “Governo del Popolo” | IV, 586
32. “Governo per il Popolo” | I, 593
33. “Governo per il Popolo” | II, 598
34. “Governo per il Popolo” | III, 606
35. Il liberalismo in un mondo ingrato, 612
36. Guerra *vs* ordine, 616
37. Soppressione della guerra, 617
38. False fughe dalla dominazione, 624
39. Il prezzo della pace, 628
40. Molte nazioni in un unico impero, 630
41. Come e con chi la saggezza potrebbe governare il mondo?, 635
42. Gli Stati Uniti come leader, 639
43. Conclusione, 645



Figura 1.1. Samuel Johnson Woolf (1880-1948), Ritratto di George Santayana, «TIME magazine», Feb. 3, 1936. Fonte wikimedia commons: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:George_Santayana.jpg.

Presentazione dell'edizione italiana

L'ultimo dei tre volumi autobiografici di George Santayana ha un titolo, *My Host the World*, che riassume il senso della sua vita e della sua filosofia. Figura tra le più enigmatiche della vita intellettuale americana tra il XIX e il XX secolo, egli fu in effetti un girovago e, da filosofo-poeta quale era, espresse lyricamente questo suo sentimento di libertà nell'esilio: «Restituisco alla terra ciò che la terra ha dato / [...] Il mio esilio mi ha reso libero, da un mondo all'altro, da tutti i mondi che mi hanno portato / [...] Tutti i tempi sono il mio presente, ovunque è il mio posto, / né paura, né speranza, né invidia hanno visto il mio volto. / [...] Che la forma, che la musica, che tutta l'aria vivificante / esaudiscano nella bellezza la mia preghiera imperfetta»¹.

Ma si sentì anche ovunque straniero: «Io sono stato felice sia nella mia patria, la Spagna, sia nel New England e, più tardi, ho vissuto con piacere in Inghilterra così come in vari altri Paesi da me visitati e sono stato ancora più felice quando ho respirato, intellet-

1. G. Santayana, *The Poet's Testament*, Scribner's Sons, New York 1953: «I give back to the earth what the earth gave, / [...] My exile made me free, / from world to world, from all worlds carried me. / [...] All times my present, everywhere my place / Nor fear, nor hope, nor envy saw my face. / [...] Let form, let music, let all quickening air / Fulfil in beauty my imperfect prayer».

tualmente, l'aria della Grecia e di Roma, e di quella Chiesa Cattolica che ha immaginativamente proiettato il mondo e la sua saggezza, senza distorcerli, in un altro mondo "rivelato" dall'ispirazione. Tutto ciò era illuminante e io sarei stato felice se avessi potuto essere anche in Cina o in Cartagine, in Bagdad o in Bisanzio»².

Nei suoi soliloqui londinesi egli scrive infatti: «Io non temo, anche se dovessi vederla, di subire una dominazione, quale che sia. Si vive in una certa epoca, con certi costumi; io ho trovato, in differenti tempi e luoghi, che l'aria liberale, cattolica o tedesca è ugualmente respirabile»³.

Santayana è il viaggiatore attento e curioso che quanto più assimila arti e tradizioni dei luoghi che visita tanto più vedrà profondità e piacevolezza nelle arti e tradizioni di casa sua; egli ha in mente l'avventura di Ulisse, che certo «avrebbe ammesso chiaramente e lucidamente che la luce di Troia era ineguagliabile [...] ma per illuminare le spiagge della sua isola, Itaca». Era questo un atteggiamento che egli giustificava con il suo agnosticismo religioso e politico: «Io non sono legato da idealità o lealtà verso alcun tipo di società né ho risentimenti che mi possano far sentire estraneo ad alcuna di esse: ho trovato tollerabili tutte quelle che ho conosciuto personalmente, dall'interno, e non le ho giudicate secondo criteri non intellegibili a coloro che vi erano nati e cresciuti»⁴.

Santayana fu sempre fiero dell'identità spagnola che gli aveva dato la nascita madrilenica e, sebbene agnostico, anche della sua formazione latino-cattolica che lo aveva posto «in un consapevole e talvolta violento contrasto con la vecchia Boston e con la nuova

2. Id., *Apologia pro mente sua*, saggio con il quale Santayana contribuì al volume *The Philosophy of George Santayana*, curato da P.A. Schilpp, Northwestern University Press, Evanston and Chicago 1940, p. 602; *Infra*, p. 48.

3. Id., *Soliloquies in England and later soliloquies*, C. Scribner's Sons, New York 1912, p. 188.

4. *Infra*, p. 48.

America che si è sviluppata dopo il mio arrivo»⁵; tuttavia egli rifiutò il fatale attaccamento al suolo, proprio dei vegetali, e scelse come bussola della sua vita la libertà di movimento degli animali: «la locomozione – privilegio degli animali – è, forse, la chiave dell'intelligenza. Le radici dei vegetali (che Aristotele diceva esserle le bocche) li attaccano fatalmente al suolo condannandoli come sanguisughe a succhiare qualsiasi sostentamento possa fluire loro dal luogo particolare in cui capita che siano attaccati. Lì vicino, forse, c'è un terreno più ricco, o un angolo più riparato e soleggiato; ma non possono migrare, né hanno occhi o immaginazione per valutare quanto sia invidiabile il luogo vicino di cui la sorte li ha privati [...] i vegetali migrano solo morendo in un posto e mettendo radici in un altro. Per le piante, si tratta di vivere dove si trovano o di non vivere affatto»⁶.

