

Le opere scientifiche di Goethe (17)

Ci troviamo nei giorni che intercorrono tra il Natale e l'Epifania (nel periodo delle cosiddette "dodici notti sante") e so che qualcuno si è domandato perché non abbiamo interrotto il nostro lavoro per leggere, come fanno altri, una conferenza dedicata a queste feste.

Ebbene, risponderò con le seguenti parole di Steiner: "Vi sono molti fra noi che, ascoltando gli insegnamenti dell'antroposofia, la considerano alla stessa stregua della scienza esteriore, e così nella loro mente non vi è una netta distinzione fra di esse. L'antroposofia viene compresa in modo corretto non quando la si intende solo con la mente, ma quando in ogni sua espressione ci dà entusiasmo, quando vive a tal punto in noi da trovare il passaggio dal sistema dei nervi a quello del sangue. Quando riusciamo a entusiasmarci per le verità contenute nell'antroposofia, allora soltanto la comprendiamo. Fino a che la prendiamo solo in modo astratto, studiandola come un abbecedario, un libro di matematica, un regolamento di servizio o un libro di cucina non la capiremo. Continueremo a non capirla, studiandola come la chimica o la botanica. La comprendiamo soltanto quando ci dà calore, quando ci ricolma della vita che in essa regna. Cristo una volta disse: "Sono con voi tutti i giorni fino alla fine della terra". Ed è in mezzo a noi non come un morto, ma come un vivo e si rivela di continuo. Solo coloro che sono tanto miopi da temere tali rivelazioni, dicono che ci si dovrebbe attenere a ciò cui si è sempre creduto. Chi non è pusillanime, sa invece che il Cristo si rivela sempre. Dobbiamo quindi accogliere come una reale rivelazione del Cristo quel che Egli manifesta quale antroposofia. Spesso mi è stato chiesto da antroposofi: "Come mi pongo in collegamento con il Cristo?" E' una domanda davvero ingenua! Infatti ogni nostro sforzo, ogni riga che leggiamo della nostra scienza antroposofica è un collegarsi con il Cristo. In un certo senso non facciamo altro" (*Essere cosmico e Io – Antroposofica*, Milano 2000, p. 38).

Detto questo, ritorniamo al nostro testo.

Prima di andare avanti, vorrei però riprendere il passo che abbiamo letto alla fine della volta scorsa, per fare qualche altra considerazione.

Il passo è questo: "Il pensiero ha, rispetto alle idee, la stessa importanza che ha l'occhio rispetto alla luce e l'orecchio rispetto al suono. *E' organo di percezione*. Questa concezione è in grado di riunire due cose che oggi si ritengono del tutto inconciliabili tra loro: il metodo empirico e l'idealismo quale concezione scientifica del mondo. Si crede che l'ammettere il primo porti, come necessaria conseguenza, a ripudiare il secondo. Ma ciò è assolutamente errato (...) Il dato *obiettivo* non coincide affatto col dato *sensibile*, come crede la concezione meccanica del mondo. Il sensibile è solo una metà del dato. L'altra metà sono le idee, che sono pure oggetto d'esperienza, benché di un'esperienza superiore, avente per organo il pensiero. Anche le idee sono accessibili a un metodo induttivo".

Ma perché "si ritengono del tutto inconciliabili tra loro: il metodo empirico e l'idealismo quale concezione scientifica del mondo"? Per la semplice ragione che, dandosi l'empirismo come una "filosofia", e non come un "metodo", e dandosi l'idealismo come una "filosofia", e non come una "scienza", ci si trova al cospetto di due concezioni del mondo che pongono a loro rispettivo e antitetico fondamento la realtà cosiddetta "concreta" (materiale) e quella cosiddetta "astratta" (ideale).

Abbiamo visto, però, che la prima è la realtà del percetto o della forza (indeterminata), che sperimentiamo mediante il volere; che la seconda è quella del concetto o della forma (determinata), che apprendiamo mediante il pensare; e che la ragione della loro differenza sta perciò *in noi*, e non nelle cose.

