

Dai nemici mi guardo io, dagli amici mi guardi Dio

La lettura di *Filosofie della natura. Naturalismo mediterraneo e pensiero moderno* (1), di Mario Alcaro (2), ci ha fatto tornare alla mente la figura del “prode Anselmo”, il “mancato eroe” della famosa ballata *La partenza del crociato* (1856), di Giovanni Visconti-Venosta.

Chi altri, infatti, se non appunto un “mancato eroe”, s’impegnerebbe a strappare l’*Anima mundi* dalle grinfie del “riduzionismo meccanicistico” (3), per gettarla poi nelle fauci del riduzionismo biologico?

Ma procediamo con ordine.

Alcaro si rivolge al “mondo variegato dell’ambientalismo” per “segnalare che responsabili del rischio reale del disastro ecologico non sono soltanto i modelli di sviluppo economico impostisi in Occidente, ma alcune categorie fondative del pensiero moderno e gran parte delle interpretazioni della natura che si sono affermate nella modernità” (4); ribadendo (con Carla Ravaoli) che “per risolvere la questione ecologica e per scongiurare il rischio del disastro non è sufficiente “un atteggiamento che si limiti al solo rispetto della natura, per il resto considerata come altro da noi”, ma si richiede “una diversa epistemologia dei nostri pensieri e del nostro agire” (5).

Responsabile “del rischio reale del disastro ecologico” sarebbe dunque la modernità (6) (*ergo*, tanto “l’acqua sporca” quanto “il bambino”).

“Una sicura e tranquilla collocazione dentro la modernità – dichiara infatti - non ci appartiene più (...) s’impone il compito di riaprire i conti (...) A partire dal Seicento si fa strada l’idea che la natura e il mondo esterno non siano altro che un semplice non-io: proiezione e rappresentazione di quell’unica realtà autosufficiente che può rivendicare l’in sé e il per sé: cioè il soggetto, la coscienza dell’uomo (...) Il torto maggiore della modernità sta nell’aver adoperato la teoria delle due sostanze ad esclusivo vantaggio dell’uomo. Essa è servita ad innalzare l’uomo e abbassare la natura, ad esaltare l’uno e degradare l’altra. L’operazione ha dato vita ad una superfetazione e ad una ipertrofia dell’io che ha prostrato la natura desertificandone l’anima (...) Fa bene Heidegger a mettere sotto accusa la modernità proprio per questa indebita avocazione al sé degli uomini di tutto il senso dell’essere (...) Occorre precisare che con la filosofia moderna più che una visione antropo-centrica, si afferma un’ottica soggetto-centrica. L’invenzione del “soggetto conoscente” avulso dal circuito del senso motorio, dall’interdipendenza fra stimoli e risposte e perciò dal rapporto organico uomo-natura, diviene decisiva” (7).

Si può però parlare di un’“invenzione” del soggetto conoscente o di un io contrapposto a un non-io, solo se non si ha alcun sentore dell’evoluzione (filogenetica e ontogenetica) della coscienza o dell’anima umana, del suo approdo, con la modernità, alla scienza e all’autocoscienza, e magari si crede che un Pinco Pallino (che so, un Cartesio) abbia creato un bel giorno dal nulla la teoria della *res cogitans* e della *res extensa* o dell’io e del non-io (8).

Afferma ancora Alcaro: “La signoria del soggetto cui mette capo il pensiero moderno è la signoria di un soggetto gnoseologico, di un soggetto conoscitivo estrapolato o estratto dal contesto più ampio di cui esso fa parte” (9).

Ma sarebbe forse nata la scienza (galileiana), se il pensare del “soggetto gnoseologico” non si fosse reso capace, maturando, di astrazione, e quindi d’indipendenza “dal contesto più ampio di cui esso fa parte”: cioè a dire, dalla soggettività del sentire e del volere (“la matematica non è un’opinione”)?

E’ peraltro curioso che Alcaro, mettendo “sotto accusa la modernità” (in modo tutto sommato moralistico, poiché ne vede i torti, ma non le ragioni), si ritrovi di fatto in compagnia non solo di Heidegger, ma anche di Giovanni Paolo II (10) (se non addirittura del Pio IX del *Sillabo* o del Pio X della *Pascendi Dominici Gregis*).

