

Le opere scientifiche di Goethe (34)

Se tutto andrà bene, finiremo stasera il nono capitolo, e cominceremo il decimo, intitolato: *Rapporto fra il pensiero goethiano ed altre concezioni*.

Riprendiamo perciò subito a leggere.

Scrivono Steiner: “A ciò dobbiamo aggiungere ancora qualche parola sul *metodo della storia*. La storia deve sempre tener presente che le cause degli avvenimenti storici sono da cercarsi negli intenti, disegni, ecc., individuali degli uomini. Il cercare di derivare i fatti storici da “disegni” risiedenti alla base della storia, è un errore” (p. 147).

E' dunque un errore attribuire le cause degli avvenimenti storici tanto – come fa Hegel – alla “astuzia della ragione”, cui presiederebbe lo “Spirito del Mondo”, quanto – come fanno Marx ed Engels – alla “astuzia” della materia, cui presiederebbe il suo “movimento”. (Cfr. G.W.F.Hegel: *Lezioni sulla filosofia della storia* – La Nuova Italia, Firenze 1966; K.Marx - F.Engels: *La concezione materialistica della storia* – Editori Riuniti, Roma 1959).

Sia in un caso che nell'altro, la volontà degli individui verrebbe infatti condizionata o strumentalizzata (“astutamente”) “da “disegni” risiedenti alla base della storia”.

A queste concezioni trascendenti e teologizzanti, l'una idealistica e l'altra materialistica, dobbiamo dunque opporre la concezione immanente e, per così dire, “antropologizzante” della scienza dello spirito.

Aggiunge infatti Steiner: “Si tratta sempre degli scopi che questa o quella personalità si è proposta, delle vie da essa battute, ecc.. La storia va fondata assolutamente sulla natura umana; le volontà, le tendenze della natura umana sono da studiarsi” (p. 147).

Il che vuol dire che “sono da studiarsi” gli impulsi, i motivi, gli intenti o gli ideali degli individui, poiché quanto si presenta sul piano storico risulta dal concorso di molteplici e diverse volontà.

Scrivono Steiner: “Noi cerchiamo dunque il nocciolo dell'esistenza nell'uomo stesso. Nessuno gli rivela una verità dogmatica, nessuno lo spinge nell'azione. Egli basta a se stesso. Tutto ciò ch'egli è, deve esserlo per virtù propria, non per virtù d'un altro essere; deve trarre ogni cosa dal proprio intimo; dunque anche la fonte della propria felicità (...) Piacere e dispiacere esistono per l'uomo soltanto in quanto egli stesso conferisca agli oggetti la facoltà di destare in lui tali sentimenti. Un creatore che determinasse da fuori ciò che deve farci piacere o dispiacere, ci guiderebbe per le dande come bambini” (p. 148).

Ma come facciamo a trarre da noi stessi la nostra felicità? Lo abbiamo detto quando ci siamo occupati de *La filosofia della libertà*: trasformando, attraverso il pensiero, il *bramato* e, attraverso il bramato, il *bramare*.

Che cos'è il bramato? E' l'*oggetto* del bramare. In quanto “oggetto”, può essere pertanto considerato, sia una realtà fisica o una “cosa” (come fa il realismo ingenuo), sia una realtà spirituale o un “concetto” (come fa il realismo delle idee). E che cos'è invece il bramare? Il necessario complemento, quale *calore senza luce*, del pensiero riflesso che caratterizza, quale *luce senza calore*, la coscienza ordinaria (e quindi il realismo ingenuo).

La differenza tra il bramare e l'amare non è dunque che il *pendant* (volitivo) della differenza tra il pensare riflesso e quello vivente; tanto che si potrebbe quasi dire: amare le cose è bramare, mentre bramare i concetti (o le idee) è amare.