Santayana scrive però in *The Last Puritan* – il suo grande romanzo, nel quale si percepisce la sua profonda comprensione del carattere distintivo degli americani – che è «una sfortuna nascere in un'epoca in cui la forza del carattere umano è in declino mentre la corrente dell'attività materiale e della conoscenza materiale si fa così tumultuosa da travolgere ogni indipendenza morale. Io sono stato una vittima del mio ambiente ma non mi sono arreso ad esso: mi sono arreso solo ai miei limiti. Questa “poppa” è il mio trono da cui posso guardare indietro: da qui vedo la scia della mia nave che mi tiene per il momento a galla e asciutto [...] il mare ci porta come una nutrice tra le braccia da cui si può vedere l'indifferente fissità della terra asciutta [...] e sentire la “galleggiabilità” del vascello sul quale vi trovate»⁷.

5. Id., *Apologia pro mente sua*, cit., p. 531.

6. Id., *Filosofia del viaggio*, a cura di G. Patella, UniversItalia, Roma 2013, p. VII.

7. Id., *The Last Puritan: A Memoir in the Form of a Novel*, C. Scribner's Sons, New York 1935, p. 143.

Bertrand Russell che, tramite suo fratello, conobbe personalmente Santayana e gli riconosceva giustamente alti meriti poetici e letterari ma non lo apprezzava come filosofo, dice che il carattere del suo pensiero era «estremamente reazionario non solo perché, come spagnolo, appoggiava politicamente il tentativo della Chiesa di sostenere in Spagna le antiche tradizioni ma anche perché, come filosofo, egli tornava allo scolasticismo del tredicesimo secolo [...] non apertamente ma sotto vari *alias* [...] egli ignora del tutto la logica moderna che tanta luce ha gettato sul vecchio problema degli universali [...] sarebbe troppo dire che la sua filosofia è falsa ma possiamo forse affermare che Santayana pretende di possedere la verità senza prendersi il disturbo di darne la prova»⁸. Al netto del paradosso, questa sintesi mette insieme alcuni tratti essenziali della personalità di Santayana ma in realtà appartengono al poeta più che al filosofo.

La sua duttilità e adattabilità alla varietà di temperie culturali che conobbe non era però segno di volubilità e trasformismo intellettuale e morale ma di una grande curiosità in un animo fermo come egli stesso rivendica in una sua preziosa recensione a *A preface to morals*, del suo allievo-amico Walter Lippmann, che allertava «contro un possibile “epilogo” di ogni possibile moralità e di ogni possibile religione»⁹. Nel 1923, in uno dei suoi saggi più importanti, *Scepticism and Animal Faith* – nel quale Santayana formula la teoria del pensiero razionale come funzione della necessità animale di credere nella realtà della materia – egli afferma: «Nel passato e nel futuro, il mio linguaggio e la mia conoscenza

8. B. Russell, *Portraits from Memory and Other Essays*, Allen & Unwin, London 1956, p. 96.

9. G. Santayana, *Enduring the Truth*, «Saturday Review», 12-7-1929, cit. in R. Steel, *Walter Lippmann and the American Century*, Transaction Publishers, New Brunswick and London 2005, p. 264.

acquisita possono essere stati diversi ma, sotto qualunque cielo io fossi nato, poiché è sempre lo stesso cielo, io avrei avuto sempre la stessa filosofia».

Il sentimento insieme di libertà e di attaccamento è dunque la chiave per intendere alcune scelte importanti nella sua vita. Nella società americana egli non si sentì mai perfettamente integrato e nella filosofia americana tra Ottocento e Novecento ha un posto di rilievo per la prospettiva critica e cosmopolita da cui guardò per esempio sia Royce che James¹⁰. Dopo aver lasciato Harvard nel 1912 e rifiutato le cattedre offertegli da università britanniche prestigiose, la sua peregrinazione lo portò a una mutazione radicale, alla *metanoia*, a una vita quasi da eremita trascorsa nel Convento di Santo Stefano Rotondo, in Roma, dove approdò negli anni Venti e dove rimase fino alla morte – nel 1951 – trovandovi la condizione ideale: «nella città eterna io mi sento più vicino al mio passato, a tutto il passato e a tutto il futuro [...] i vecchi luoghi e le vecchie persone hanno una vitalità intrinseca di cui la gioventù è incapace»¹¹. Egli, in Italia, a Roma, si sente vivere in sintonia con la tradizione che per lui significa «progresso della condizione spirituale in un ordine utile per la comparazione dell'esperienza»¹². Ed è a Roma, dove per la sua notorietà e per il suo atteggiamento

10. R. Kirk, *The Conservative Mind from Burke to Eliot*, Gateway, South Bend 1978, pp. 386-387 nota che raramente Santayana confessò a sé stesso di essere un americano; una di queste rare volte è nell'*Apologia pro mente sua*, cit., p. 603: «le mie relazioni intellettuali e i miei lavori ancora mi legano strettamente all'America ed è come scrittore americano che io devo essere considerato, se debba essere minimamente considerato». Cfr. W.M. Mc Clay, *Two Versions of the Genteel Tradition: Santayana and Brooks*, «The New England Quarterly», vol. 55, n. 3 (Sep., 1982), pp. 368-369.