La modernità e l'invenzione del "soggetto gnoseologico" (il "modernismo") responsabili, per Alcaro, "del rischio reale del disastro ecologico", sarebbero infatti responsabili, per Giovanni Paolo II, delle "ideologie del male".

Scrivo infatti: "Nel corso degli anni si è venuta formando in me la convinzione che le ideologie del male sono profondamente radicate nella storia del pensiero filosofico europeo (...) Occorre risalire al periodo anteriore all'illuminismo, in particolare alla rivoluzione operata nel pensiero filosofico da Cartesio. Il *cogito, ergo sum* – penso, dunque sono – portò con sé un capovolgimento nel modo di fare filosofia. Nel periodo precartesiano la filosofia, e dunque il *cogito*, o piuttosto il *cognosco*, era subordinato all'*esse*, che era considerato qualcosa di primordiale. A Cartesio invece l'*esse* apparve secondario, mentre il *cogito* fu da lui giudicato primordiale. In tal modo non soltanto si operava un cambiamento di direzione nel filosofare – ma si abbandonava decisamente ciò che la filosofia era stata fino allora, ciò che era stata in particolare la filosofia di san Tommaso d'Aquino: la filosofia dell'*esse*. Prima, tutto veniva interpretato nell'ottica dell'*esse* e di tutto si cercava una spiegazione secondo quell'ottica. Dio come Essere pienamente autosufficiente (*Ens subsistens*) era ritenuto l'indispensabile sostegno per ogni *ens non subsistens, ens participatum*, cioè per tutti gli esseri creati, e dunque anche per l'uomo. Il *cogito, ergo sum* comportò la rottura con quella linea di pensiero. Primordiale diventava ormai l'*ens cogitans*" (11).

Giovanni Paolo II rifiuta dunque la modernità (l'*ens cogitans*) in nome dell'*Ens subsistens divino* o della "filosofia dell'*esse*", mentre Alcaro la rifiuta in nome dell'*Ens subsistens naturale* o – come dice – dell'"idea di *physis*".

Scrivo appunto: "Io credo che ben altra dignità e ben altro valore acquisterebbe la condizione umana se si ricominciasse a guardare la natura con gli occhi incantati dei pensatori greci, ellenistici e latini, dei neoplatonici e neoaristotelici medioevali, dei filosofi naturalisti del Rinascimento" (12), e si ricordasse che "l'elemento speculativo che rappresenta il tramite fra la speculazione antica sulla natura e quella medievale e cristiana è la teoria dell'anima del mondo, che è un caposaldo del naturalismo animistico greco" (13).

A tal fine – dichiara – è tuttavia necessario "abbandonare il disincanto" (14) ed "è d'obbligo una riconsiderazione attenta dell'idea di *physis*" (15).

Egli supera, dunque, il riduzionismo o determinismo meccanicistico, in quanto distingue il concetto di *physis* (di corpo vivo o funzionale) da quello di *sòma* (di corpo morto o anatomico), ma non supera il riduzionismo o determinismo biologistico, in quanto non distingue poi il concetto di *physis* da quello di *psiché* (di anima), né, tantomeno, da quello di *pneuma* (di spirito).

E' vero, infatti, come sostiene Massimo Cacciari (da lui citato) che "ogni volta che si indaga lo spirito si ritrova la natura e ogni volta che si indaga la natura si ritrova lo spirito" (16), ma è anche vero che una cosa è la forma (morta) in cui "si ritrova lo spirito" nel regno minerale, altra la forma (vivente) in cui lo si ritrova nel regno vegetale, altra ancora la forma (animata) in cui lo si ritrova nel regno animale, e altra, infine, la forma (sua propria, ma ordinariamente riflessa) in cui lo si ritrova nel regno umano.

Alcaro non ne tiene però conto (così come non tiene conto della "morte di *Pan*") (17), e si limita a distinguere il concetto di *sòma* da quello di *physis*, riducendo poi a questo tanto il concetto di *psiché* quanto quello di *pneuma*. E lo fa, sia perché ignora il significato evolutivo (o la prova evolutiva) dello stato *egoico* (dello spirito morto, dell'intelletto, della libertà "da" o dell'*habeo, ergo sum*) dell'uomo moderno (*L'unico e la sua proprietà* di Stirner), sia perché vorrebbe farsi sedurre o "incantare" – come visto – dallo spirito vivo dei "pensatori greci, ellenistici e latini", dei "neoplatonici e neoaristotelici medioevali" e dei "filosofi naturalisti del Rinascimento".