Per cercare, come dice Steiner, “il nocciolo dell'esistenza nell'uomo stesso”, occorre pertanto cercare il nocciolo del pensare: ossia cercare, muovendo dal suo ordinario non-essere, il suo essere. E' naturale, infatti, che chi sperimenta il pensare (e quindi l'io) come un non-essere si veda poi

costretto, non potendo “bastare a se stesso”, a cercare un “altro” che gli faccia, in quanto essere, da sostegno. Lo cercherà ovviamente fuori del pensare e del conscio, e per ciò stesso in una sfera (materiale, sub-materiale o spirituale) che li trascenda.

Conclude Steiner: “Con ciò ogni ottimismo o pessimismo sono confutati. L’ottimismo suppone il mondo perfetto e fonte di massima soddisfazione per l’uomo (...) Il pessimismo crede che il mondo sia costituito in modo da rendere l’uomo eternamente insoddisfatto e infelice. Ma quale creatura miserevole sarebbe l’uomo se, da fuori, la natura dovesse offrirgli l’appagamento! Ogni lamento sull’esistenza che ci rende infelici, sul mondo così duro con noi, deve scomparire di fronte al pensiero che nessuna forza del mondo potrebbe appagarci se, prima, noi stessi non le conferissimo il magico potere per mezzo del quale essa ci solleva e rallegra. L’appagamento deve venirci dalle nostre stesse creazioni, da quello che noi stessi facciamo delle cose. Solo questo è degno di esseri liberi” (pp. 148-149).

Un conto sono, in effetti, l’ottimismo e il pessimismo quali fatti psichici o di natura, altro è la *positività* quale conquista spirituale.

Sapete, infatti, che il carattere stenico (in specie se sotteso dal temperamento sanguigno) è tendenzialmente ottimista, mentre quello astenico (in specie se sotteso dal temperamento melanconico) è tendenzialmente pessimista.

In ogni caso, si ripropone qui il problema delle brame. Per l’odierno “conscio collettivo”, ad esempio, l’idea dello spirito è, sì, nobile e bella, ma anche (dal punto di vista delle brame) insopportabilmente “quaresimale”, poiché associata a quella della “rinuncia”, della “penitenza” o della “mortificazione della carne”.

E’ raro, infatti, che si associ all’idea dello spirito l’idea della *gioia*: ossia quella beatitudine che equivale, per Scaligero, alla “gioia di essere”; a una “gioia di essere” – si badi – che non manca certo di riverberare il suo calore e la sua luce sull’esistere.

Si potrebbe anzi dire ch’è “eternamente insoddisfatto e infelice” proprio colui che cerca la gioia di esistere *direttamente*: senza ricavarla, cioè, da quella di essere; colui che chiede insomma a Cesare di dargli non solo la gioia che può dare Cesare, ma anche quella che può dare soltanto Dio.

Siamo così arrivati alla fine del nono capitolo. Cominciamo perciò il decimo, intitolato, come abbiamo detto: *Rapporto fra il pensiero goethiano ed altre concezioni*.

Scriva Steiner: “Quando si parla dell’influsso esercitato da pensatori precedenti o contemporanei sull’evoluzione dello spirito di Goethe, non bisogna intenderlo nel senso ch’egli si fosse formato le proprie opinioni fondandosi sulle loro teorie. Il modo in cui egli era portato a pensare e a vedere il mondo era insito in tutta la sua natura, e precisamente fin dalla prima gioventù, e, sotto questo riguardo, rimase poi uguale a se stesso per tutta la vita” (p. 151).

E’ questo il problema (cui abbiamo una volta accennato) delle cosiddette “fonti”. Che cosa ha tratto, Goethe, – si domandano infatti lo storico e il filologo – da questo, da quello o da quell’altro ancora? Il che – mi si passi il paragone – sarebbe un po’ come domandarsi di che cosa si siano nutriti Tizio e Caio dalla loro nascita a oggi. Il vero problema, infatti, non è quello di scoprire che cosa abbiano mangiato, bensì quello di scoprire come mai l’uno abbia utilizzato quel cibo per diventare Tizio, e l’altro per diventare Caio.

Per scoprirlo, si dovrebbero però portare in primo piano le loro individualità (i loro Io), e non oscurarle dietro una lunga, fitta e dotta cortina di “fonti”.