11. G. Santayana, *Personas y Lugares. Fragmentos de autobiografía*, Trotta, Madrid 2002, p. 566.

12. Cfr. M.B. Hernandez Gonzalez, *Santayana in Italia: la riscrittura degli archetipi poetici*, in «Limbo», n. 34, 2014, p. 63-66. Tra i contatti che Santayana ebbe con personalità della cultura filosofica italiana sono significativi soprattutto quelli con Antoni Banfi che, nel 1939, scrisse l'introduzione all'edizione italiana di alcuni saggi di Santayana sotto il titolo *Il pensiero americano e altri saggi*, Bompiani, Milano 1939.

di curioso e quasi simpatetico osservatore godette anche di qualche riguardo del regime fascista, che egli scrive alcune delle sue più importanti opere letterarie (*The Last Puritan*), autobiografiche (*Apologia pro mente sua, Personas y Lugares, My Host the World*), e filosofiche (*Scepticism and Animal Faith, Realms of Being*).

Se si dovessero riassumere le idee di George Santayana in una formula, si potrebbe usare quella proposta da José Luis Orozco secondo il quale il naturalismo di Santayana esprime una sorta di “ragione” ordinatrice e gerarchizzante del migliore, dell'aristocratico, nel pensiero filosofico, nell'arte, nella scienza e nelle istituzioni, nel “senso comune”, nel governo che esiste non perché sia buono ma perché inevitabile¹³.

La politica attiva non fu mai nelle corde di Santayana e quasi la sfuggiva: nei suoi *Dialogues in Limbo*, egli riporta quanto detto da Aristippo: «Ho vissuto sempre in città straniere proprio per sottrarmi alle piaghe della cittadinanza»¹⁴.

Ma il suo disinteresse per la politica attiva, che è reale, non corrisponde per niente a un disinteresse per la comprensione dei suoi meccanismi antropologici, psicologici, sociali, naturali e, soprattutto, culturali né a una indifferenza per il mondo che lo circondava: proprio perché conosceva la profondità di queste piaghe, Santayana ebbe una visione perspicua delle società contemporanee, travagliate da una trasformazione epocale: «La nostra è un'età critica, che presenta alcuni aspetti interessanti. La civiltà caratteristica del Cristianesimo non è tramontata, ma un'altra ha già cominciato a soppiantarla [...]. Siamo ancora attaccati all'idea della monarchia e dell'aristocrazia, ed a quel pittoresco ordine so-

13. Cfr. J.L. Orozco, *El estado pragmatico*, Città del Messico 1996, trad. it., Milano 2006, p. 150 e ss: il riferimento è a G. Santayana, *The Life of Reason or the Phases of Human Progress*, vol. II, *Reason in society*, vol. II, cit., pp. 60-70.

14. G. Santayana, *Dialogues on Limb*, C. Scribner's Sons, New York 1926, p. 13.

ziale che riposava sulle istituzioni locali, sui privilegi di classe e sull'autorità della famiglia. Taluni di noi, anzi, sentono ancora il bisogno, direi, organico di tutti questi elementi [...]. D'altra parte, il guscio del Cristianesimo è rotto. L'indomabile spirito dell'Oriente, il passato pagano e il futuro industriale socialista gli si oppongono con pari autorità. Tutta la vita della nostra mente è permeata dall'affiorare di uno spirito nuovo»¹⁵.

Il libro che qui presentiamo raccoglie scritti pubblicati da George Santayana nell'arco dei trent'anni (1920-1951) in cui visse a Roma e ha un titolo, *Dominations and Powers*, che richiama un soggetto tipicamente politico. In realtà però, si sbaglia se dalle pagine di questo volume, che è una *summa* della filosofia naturalistica di Santayana, si volesse trarre una teoria politica e, tantomeno, una ideologia: «Questo libro non è una ricerca storica né una teoria politica. Piuttosto esso cerca di portare sulla scena squarci delle tragedie o delle commedie recitate inconsciamente dai governi, e di ricondurre continuamente i principi e le istituzioni politiche ai frutti spirituali che sono capaci di produrre»¹⁶. Si potrebbe dire piuttosto che quella di Santayana è una *filosofia militante* sull'ordine della sfera politica come generato dalla natura e dalla materia¹⁷. Una filosofia che indaga nella storia naturale le forze reali della natura e della natura umana distinguendole dalle “filosofie” politiche o religiose della storia.

Esso va letto nel senso spiegato dall'autore stesso: questi termini non sono sinonimi o reiterazione retorica ma, presi in prestito dalla gerarchia celestiale «in cui ciascun rango e ciascun individuo

15. Id., *Il pensiero americano e altri saggi*, Bompiani, Milano 1939, p. 11.

16. *Infra*, p. 50.

17. Cfr. A. Lastra, *La filosofia militante de George Santayana*, «Teorema: Revista Internacional de Filosofía», vol. 21, n. 1/3, *Presencia de Santayana en el cincuentenario de su muerte* (2002), p. 125.

ha una natura e un ufficio speciali», intendono designare queste funzioni nel complesso delle attività e delle relazioni umane in natura e nella storia sociale e quei fattori da cui l'individuo è più radicalmente dipendente e da cui la sua natura è più radicalmente modificata non solo nella società politica ma nella sua essenza materiale e psichica: «Io quindi intendo *dominazioni* in un significato distinto e più complesso di *poteri*. Il soggetto di questo libro è il rapporto tra queste due forme». Si tratta dunque di una distinzione che «non deriva dal grado di forza esercitato dall'agente ma soltanto dalla sua relazione con la vita spontanea di quell'essere che esso tocca»¹⁸.