"E' d'obbligo – afferma – una riconsiderazione attenta dell'idea di *physis*": guarda caso, proprio quello che, nel nostro piccolo, abbiamo tentato di fare ne *L'invenzione dell'anima (sic!)* (18).

In quella occasione, prendendo spunto da quest'asserzione di Francesco Sarri: "La nozione fondamentale di *physis* implica sia l'idea della natura intima e fondamentale della realtà, sia l'idea di vita e dell'inesauribile sviluppo del processo creativo (...) La *physis*, insomma, non è "altro" dalla materia, ma è una materia più fine e sottile di quella che abitualmente si può vedere e toccare", avevamo osservato che chi conosce la scienza dello spirito non fatica a riconoscere, nella *physis*, la vivente realtà del corpo eterico (l'*Archéus* di Paracelso): di un corpo che veniva allora distinto dal corpo fisico (dal *sòma* che "abitualmente si può vedere e toccare"), ma non ancora dalla *psiché* (19).

Talete, – ricorda infatti Sarri – definendo *asòmatos* la *psiché*, "non intendeva certo dire che essa era "immateriale", bensì che essa, come la *physis* di cui era fatta, era formata di materia sottile, impalpabile, difficilmente coglibile con gli organi normali della percezione".

Ciò dipende dal fatto che, durante la fase evolutiva dell'anima "senziente" (3564 a.C. - 747 a.C.), i contenuti sperimentati dall'Io nel corpo astrale (nella *psiché*) si riflettono in un corpo eterico (in una *physis*) quasi del tutto svincolato e indipendente dal corpo fisico (dal *sòma*) (20).

Quando tali contenuti cominciano invece a riflettersi in una *physis* che si è parzialmente calata nel *sòma* (prendendo per ciò stesso a dipenderne), dal grembo della coscienza *mitologica*, *mitopoietica* o *teosofica* dell'anima "senziente" viene alla luce la coscienza *filosofica* dell'anima "razionale-affettiva" (747 a.C. - 1413 d.C.). "Come pensare concettivo, – nota appunto Karl Löwith – la filosofia è un avversario del pensare mitico. Hegel cita dalla *Metafisica* di Aristotele: "Di quelli che filosofano in modo mitico non vale la pena di occuparsi seriamente"" (21).

Quella dell'anima razionale-affettiva rappresenta quindi una fase di transizione (dall'*Uno* al *due*, direbbe una *màthesis* qualitativa): ovvero, un graduale e inconscio passaggio dallo stato (per così dire, "presocratico") in cui l'uomo usufruiva di una *physis* libera dal *sòma* a quello (moderno) in cui usufruisce, al contrario, di una *physis* del tutto vincolata al *sòma* (in specie, nella testa).

Spiega Steiner: "Allorché i pensieri afferrano il corpo fisico, dal loro immediato contenuto furono cancellati spirito, anima e vita; è rimasta soltanto l'ombra astratta che è attaccata al corpo fisico. Tali pensieri possono fare oggetto della loro conoscenza solo oggetti fisico-materiali, perché essi medesimi sono reali soltanto se legati al corpo fisico-materiale dell'uomo (...) Con i pensieri morti egli si sente separato dal mondo spirituale. Si sente completamente trasferito nel mondo fisico (...) Solo quando i pensieri assunsero la loro impronta nel corpo fisico, e la coscienza si limitò unicamente a tale impronta, sorse la possibilità della libertà. Questa è la condizione esistente dal secolo quindicesimo dopo Cristo" (22).

Perché sorge, dunque, "la possibilità della libertà" (possibilità che Alcaro, da determinista, non considera affatto)? Perché si tacita la volontà divina, veicolata in precedenza dal pensiero, e comincia di conseguenza a farsi strada l'individuale volontà umana (*mors tua, vita mea*).

Allorché i contenuti che l'Io sperimenta nella *psiché* si riflettono nel *sòma*, nascono infatti l'anima "cosciente", la scienza e la modernità, e si radicalizza il contrasto tra il percepire (volere) e il pensare: ovvero, tra la coscienza dell'essere quale "oggetto", "natura" o "non-io" (*res extensa*) e la coscienza dell'essere quale "soggetto", "spirito" o "io" (*res cogitans* o "ego").