Intendiamoci, non è che non sia importante scoprire, ad esempio, con quali autori e con quali opere si sia cimentato e trovato più o meno in sintonia Goethe; ma è importante scoprirlo proprio per poter meglio capire la sua individualità, e non per sfumarla o dissolverla.

Continua Steiner: “Due caratteristiche importanti vanno qui considerate in modo tutto speciale. La prima è la tendenza di arrivare alle sorgenti, alle profondità dell’essere; in ultima analisi, la fede nell’idea. Goethe è sempre pervaso dall’intuizione di qualcosa di più alto e migliore; e questo è un tratto profondamente religioso del suo spirito. Egli non conosce quel bisogno, proprio a tanta gente, di abbassare fino a sé le cose, spogliandole di ogni santità. *Al contrario, ha il bisogno di intuire sfere più alte e di fare ogni sforzo per elevarsi sino ad esse.* In ogni cosa egli cerca di trovare un lato che la renda sacra. K.J.Schröer (1825-1900 - *nda*) lo ha mostrato in modo assai spirituale nei riguardi di Goethe e dell’amore. Tutto ciò ch’è frivolo, leggero, ne è eliminato, e l’amore diventa per Goethe religiosità” (p. 151).

Diceva Marco Aurelio (121-180): “Se l’uomo guardasse sempre in cielo, finirebbe con l’averle le ali”. Ebbene, se guardassimo sempre in cielo, se fossimo cioè pervasi “dall’intuizione di qualcosa di più alto e migliore”, finiremmo, non con l’averle le ali, ma con il divenire indubbiamente *più umani*. Come potremmo d’altronde migliorarci, se non cominciando con l’amare quell’essere “migliore” che al momento non siamo (se non potenzialmente)?

“Abbassare fino a sé le cose, spogliandole di ogni santità”, vale a dire banalizzarle, dissaccarle o renderle appunto mere “cose”, significa dunque fissarsi allo stato (alla fase evolutiva) in cui si è, approntando così il terreno per una regressione: dal momento che la vita va comunque avanti, non elevandosi, si finirà infatti col decadere.

Ricordate qual è il sottotitolo del libro di Scaligero *Graal? Saggio sul Mistero del Sacro Amore*. Ecco dunque la “sacralità”: quella sacralità che quando l’anima regredisce a psiche (a vita neurofisiologica) decade appunto a fascino, attrazione o brama.

Potremmo anche affermare, da questo punto di vista, che quella di Goethe era una natura “sana”: sana perché realista, non certo nel senso del realismo ingenuo, bensì in quello del realismo critico o delle idee. Che cosa vuol dire, infatti, cercare di trovare in ogni cosa “un lato che la renda sacra”, se non cercare di trovare il reale nell’apparire, l’essenza nella manifestazione, il noumeno nel fenomeno o l’idea nella percezione?

Per quale ragione, ad esempio, il materialismo ha tanto successo? Perché è vero “a prima vista”, e quindi facile. Per poterlo superare è necessario infatti impegnarsi a sviluppare, per così dire, una “seconda”, una “terza” e una “quarta” vista (ovvero i gradi della conoscenza superiore).

Ho detto che quella di Goethe era una natura “sana”, ma avrei anche potuto dire “santa”. Tra queste due parole non c’è, a ben vedere, grande differenza. Come ho avuto modo altre volte di ricordare, il termine latino “*salus*” vale infatti sia per “salute” che per “salvezza”, e sta perciò a indicare tanto uno stato di “sanità” quanto di “santità” (quale “sanità” dell’anima).

Scriva Steiner: “Goethe non cerca mai di accostarsi a quell’elemento più alto in modo immediato; ma sempre attraverso la natura (...) Accanto alla fede nell’idea Goethe ha anche un’altra fede: che noi raggiungiamo l’idea attraverso la contemplazione della realtà; non gli viene in mente di cercare la Divinità altrove che nelle opere della Natura, ma in queste cerca sempre di scoprire il lato divino” (p. 152).