Una delle parole che Santayana usa molto nella sua filosofia è “*imaginative*” che egli concepisce come l'intendeva Emerson – alla cui estetica si sentiva molto vicino – come «arte della concezione e di varie forme in cui la riflessione, come fa un poeta, può comporre e ricomporre l'esperienza umana»¹⁹: una concezione del pensiero come «una purificazione e una eco dell'esperienza; una visione teorica delle cose» attraverso la quale il mondo che ci circonda si riflette nella nostra mente trasformando la mera osservazione del fatto bruto in un movimento creativo dell'immaginazione che è alla base della società, dell'arte e della religione. Questo è il solo modo in cui egli pensa possano essere intesi la natura e la storia²⁰.

La sua filosofia è infatti una presa di coscienza della precarietà di ogni idea se non fondata sulla realtà della natura e delle sue “circostanze”. Potremmo dire che la parte più persuasiva del naturalismo di Santayana è la sua affermazione che la ragione può

18. *Infra*, p. 52.

19. G. Santayana, *Interpretations of Poetry and Religion*, The Santayana Edition, www.iupui.edu/~santedit/sant/, p. 135.

20. *Ivi*, pp. VIII-IX.

osservare i fatti come essi sono. Walter Lippmann, riassume la filosofia del suo maestro a Harvard in questo scultoreo paradigma: «egli vedeva la foresta e non gli alberi ma anche faceva sentire pienamente il desiderio irreprensibile dello spettatore di partecipare al dramma»²¹.

George Sabine osservava che, essendo fondata sull'antica distinzione tra “natura” e “artificio”, questa filosofia in realtà «dipende meno dal significato attribuito alla parola natura e molto di più dall'appropriatezza del criterio adottato nel giudicare le deficienze della condizione di fatto» e che sembrava appartenere più al secolo diciassettesimo e al diciottesimo che non al diciannovesimo o al ventesimo²².

In effetti, Santayana insiste nel ricondurre tutti i processi della vita umana – materiali e psichici – alla forza primordiale della materia come principio dell'esistenza naturale, che condiziona la società nella sua formazione e sviluppo, e a un unico processo di percezione, piacere e valutazione: un processo attraverso il quale funzionano il corpo politico, le istituzioni primarie della vita familiare e sociale, i cui organi sono per esempio le arti come l'agricoltura, l'artigianato domestico e il baratto.

Questo suo materialismo va qualificato nel senso che egli stesso suggerisce, ricordando come «il materialista, in etica e in politica, dovrebbe essere un umanista, un antropologo e un filantropo [...]». La sua ispirazione e il suo temperamento sono puramente scientifici e intellettuali. Ma perché una cosa così piacevole come la scienza e così vitale come l'intelligenza dovrebbero guardare con rabbia il mondo da esse esplorato?; è l'amore per l'uomo a suscitare l'odio per la religione? No: è l'insensibilità per la condizio-

21. W. Lippmann, *George Santayana. A Sketch*, «International», n. 8, 1911.

22. G.H. Sabine, *Review of Dominations and Powers by George Santayana*, «The Philosophical Review», vol. 61, n. 3 (Jul., 1952), p. 403.

ne dell'uomo e per tutto ciò che l'uomo ama più profondamente. I materialisti moderni, lo confesso, di solito hanno avuto menti volgari e puerili; ma non così gli antichi che erano materialisti per natura e non erano stupidamente ostili alla religione popolare né strappavano la religione dai loro cuori»²³.

Antonio Banfi ha scritto che «a un tale sguardo, l'interpretazione idealistica della realtà appare come una grottesca mascheratura; quella assume piuttosto un aspetto naturalistico, materialistico, se questi termini vengono liberati dalle valutazioni e interpretazioni metafisiche tradizionali e valgono solo ad esprimere la forma immediata d'intuizione»²⁴.

Ed è, appunto, per questa sua visione che Santayana considera la politica come strumento delle necessità dell'uomo non soltanto specificamente biologiche, climatiche o economiche, ma anche morali; il politico è dunque una funzione «di ciò che le circostanze, in quel momento, possano rendere possibile e opportuno. Gli impulsi umani turbano la società, ma le necessità umane la costruiscono»²⁵.

In *Dominations and Powers*, Santayana offre un catalogo completo delle forme della libertà, al quale si potrebbe dare questo titolo: *finché dura la vita, la libertà non può morire. Essa dorme soltanto, pronta a svegliarsi di nuovo alla prima occasione*²⁶. Un catalogo che comincia con quella libertà che dà la materia stessa di cui è fatto l'uomo: «Il primo atto di un neonato è un grido. I suoi piccoli polmoni, finora inutili e flosci, si sono riempiti d'aria. Devono espellerla [...] è la prima azione riflessa della vita libera [...]. Questa è la sua prima affermazione di libertà, la sua prima esperienza

23. *Infra*, p. 77.

24. A. Banfi, *op. cit.*, p. 6.

25. *Infra*, p. 57.

26. *Infra*, p. 95.

di potere: un pianto!». La distinzione che Santayana fa tra *vacant freedom* (libertà vuota o libera) e *vital liberty* è fondamentale nella sua idea della politica come strumento per la ricerca di una condizione diversa come quella di «un bambino che grida se trattenuto per troppo tempo o se si sente troppo stretto dai panni: egli non sa quello che vuole ma trova insopportabile la sua condizione attuale. Essi sentono che il “vuoto” sarebbe il paradiso, se solo potessero raggiungerlo»²⁷.