Possiamo qui aggiungere – alla luce di quanto afferma Steiner in *Nascita e sviluppo storico della scienza* - che la *res extensa* nasce per il fatto che l'uomo espelle *la natura da sé*, proiettando (portando all'esterno) il corpo fisico e quello eterico (l'elemento fisico e quello chimico), mentre la *res cogitans* nasce per il fatto che l'uomo espelle *sé dalla natura*, introiettando (portando all'interno) il corpo astrale e l'Io (l'elemento animico e quello spirituale).

Osserva appunto Steiner: “L’antico contrasto umano fra anima e corpo, fra uomo e natura, divenne il contrasto sempre più esclusivamente gnoseologico fra il soggetto che sta dentro di noi e l’oggetto che si trova fuori. La natura si trasformò nell’oggetto della conoscenza: non è quindi da stupirsi se per la propria stessa esigenza la conoscenza si pose come metà l’oggettivo in genere. Ma che cos’è l’oggettivo? Esso non è più quel che per i Greci era stata la natura: l’oggettivo è quel che è dotato di corporeità materiale, dove non viene più scorto nulla di spirituale. E’ la natura diventata priva di spirito, la natura che deve essere compresa da fuori, appunto dal soggetto (...) Se fossero continuate le antiche concezioni della fisica e della chimica interiori, della psicologia e della pneumatologia sperimentate dall’uomo fuori di lui stesso, non si sarebbe mai destata la moderna aspirazione alla libertà. L’uomo dovette perdere se stesso, in quanto essere elementare, per trovare se stesso come essere libero (...) Non è possibile comprendere l’origine della scienza moderna considerandola unilateralmente, per se stessa; bisogna considerarla come un fenomeno parallelo alla contemporanea nascita della coscienza della libertà dell’uomo e di tutto quanto con tale coscienza è connesso nell’ambito morale e religioso” (23).

Scrivendo ancora Alcaro: “La scienza moderna: ma chi vuole mai metterla in discussione! Eppure c’è da interrogarsi su quante siano le dimensioni del reale che essa ha reciso e quante le perdite gravi che ha causato” (24).

D’accordo, ma per quale ragione guardare allora indietro, - col rischio di far fare all’*Anima mundi* la stessa fine della moglie di Lot (Gn, 19, 26), o quella fatta fare da Orfeo ad Euridice - e non impegnarsi, piuttosto, a sviluppare la coscienza scientifica nella direzione di quelle “dimensioni del reale che essa ha reciso”? (25) Per quale ragione, ossia, non svilupparla nella direzione della vita (grazie ad esempio a Goethe), e in quelle dell’anima e dello spirito (grazie ad esempio a Steiner)?

In definitiva, Alcaro, riportando l’*anima hominis* in seno all’*Anima mundi*, riducendo l’*Anima mundi* a *physis* e la *physis* a realtà “fisico-chimica”, non dà un’anima alla natura, alla stessa stregua dei greci, bensì toglie l’anima all’uomo, alla stessa stregua dei moderni scienziati materialisti (e in barba a “una diversa epistemologia dei nostri pensieri e del nostro agire”).

“Le scienze biologiche – asserisce infatti - ci insegnano che la conoscenza è un fenomeno biologico “originario e originale” (...) L’organismo vivente produce regolarità a partire da certe condizioni e vincoli posti o imposti dalla natura in cui opera (leggi fisico-chimiche). Questo tipo di regolarità, che si vanno formando e che coincidono con “l’auto-eso-organizzazione” dell’organismo, hanno una dimensione cognitiva, sono processi cognitivi” (26); e così conclude: “Come si fa allora, a non riconoscere uno statuto naturalistico alla nostra mente” (27), obliando “la tesi della sua essenza extra-mondana e ultra-terrena”? (28).

Ancora un’osservazione.