Che cosa vuol dire non accostarsi “a quell’elemento più alto in modo immediato; ma sempre attraverso la natura”? Vuol dire accostarcisi, non misticamente, ma conoscitivamente: in modo tale, cioè, che quell’elemento non ci allontani dal mondo, bensì ci metta in comunione con esso.

Continua Steiner: “E’ dunque innato in Goethe quel modo di osservare le cose che noi abbiamo giustificato con la nostra teoria della conoscenza. Egli si accosta alla realtà con la convinzione che tutto sia soltanto una manifestazione dell’idea: quest’ultima noi l’afferriamo solo elevandoci dall’esperienza dei sensi alla contemplazione spirituale” (p. 152).

Questa sua “sana” convinzione – lo abbiamo detto – è in contrasto con quella di Kant: per Goethe, infatti, il fenomeno non occulta il noumeno, bensì lo rivela. Scrive appunto: “L’universale e il particolare coincidono: il particolare è l’universale che si manifesta in condizioni diverse” (*Massime e riflessioni* – TEA, Roma 1988, p. 136).

Certo, il fenomeno rivela il noumeno solamente a chi, elevandosi “dall’esperienza dei sensi alla contemplazione spirituale”, è pronto ad accogliere nell’anima, unitamente a quella dei sensi, la rivelazione dello spirito.

Continua Steiner: per poter portare “a chiara coscienza di fronte a se stesso *ciò ch’egli era*, per arrivare a *sapere* quello che in lui era *azione vivente*, egli interrogava i filosofi. Cercava in essi una spiegazione e una giustificazione del suo proprio essere (...) Nei suoi primi anni giovanili sembrò al poeta di trovare espresso il proprio essere sopra tutto in Spinoza e in Giordano Bruno (...) Bruno considera la ragione universale quale generatrice e direttrice dell’universo. La chiama l’*artista interiore*, quella che plasma la materia e la forma dall’*interno*. Essa è la causa di tutto quanto esiste, e non vi è essere alla cui vita essa non partecipi con amore (...) Tale era pure l’opinione di Goethe, cioè che noi possiamo giudicare di una cosa soltanto quando vediamo come, dalla ragione universale, essa sia stata collocata al suo posto e in qual modo sia diventata appunto tale, quale ci si presenta (...) Non altrimenti Spinoza. E’ fondamento della sua dottrina che la Divinità si è effusa nel mondo; quindi il sapere umano non può avere altro scopo che di affondarsi nel mondo per conoscere Dio (...) Dio ha rinunciato ad ogni esistenza sua propria; Egli non è in nessun luogo fuorché nel mondo (...) Dunque ogni vero sapere deve essere tale da trasmetterci, in ogni brano di conoscenza del mondo, un brano di conoscenza di Dio. Il *conoscere*, al suo gradino massimo, è dunque un unirsi con la Divinità (...) Le leggi che il nostro spirito scopre nella natura, *sono* dunque Dio nella sua essenza, non sono soltanto da Lui create” (pp. 152-154).

Dire, come fa qui Steiner, che “le leggi che il nostro spirito scopre nella natura, *sono* dunque Dio nella sua essenza, non sono soltanto da Lui create” equivale a dire che il pensiero che scopriamo nella natura è Dio “nella sua essenza”, e non soltanto una cosa da Lui creata: che è cioè *soggetto*, e non *oggetto*.

Che cos’è ad esempio la Teologia? E’ la scienza della natura di Dio. Ma può Dio – domandiamoci - essere l’oggetto di una scienza, senza esserne al contempo il soggetto? Può essere cioè il conosciuto, senza essere al contempo il conoscere e il conoscente?

Lo può (e di fatto lo è); in quanto tale, non è però il Dio-soggetto, vivente nel conoscere, bensì quel Dio-oggetto che l’intelletto ha sepolto nel conosciuto, e del quale Nietzsche ha celebrato appunto la morte, ma non (purtroppo) la resurrezione.

Dice giusto Steiner: “Il *conoscere*, al suo gradino massimo, è dunque un unirsi con la Divinità”. Nel conoscere, infatti, l’essere dell’uomo incontra l’essere del mondo, e da questa loro ri-unione nasce lo spirito: ovvero, l’*essere autocosciente*.