La libertà è naturale e viene conquistata all'atto stesso della nascita, ma a una condizione: «agitare braccia e gambe, così come piangere, è stancante. Appena nato, il bambino ha freddo. Si sente infelice. Non sa cosa fare. Le cose peggiorano sempre più [...]. *Questa sarebbe la fine della sua carriera di libertà se la natura non avesse fatto di quel lamento una richiesta drammatica a sua madre e agli astanti perché accorressero in suo aiuto.* Lo raccolgono, lo avvolgono teneramente, ne rimettono le braccia e le gambe nella loro vecchia posizione, lo riscaldano e cantano fino a quando non si addormenta ed egli è allora felice quasi come lo era prima di nascere. Questa è la storia del primo esperimento di libertà dell'uomo [...]. La libertà deve essere nutrita [...]. Così qualcosa di filosoficamente importante è successo a quel bambino [...]. Questa è una necessità antecedente che la libertà è lenta a riconoscere. Più una creatura è libera, più dà per scontata la sua libertà, e meno nota le fonti di quella libertà»²⁸.

In questa riflessione si può condensare l'assunto fondamentale della filosofia di Santayana che coordina le realtà pratiche e spirituali, pragmaticamente, «in un gioco socializzante di linee stabilizzate e prevedibili»²⁹, necessarie per la razionalizzazione

27. *Infra*, p. 122.

28. *Infra*, p. 94 ss. (corsivo del curatore).

29. Cfr. J.L. Orozco, *La revolution corporativa*, Hispanicas, Città del Messico 1987, trad. it., Gangemi, Roma 2006, p. 184.

dell'interesse materiale nella coscienza sociale. Santayana è esplicito: «ciò che fa diventare l'uomo un essere inventivo e morale è che, nella società, egli imprime alla sua vita nuove aspirazioni che non avrebbero potuto esserci nella solitudine»³⁰.

Dunque una libertà condizionata dalla natura stessa, dai bisogni che l'uomo deve soddisfare per vivere e che rendono la "libertà vuota" qualcosa di inconcepibile nella vita sociale essendo sempre qualcosa di soggetto alla "relatività" einsteiniana³¹; il suo esercizio richiede eterna vigilanza e la più drastica disciplina nel controllo della nostra volontà naturale; la libertà d'azione senza un impulso definito nel mondo esistente è un'illusione morale di autosufficienza, un'illusione di libertà assoluta d'azione.

Santayana non crede che, per essere libero, l'uomo debba tornare nella giungla; non lo crede anche perché nella giungla egli sarebbe comunque soggetto alle limitazioni e alle pressioni «di tutte le forze selvagge della natura, degli animali e degli uomini selvatici»³²; piuttosto egli pensa che la libertà si realizzi tutta nella società, culla necessaria dell'individuo: Robinson Crusoe non sarebbe sopravvissuto sull'isola deserta se la società da cui veniva non l'avesse istruito per usare dei beni naturali ma anche delle arti liberali³³.

30. G. Santayana, *The Life of Reason*, vol. I, *Reason in Society*, Dover publications inc., New York 1905, p. 119.

31. *Infra*, pp. 66-68.

32. G.H. Sabine, *op. cit.*, p. 406. *Infra*, p. 602.

33. *Infra*, p. 124: «Libertà per lo schiavo significa semplicemente libertà dalle sue catene. Che cosa dunque porterà la libertà all'uomo libero? Questa è la grande domanda della politica e della morale e la difficoltà di darvi una risposta è enorme perché tutte le possibilità esterne e tutte le esigenze interiori impongono che la libertà rimanga sconosciuta o non specificata. Robinson Crusoe che, nella sua isola deserta aveva la più assoluta libertà di agire, sarebbe morto di freddo, fame e noia se non fosse stato riccamente dotato di abilità meccanica e di strumenti sufficienti, recuperati dalla nave naufragata, per darsi una nuova economia. Sono queste le arti, questi i campi, questi gli strumenti di cui lo schiavo liberato ha bisogno per l'esercizio della sua libertà vitale altrimenti perirebbe, come un pesce fuor d'acqua, per mancanza di un mezzo adatto per esercitare e sviluppare i suoi poteri naturali».

Sabine ha anche osservato che, in relazione al suo tempo, *Dominations and Powers* è meno razionale e molto meno persuasivo di quanto non sia stato nel 1859 *On Liberty* di John Stuart Mill e che, certamente, la sua filosofia politica, essendo più vicina al patriarcato di Filmer che al contrattualismo di Hobbes o di Locke, non avrebbe goduto dello stesso apprezzamento che invece Mill continuava a riscuotere un secolo dopo la pubblicazione del suo libro³⁴. In effetti si può dire che questo libro di Santayana non ha avuto grande influenza; tuttavia, questa osservazione di Sabine, a prima vista corretta, a mio avviso non coglie l'essenza della teoria "politica" di Santayana il quale, in realtà, descrive quello che pensa essere il processo naturale di formazione dell'autorità parentale come prima forma di governo naturale nonché della famiglia come forma associativa primaria e della tribù come sua estensione; egli dunque non esprime alcuna preferenza per il patriarcato o la monarchia ed è conscio che l'ordine generativo della società produce una infinita varietà di interessi da conciliare e promuovere: la sua idea è che le grandi questioni di politica e di ideali umani sono risolte dallo sviluppo delle istituzioni sociali: «La monarchia, l'assemblea cittadina, la Chiesa, l'esercito, la famiglia, la proprietà, la giustizia, sorgono e sono virtualmente in funzione ancor prima che una legge o un accordo esplicito li definisca o stabilisca; E la storia della politica si riduce quindi quasi interamente ai compromessi e alle transazioni tra interessi in conflitto che giungono a minacciare una guerra civile»³⁵.