Scrivendo Alcaro: “Nella natura, dunque, ci sono le cause efficienti, ma anche i fini. Accanto agli oggetti regolati dal meccanicismo, si collocano gli organismi viventi con le loro cause finali. D’altronde, l’evoluzione biologica e la ricchezza delle specie viventi mostrano la straordinaria capacità inventiva della vita. La vita è creativa. Anzi è creazione continua. E poiché la vita fa parte della natura, quest’ultima, almeno in uno dei suoi lati, è creativa, produttiva, inventiva. Non è dunque solo ripetizione, essa è anche invenzione, creazione del nuovo” (29).

Peccato, però, che per essere creativi occorra avere un fine o un’idea da realizzare: che occorra, cioè, proprio ciò che la natura non può avere, essendo - come sanno quanti conoscono *La filosofia della libertà* (30) - un’idea già realizzata. Non a caso, la natura è il regno della necessità, e quindi un regno in cui, non dandosi libertà, non si dà appunto “creatività”.

Non ci si faccia dunque incantare. La salvezza della natura o dell’*Anima mundi* dipende ormai *in toto* dalla salvezza dell’anima umana. E da che cosa dipende la salvezza dell’anima umana? E’ presto detto: dalla “buona volontà” e dalla capacità di ciascun individuo d’integrare, saggiamente, la *scienza naturale* con la *scienza spirituale*, e di sviluppare così l’*ego* (la

coscienza cartesiana dell'Io) (31) nella direzione del *Sé spirituale* (dell'Io sociale o morale) (32).

Scrivo appunto Steiner: “Avanzando sempre più nella viva esperienza del pensiero, si scopre che la realtà spirituale le viene incontro. S'intraprende la via dell'anima verso lo spirito; ma per questa via interiore dell'anima si giunge a una realtà spirituale che si ritrova poi anche nell'intimo della natura. Si conquista una più profonda conoscenza della natura, se ci si pone dinanzi ad essa dopo aver percepito nel pensiero vivente la realtà dello spirito” (33).

Note:

- 01) M.Alcaro: *Filosofie della natura. Naturalismo mediterraneo e pensiero moderno* – Manifestolibri, Roma 2006;
- 02) insegnante di Storia della filosofia nell'Università della Calabria;
- 03) *ibid.*, p. 107;
- 04) *ibid.*, p. 16;
- 05) *ibid.*, p. 31;
- 06) scrive: “La Riforma sopprime i rituali, le feste stagionali e i pellegrinaggi. Abolisce il culto della Santa Vergine (in cui sopravvive il mito della grande Terra madre), dei santi e degli angeli. Elimina, infine, la sacralità dei luoghi. Inizia, così, la desacralizzazione della natura e il “disincanto” nei confronti del mondo, e si prepara quella “rivoluzione scientifica meccanicistica” che si afferma nel secolo successivo e che si struttura sulla separazione fra un mondo materiale, esteso e inerte, e uno spirito relegato “ad una piccola regione del cervello umano” (*ibid.*, p. 27);
- 07) *ibid.*, pp. 83, 84 e 107;
- 08) l'idea di una moderna “invenzione” del soggetto gnoseologico rifulge in tutta la sua banalità ove la si consideri, ad esempio, alla luce di questo passo di Francesco De Sanctis: “Machiavelli, Bruno, Campanella, Galileo, Sarpi non erano esseri solitari. Erano il risultato de' tempi nuovi, gli astri maggiori, intorno a cui si muovevano schiere di uomini liberi, animati dallo stesso spirito. Cosa volevano? Cercare l'essere dietro il parere, come dicea Machiavelli; cercare lo spirito attraverso alle forme, come dicea la Riforma; cercare il reale e il positivo, e non ne' libri, ma nello studio diretto delle cose, come dicea Galileo; o, diceano Bruno e Campanella, cercare l'uno attraverso il molteplice, cercare il divino nella natura (...) Paolo Sarpi trasportava la lotta dalle generalità filosofiche in mezzo agl'interessi, dove potea aver favorevoli i principi e i popoli; perciò fu più temuto ed ebbe più influenza” (*Storia della letteratura italiana* – Feltrinelli, Milano 1960, p. 306). Scrive allo stesso proposito Steiner: “Il filosofo, nelle sue idee, esprime ciò che gran parte dell'umanità porta in sé inconsciamente quali disposizioni dell'anima, quali sentimenti e impulsi di vita incoscienti. Come il termometro indica le condizioni di calore dell'ambiente, così il filosofo indica le condizioni animiche della sua epoca” (*Massime antroposofiche* – Antroposofica, Milano 1969, p. 120);
- 09) M.Alcaro: *op. cit.*, p. 114;
- 10) Giovanni Paolo II: *Memoria e identità* - Rizzoli, Milano 2005. Diciamo “curioso” perché Alcaro sembra apprezzare ancora il marxismo: Teilhard de Chardin – scrive infatti - “è contro il materialismo e contro il meccanicismo scienziato, perché essi adoperano un metodo riduzionistico. Perciò è più vicino – come acutamente segnala Madeleine Barthélemy-Madaule – al materialismo dialettico che coglie la complessità del reale, le sue contraddizioni e interconnessioni, il suo carattere fluido e dinamico” (p. 194);
- 11) *cfr. L'esse e il cogito*, 20 marzo 2005;
- 12) M.Alcaro: *op. cit.*, p. 23;
- 13) *ibid.*, p. 59;