Riguardo ancora alle leggi che il nostro spirito scopre nella natura, dobbiamo ricordare che per gli atei o i materialisti si tratta di fatti “di natura”, *con cui Dio non ha niente a che fare*, mentre per i credenti o gli spiritualisti si tratta di creazioni, *dalle quali Dio rimane fuori*.

Ma perché pensano che ne rimanga fuori? Perché non sanno vedere – per dirla con Steiner - come, “dalla ragione universale”, le cose siano state collocate al loro posto e in qual modo siano diventate quali ci si presentano; perché non sanno distinguere, insomma, i vari gradi della presenza divina nel mondo.

Penso sappiate, a questo proposito, che Steiner ne distingue invece quattro: il grado della “Entità divino-spirituale” (l’*“Io sono colui che sono!”* – Es 3,14); il grado della “manifestazione” (astrale); il grado dell’“effetto operante” (eterico); e quello dell’“opera compiuta” (fisico).

E qual è, di questi, il grado delle leggi? Quello della “manifestazione” (delle entelechie, delle essenze o delle idee), in cui – precisa Steiner – “vive” e “trama” l’Entità divino-spirituale (*Massime antroposofiche* – Antroposofica, Milano 1969, pp. 85-89). Tale grado, nei termini della logica

hegeliana, potremmo considerarlo equivalente a quello della “Qualità” o dell’“esser determinato”, nel quale – spiega Hegel - “la determinatezza non si è ancora sciolta dall’essere” (*Scienza della logica* – Laterza, Roma-Bari 1974, vol. I, p.105).

Scrivono Steiner: “Kant è generalmente ritenuto il fondatore della filosofia odierna. Al tempo suo egli suscitò un movimento così grandioso che ogni persona colta sentì il bisogno di prendere posizione rispetto a lui. Questa divenne una necessità anche per Goethe, per il quale, però, non poteva essere fruttuosa, a cagione del profondo dissidio fra gli insegnamenti della filosofia kantiana e il modo di pensare goethiano quale noi lo conosciamo. Si può anzi addirittura dire che tutto il pensiero germanico si svolge in due direzioni parallele, di cui l’una è intrisa, per così dire, di pensiero kantiano, e l’altra è vicina al pensiero di Goethe” (p. 155).

E qui Steiner ci presenta una breve e lucida sintesi della gnoseologia di Kant, che varrà la pena di leggere per intero.