La sua conclusione che «ogni tipo di governo è essenzialmente monarchico» è soltanto una deduzione dialettica piuttosto che un ideale politico: «il governo è un'arte e, anche se sono molti a poter

34. G.H. Sabine, *op. cit.*, p. 407.

35. *Infra*, p. 151.

contribuire alla sua gestione, solo una Volontà e un'intelligenza possono guidarlo»³⁶.

Santayana intende l'arte della politica come mezzo per l'organizzazione morale della società generata spontaneamente dalla natura già nella famiglia e nella tribù con la loro economia agrario-artigianale e domestica come base dello sviluppo storico del diritto e delle istituzioni politiche³⁷. La sua è un'idea complessa dell'arte della politica che si esercita nello stesso modo in cui «più architetti lavorano contemporaneamente o consecutivamente alla costruzione dello stesso monumento, sia che tutti seguano i disegni del loro primo capo sia che il lavoro finito è uno solo fisicamente, perché le sue parti sono contigue, ma artisticamente, quest'opera, come San Pietro e quasi tutte le cattedrali, è composita perché diversamente ispirata. Nessun singolo progetto può comprendere ogni tipo di eccellenza; e, spesso, le opere composite e le civiltà eclettiche sono più ricche e più umane di qualsiasi pura incarnazione di una singola idea»³⁸.

Egli pensava che la politica fosse una parte della morale e che la morale, come in Aristotele, fosse una parte della politica. Ma riteneva altresì che, in politica, la ragione potesse assumere un ruolo eminentemente militante poiché, quando può, tenta di introdurre in modo aggressivo un ordine morale «capace di *dominazione sociale*»³⁹.

Quando parla di *poteri naturali* o di Volontà primordiale, Santayana infatti intende dire che «l'integrità di una persona o di un governo è un'integrità vivente che sta nella concomitante integrità e assolutezza della Volontà» e, anche, che sono le cir-

36. *Infra*, p. 184.

37. *Infra*, p. 188.

38. *Infra*, p. 184.

39. *Infra*, p. 425.

costanze a determinare l'esercizio della libertà. Questa plasticità della psiche, con il suo ciclo di sviluppo naturale e la sua capacità di trarre profitto dall'esperienza e dalla formazione, ha più di una conseguenza morale, «la libertà vitale può anche violare certi canoni naturali e crescere lungo le linee tracciate per essa dal costume e dalle opportunità; ma spesso la crescita dell'autoconsapevolezza e la conoscenza del mondo può approfondire il divario tra le esigenze mature della Volontà e il percorso aperto all'azione [...] sicché l'esperienza, invece di tendere a creare un'armonia tra la libertà vitale e la pratica per tutta la vita, forse chiude tutti gli accessi verso quella libertà e condanna la stessa anima a viaggiare al buio, prigioniera sottocoperta, mentre le circostanze arrebbano la nave come dei pirati»⁴⁰.

Per Santayana questo divario può innescare una sorta di ribellione che, nel migliore dei casi, può solo eliminare qualche ostacolo alla vita libera ma non la realizza; la sostanza e la gioia della libertà iniziano solo quando i *poteri* ben integrati della psiche trovano o stabiliscono una situazione, un "mondo", in cui portano i loro frutti specifici e necessari. È la frequenza di questa situazione che porta il sentimento pubblico dei tempi moderni a identificare la libertà con la ribellione. Ma perché questa "ribellione" non è una rivoluzione? Perché è solo rivolta e non costruzione di un nuovo ordine che non sia in contraddizione con l'esperienza?

Si deve notare che questa veduta concorda con quella di Ortega y Gasset soprattutto riguardo alle valutazioni socio-antropologiche che questi ci offre delle masse come protagoniste e vittime del processo politico allora in corso con l'avvento delle forme totalitarie e di "propaganda" e con l'avvento delle forme economi-

40. *Infra*, p. 126.

che che stavano assumendo anche i regimi liberali e democratici. Egli è d'accordo nel ritenere che la ribellione delle masse può, effettivamente, costituire un transito a una nuova e singolare organizzazione dell'umanità ma anche minacciare una catastrofe delle democrazie.

Da questo punto di vista è di grande importanza, per la luce che getta sul pensiero di Santayana, la netta distinzione che egli propone tra "progresso" come avanzamento globale verso un fine della storia e "progressi" relativi nelle "arti" strumentali per la vita umana e sociale: «Ma perché» – egli si chiede – «qualcosa di meglio dovrebbe seguire sempre dopo una situazione moderatamente soddisfacente? Infatti, non sempre segue qualcosa di meglio, ma spesso qualcosa di peggio; eppure, nonostante la storia e l'esperienza, molti credono in una Legge del Progresso. Il futuro – si dice – deve sempre essere migliore del passato perché il passato è ormai superato e necessariamente ci sarà un balzo in avanti verso un futuro migliore. Io penso che il segreto di questa strana credenza sia ben espresso da Hegel nella sua dottrina che riduce l'universo allo Spirito in cerca della libertà... Si tratta, dopo tutto, come dicevano gli antichi, di perfezioni secondo la nostra specie, nel nostro tempo e nel nostro luogo»⁴¹.