- 14) *ibid.*, p. 24. In polemica, ad esempio, con il “disincanto” di Paolo Flores d’Arcais (*cfr. L’individuo libertario*, 15 febbraio 2002);
- 15) *ibid.*, p. 31;
- 16) *ibid.*, p. 213;
- 17) *cfr. L’uomo da creatura a creatore*, 1 marzo 2004;
- 18) *cfr. L’invenzione dell’anima (sic!)*, 8 aprile 2005;
- 19) scrive Karl Löwith: “La filosofia greca chiama *nous*, *logos*, o anima del mondo il principio dell’universale concordanza, e Platone si rappresenta Dio come un grande essere vivente e il mondo come Dio visibile: ma tutto ciò dimostra solo che quella filosofia ha posto solo la vitalità senza aver ancora compreso che l’anima del mondo è in quanto spirito diversa dalla sua mera vitalità” (*Hegel e il Cristianesimo* – Laterza, Roma-Bari 1976, p. 67);
- 20) “in questa più antica sapienza degli uomini – spiega Steiner – non esisteva contraddizione fra corpo e anima, né fra natura e spirito; si sapeva infatti che lo spirito si trova nell’uomo nella sua figura originaria, si sapeva che l’anima non è altro che lo spirito portato più oltre, come messaggio, si sapeva che il corpo è l’immagine riprodotta dello spirito. D’altra parte non si sentiva neppure contrasto fra l’uomo e la natura circostante, poiché nel proprio corpo si portava in sé la riproduzione dello spirito e si scorgeva un’immagine dello spirito in ogni corpo del mondo esterno” (*Nascita e sviluppo storico della scienza* – Antroposofica, Milano 1982, p. 28);
- 21) K. Löwith: *op.cit.*, p. 86;
- 22) R.Steiner: *Massime antroposofiche* - Antroposofica, Milano 1969, pp. 73, 76 e 73;
- 23) R.Steiner: *Nascita e sviluppo storico della scienza*, p. 35, 130 e 131;
- 24) M.Alcaro: *op. cit.*, p. 35. Il primo dei paradigmi sui quali s’è costruito il pensiero moderno – afferma - è quello della “separazione fra soggetto e oggetto” (p. 106);
- 25) che siano coloro che non sanno raccogliere la “sfida spirituale” della modernità a cercare illusorio rifugio nel passato, potrebbero anche dimostrarlo, in tutt’altro contesto, il René Guenon de *La crisi del mondo moderno* (Mediterranee, Roma 2003) e lo Julius Evola della *Rivolta contro il mondo moderno* (Bocca, Milano 1951);
- 26) M.Alcaro: *op. cit.*, pp. 211 e 212;
- 27) *ibid.*, p. 45 - *cfr. Neomaterialismo*, 20 gennaio 2004;
- 28) *ibid.*, p. 44;
- 29) *ibid.*, pp. 213-214;
- 30) R.Steiner: *La filosofia della libertà* - Antroposofica, Milano 1966;
- 31) *cfr. Dell’ego-Caino*, 18 aprile 2004;
- 32) *cfr. R.Steiner: I gradi della conoscenza superiore in Sulla via dell’iniziazione* – Antroposofica, Milano 1977;
- 33) R.Steiner: *La mia vita* – Antroposofica, Milano 1992, p. 54.

L.R.

Roma, 17 settembre 2008