Scrivono appunto: “Per Kant il punto di partenza del pensiero umano è l’esperienza, vale a dire il mondo che si offre ai sensi (tra cui è compreso il senso interiore che ci trasmette i fatti psichici, storici, ecc.). Questo mondo dato è una pluralità di oggetti nello spazio e di processi nel tempo. Non importa quale oggetto si presenti ai miei occhi o quale processo io sperimenti; potrebbe anche essere altrimenti; io posso anche pensare inesistente tutta la molteplicità degli oggetti e dei processi. Ma quel che non posso eliminare col pensiero sono lo *spazio* e il *tempo*. Per me non può esservi nulla che non sia spaziale o temporale. Dato pure che esistesse un oggetto senza spazio né tempo, io nulla potrei saperne, perché senza spazio e tempo non posso rappresentarmi nulla. Se tempo e spazio siano da attribuirsi alle cose o no, io lo ignoro; ma so che per me le cose devono apparire in queste forme. Così spazio e tempo sono le premesse della *mia* percezione sensoria. Nulla so della cosa in sé; quel che so è come essa debba *apparirmi* se ha da esistere per me. Con queste sentenze Kant inaugura un nuovo problema; anzi una nuova impostazione di problemi. Invece di chiedere, al pari dei filosofi anteriori: “Come sono costituite le cose?”, egli chiede: “Come devono le cose apparirci affinché possano diventare oggetto del nostro sapere?”. Per Kant la filosofia è la scienza delle condizioni per cui il mondo è possibile come fenomeno umano. Della cosa in sé non sappiamo nulla. Non abbiamo ancora assolto il nostro compito quando siamo arrivati fino alla percezione sensibile di una pluralità nel tempo e nello spazio; aspiriamo a raccogliere tale pluralità in un’unità. E questo è compito dell’intelletto. L’intelletto è da intendersi come una somma di attività aventi lo scopo di riassumere il mondo sensibile secondo certe forme pre-tracciate nell’intelletto stesso. Esso riunisce due percezioni sensorie, designando, ad esempio, l’una come causa, l’altra come effetto, oppure l’una come sostanza, l’altra come qualità, ecc.. Anche qui è compito della scienza filosofica mostrare in quali condizioni l’intelletto possa formarsi un sistema del mondo. Secondo Kant, dunque, il mondo è un fenomeno soggettivo che si presenta nelle forme del mondo sensibile e dell’intelletto. Un fatto solo è certo: che esiste una cosa in sé; il come essa ci appaia, dipende dalla nostra organizzazione. E’ dunque, naturalmente, assurdo attribuire a quel mondo che l’intelletto forma in unione coi sensi un valore oltre quello ch’esso ha per la nostra facoltà di conoscere. Ciò diventa più chiaro che mai là dove Kant parla del significato del mondo delle idee. Per lui le idee non sono altro che punti di vista superiori della ragione, sotto i quali vengono comprese le unità inferiori create dall’intelletto. Ad esempio: l’intelletto connette tra loro i fenomeni dell’anima; la nostra ragione, quale facoltà di concepire idee, intende quella connessione *come se* tutto emanasse da un’anima. Ma ciò non ha importanza per la cosa stessa, è solo un mezzo d’orientamento per la nostra facoltà conoscitiva. Tale è il contenuto della filosofia teoretica di Kant per quanto qui può interessarci” (pp. 155-156).

Per Kant, dunque, la conoscenza ha un valore unicamente *formale*: forme (“intuizioni sensibili”) sono infatti lo spazio e il tempo, forme (“a-priori”) sono i concetti dell’intelletto, e sempre forme (a-priori) sono le idee (le “categorie”) della ragione.

Da ciò consegue che la conoscenza, per quanto riguarda la realtà del mondo (della “cosa in sé”), è *illusoria*, mentre, per quanto riguarda l’uomo, è *utile*.

Ricorderete, comunque, che quando abbiamo trattato de *La filosofia della libertà*, dissi che la “chiave” del rapporto tra il realismo ingenuo, il criticismo di Kant e l’idealismo empirico o (come preferisco dire io) la “logodinamica” di Steiner risiede principalmente nel modo in cui viene intesa la rappresentazione. (Per il concetto di “logodinamica”, si consulti lo studio de *La filosofia della libertà* pubblicato dal nostro sito – ndr).

Per il realismo ingenuo, la rappresentazione è infatti una *passiva ri-produzione* (una fotografia) dell’oggetto; per Kant, è invece un’*attiva produzione* del soggetto; mentre, per Steiner, è, sì, una produzione del soggetto, ma quale *risultato dell’incontro*, nella sua anima, dell’*oggetto esterno* (il percepito) con l’*oggetto interno* (il concetto).

Ciò che più importa rilevare, tuttavia, è che queste differenze derivano da tre diverse concezioni antropologiche.

Per il realismo ingenuo, l’uomo è infatti solo *corpo*; per Kant, è invece *corpo e anima* (poiché lo spirito è trascendente); mentre, per Steiner, è *corpo, anima e spirito* (Io).

Il primo, dunque, non ci consente di prendere coscienza della realtà dell’anima e dello spirito; il secondo non ci consente di prendere coscienza della realtà dello spirito (immanente); mentre il terzo, consentendoci di prendere coscienza del corpo, dell’anima e dello spirito (dell’Io), ci permette di prendere finalmente coscienza tanto della realtà del mondo quanto di quella di noi stessi.

Mi accorgo che abbiamo fatto più tardi del solito. Continueremo perciò la prossima volta.

L.R.

22 maggio 2001