La sua idea del progresso era ancora più realistica; riteneva che, più conformemente ai fatti, si potesse pensare che non c'è nessun progresso certo, nessuna evoluzione, senza la minaccia d'una involuzione o regresso. Tutto, tutto è possibile nella Storia, il progresso trionfale e illimitato o, anche, la periodica regressione: «tutto in questo mondo, considerato temporalmente, è un progresso verso la morte»⁴².

41. *Infra*, pp. 477-484.

42. *Infra*, p. 166. Cfr. D. Moreno, *op. cit.*, p. 71.

A suo avviso, l'unico veicolo di un possibile progresso delle istituzioni – politiche, sociali, culturali – sono le “circostanze” non quindi uno standard morale assoluto che giustifichi la volontà di cambiamento: «quando i riformatori pronunciano la parola “libertà” e i popoli prendono le armi in risposta a quell'appello, raramente hanno un'idea chiara di quello che faranno con la loro libertà quando avranno vinto [...] L'ideale politico rimane sempre una libertà infinita che vivifica uno stile di vita scelto, ma che rimane vuota. Questo ideale è stato proclamato a gran voce da ogni religione militante, come oggi dagli apostoli di entrambi i tipi di democrazia. È stata espressa chiaramente da Virgilio per i Romani e da Dante per il Sacro Romano Impero; ed è ora tradita dai Soviet nella loro continua richiesta di unanimità»⁴³.

Perché una riforma proposta sia razionale è necessario che, a richiederla, sia «lo stato della società» in modo che «il ramo estraneo innestato su di essa possa attecchire e rivelarsi vitale e non nocivo. Essa deve essere una riforma non solo necessaria nel presente ma organicamente accettabile per il futuro»⁴⁴.

Insomma, il fatto che la nuova proposta sembri preziosa all'immaginazione visionaria non la rende politicamente desiderabile. Per Santayana non è l'utopia a poter dare consistenza alla realtà bensì la capacità di *assumere una coerente attitudine morale verso tutte le cose di questo mondo*, per giudicare e coordinare i nostri interessi, stabilire una gerarchia del bene e del male, valutare gli eventi e le persone, non sul metro soggettivo dell'impressione e dell'istinto ma secondo la loro natura reale⁴⁵.

Ciò che egli intendeva dire è che a fare la storia sono le forze reali della natura e della natura umana, non le “filosofie” politiche

43. *Infra*, p. 110.

44. *Infra*, p. 453.

45. *Infra*, pp. 434-437.

o religiose: «le forze reali lasciano il segno nei costumi e nelle istituzioni. Se potessimo ripercorrere la storia materiale completa degli eventi e dei monumenti, potremmo avere uno spettacolo muto o una pantomima che suggerirebbe irresistibilmente molti miti plausibili sui sentimenti e sui pensieri che potrebbero aver animato quello spettacolo»⁴⁶.

Santayana considera la Rivoluzione francese, e tutto il movimento che ne derivò, come un tentativo illiberale di «instaurazione di una libertà assoluta e per sempre, senza vincoli di alcun genere; libertà senza fondamenta nella natura o nella storia, ma mitizzata in una sorta di agitazione profetica [...]. Il passato è il grande nemico, il terribile fantasma da sfidare, esorcizzare, dimenticare»⁴⁷. Anche se è vero che il temperamento di Santayana è quello di un «redattore asistematico di osservazioni brillanti»⁴⁸, possiamo dire che questo giudizio è inscritto in un'interna e costante coerenza del suo pensiero: egli pensa in sostanza che il pieno esercizio delle libertà vitali non possa significare semplice rimozione degli ostacoli alla libertà assoluta di ciascuno ma implichi l'attivazione delle energie latenti e delle potenzialità interne delle persone che sono però pregne delle tradizioni, dei costumi, delle eredità, della cultura sedimentate nei secoli⁴⁹. Egli pensa che, se nella mente libera non ci fosse altro che questa legge di libertà, teoricamente questa libertà assoluta sarebbe fatale all'esercizio della libertà nella società.

Questa è la tesi sottesa a *Reason in Society*, in cui Santayana afferma che la cultura e le istituzioni sociali sono frutto di un

46. *Infra*, p. 295.

47. *Infra*, p. 335.

48. M.F. Sciacca, *Brevi note sul pensiero di Giorgio Santayana*, «Revue Internationale de Philosophie», vol. 17, n. 63 (1) (1963), pp. 63-64.

49. P.S. Krzysztow, *Vital Liberties in American Democracy*, Transactions of the Charles S. Peirce Society, vol. 40, n. 3 (Summer, 2004), pp. 516 ss.

processo di armonizzazione dell'uomo con l'ambiente naturale e reale e che *il loro valore può essere giudicato dalla capacità che esse hanno di favorire la felicità umana*: se non fossero un tale frutto, egli dice, scambieremmo i nostri sogni per realtà e, così, rovineremmo la nostra scienza rendendola fantastica e la nostra vita incatenandola ai nostri sogni.

Quindi una militanza da Don Chisciotte, «un pazzo gentile ed eroico che aveva le sue ragioni [...] il prurito di fare la guerra a un mondo alla deriva... una missione di cui il cielo gli ha dato mandato [...]. La ragione non richiede affatto che l'uomo si metta a razionalizzare ciò che è irrazionale per natura, come la vita stessa [...]. E il bisogno di costruire e difendere questa fortezza non può mai essere la ragione stessa, ma qualche banda di militanti appassionati e motivati nei quali l'idea di una società razionale è diventata un'ossessione»⁵⁰.

Per Santayana – che è fortemente critico verso i “grandi sistemi ideologici” dell'Ottocento e del Novecento che gli sembrano eredi della propaganda religiosa e dell'apologetica piuttosto che fondati sugli interessi naturali della società – quando si cerchi di imporre le nostre concezioni morali alla storia, non si fa altro che gettarla nel caos. Piuttosto, «se vogliamo trovare il suo vero ordine, dobbiamo permettere che essa scorra senza una meta, offrendo continuamente nuovi ideali che essa non potrà mai realizzare o che, comunque, alla fine tradisce»⁵¹.

Egli è infatti molto lontano anche da quel liberalismo che tiene in sospetto la tradizione; che pensa l'uomo senza tradizioni come più puro, più razionale, più virtuoso; che pensa alla riforma, alla revisione, alla ristrutturazione; ed egli è pure sprezzante con

50. *Infra*, p. 426.

51. *Infra*, p. 90.

il riformatore che «taglia le radici di un albero senza sapere quale stia facendo cadere» e rischia addirittura di contraddire il suo stesso ideale perseguendo l'esatto suo contrario: se democrazia e liberalismo hanno avuto uno sviluppo parallelo, quando s'intende regolare ogni aspetto della vita sociale si finisce col dimenticare lo scopo reale della società che è la vita dell'individuo⁵². Il liberalismo di Santayana, in quanto fondato sul naturalismo e sull'auto-realizzazione, è molto lontano dal *laissez-faire* e, come abbiamo visto, anche dal libertarismo e dal fanatismo liberale tanto che, per definire questa sua posizione è stata proposta una diversa aggettivazione, "conservatorismo fluido"⁵³, che rispecchia in sostanza l'insegnamento che egli soleva impartire ai suoi allievi di Harvard: «un giovane che non è un anarchico è uno stupido; un vecchio che non è un conservatore è un pazzo»; una posizione che *concilia la modernizzazione* – «Quando, come in Inghilterra, le istituzioni, allo stesso tempo conservatrici e progressiste, sembrano conciliare la lealtà con la convenienza, in realtà se guardiamo sotto la superficie e sotto la falsa acquiescenza di tutte le parti, vediamo che una tale società trasforma continuamente ciò che eredita. La vecchia casa, proprio perché è ancora abitata, va continuamente mantenuta e modernizzata, fino a che ne rimangono solo il nome e le fondamenta invisibili. Il vero passato, se qualche accidente lo evoca improvvisamente come un fantasma, appare stranamente estraneo, inquietante e sgradevole; e i brandelli dell'antichità, sopravvivenuti nella nomenclatura legale, nell'educazione, o nella religione, assumono un aspetto moderno, un po' ridicolo come in un giudice gioviale con la sua parrucca polverosa, e un po' falso come in un vescovo dell'Alta Chiesa con il suo piviale e la sua

52. Cfr. R. Kirk, *op. cit.*, pp. 387-388.

53. Cfr. S.E. Dorman, *Connoisseur of Chaos: George Santayana's Fluid Conservatism, 1918-1952*, Dissertation, Brown University, 1995.

mitria nuovi»⁵⁴ – con la libertà di non cambiare, di non riformare: «La natura rimane libera di essere costante. Può restare come il caso ha disposto che sia. Il legame logico tra l'esistenza e la libertà non deve quindi essere confuso con la nozione politica moderna secondo la quale libertà significa cambiamento o riforma continua. Significa, infatti, assenza di qualsiasi proibizione logica della riforma o del cambiamento e che, in quanto vera libertà radicale, non impone alcun cambiamento»⁵⁵. La lezione che egli apprende dalla natura è dunque che «dobbiamo intendere per libertà logica quella che include la libertà di non cambiare: il moderno sentimento di disadattamento e l'odio dilagante per il passato e per il presente non devono essere considerati come intrinseci alla libertà o all'amore per la libertà»⁵⁶.

George Sabine definisce “bilioso” il Santayana che definisce i leader liberali del diciannovesimo secolo come «protestanti pedanti in “redingote”, con virtù protette dalla ricchezza, i quali speravano che presto, con l'educazione, l'umanità potesse essere elevata al proprio livello»⁵⁷ o come interessati soltanto a «liberare l'uomo dal contratto di matrimonio»⁵⁸. In effetti, in *Dominations and powers* si può leggere in filigrana una critica penetrante dei sistemi democratici e dell'ideologia liberale, della debolezza dell'Occidente e della sua somiglianza, nella sostanza della “dominazione”, con i sistemi totalitari dell'Est; una critica che mostra la necessità di una revisione dei compiti delle leadership nelle società libere, per renderle più adeguate all'idea del governo come rappresentante politico dell'equilibrio naturale.

54. *Infra*, p. 613.

55. *Infra*, p. 113.

56. *Ibidem*.

57. *Infra*, p. 603.

58. Cfr. W.F. Buckley, *American Conservative Thought in the Twentieth Century*, Bobbs-Merrill Educational Publishing, Indianapolis 1978, p. XX.