Ove riuscissimo quindi a portarci al di là del livello di coscienza al quale ordinariamente sperimentiamo l'uno e apprendiamo l'altro, scopriremmo che la forma del concetto è altrettanto reale o "concreta" della forza del percetto.

Laddove si dava una (inconciliabile) dualità, si darebbe così un'unità (in noi, l'Io).

Ma perché si è data la dualità? E' presto detto: perché potesse nascere la *coscienza del reale*. Una cosa, infatti, è il reale, altra la coscienza del reale: e il primo presupposto per il sorgere della

seconda è, per l'appunto, che l'unità del reale si presenti come una dualità: come quella, innanzitutto, di "soggetto" e "oggetto".

Per realizzare, insieme, una vera coscienza del mondo e una vera coscienza dell'Io, occorre pertanto superare tale dualità e ricostituire sul piano *spirituale* l'originaria e perduta unità *naturale*.

Il che comporta, tuttavia, l'adozione di un "idealismo empirico" che, riunendo – come dice Steiner - "il metodo empirico e l'idealismo quale concezione scientifica del mondo", sia immune dalle unilateralità e dalle astrattezze e dell'idealismo e dell'empirismo filosofici.

Dice ad esempio Schelling che l'uomo è un "tutto composto da questi tre elementi: corpo, spirito e anima" (*Clara* – Guerini, Milano 1987, p. 53).

Non dice, però, che lo spirito, l'anima e il corpo sono rispettivamente in rapporto con il pensare, il sentire e il volere, né, tantomeno, che il pensare, il sentire e il volere sono a loro volta in rapporto, nell'ordine, con il sistema neuro-sensoriale, con il sistema ritmico e con quello metabolico: non ci fa sapere, insomma, in virtù di quali effettivi rapporti sia possibile passare, attraverso l'anima, dallo spirito al corpo, e viceversa.

Come vedete, si tratta di rapporti che possono essere scoperti solo da una scienza dello spirito (quale appunto "idealismo empirico"), e che risultano pertanto ignoti tanto agli empiristi che agli idealisti.

"Il dato *obiettivo* – dice Steiner - non coincide affatto col dato *sensibile*, come crede la concezione meccanica del mondo", o – possiamo aggiungere – il realismo ingenuo. Questo va però superato – come abbiamo spesso detto – in quanto "ingenuo", e non in quanto "realismo". In che cosa consiste infatti la sua "ingenuità"? Appunto nel credere che il "dato obiettivo" abbia natura sensibile, e non ideale.

Pensate che Pavel Florenskij (di cui abbiamo parlato la settimana scorsa), convinto del "legame indissolubile esistente tra idealismo e realismo", parla, al riguardo, di una "gioia del concreto" ("*non dimenticatemì*" - Mondadori, Milano 2000, pp. 19 e 138). Questa sua "gioia del concreto" non è però diversa dalla "gioia di essere" di cui parla Massimo Scaligero (*Manuale pratico della meditazione* – Tilopa, Roma 1984, p. 138), dal momento che *il concreto è l'essere e l'essere è il concreto*.

Converrà sottolineare (a scanso di equivoci) che chi ha la "gioia di essere" ha pure la "gioia di esistere", mentre chi non ha la prima, per quanto si affanni o disperi a cercarla, non ha neppure la seconda. Separare l'esistere dall'essere equivale infatti a separare una pianta dalle proprie radici, destinandola così all'avvizzimento, all'appassimento e alla morte.

Ma adesso andiamo avanti.

Scrivo Steiner: "Accostandoci a Goethe con tali vedute, riteniamo di penetrare nel suo vero essere. Ci atteniamo all'idealismo, mettendo però a base della sua elaborazione, non il metodo dialettico di Hegel, ma un empirismo superiore purificato" (p. 85).

E' importante, infatti, che non vada mai smarrito, in nome del "sistema" ("Un filosofare senza sistema – scrive Hegel – non può esser niente di scientifico" – *Enciclopedia delle scienze filosofiche* – Laterza, Roma-Bari 1989, p. 22), il rapporto tra l'ideale e il reale o tra l'idea e il singolo fenomeno.

A tal fine, occorre però mettere in discussione, non tanto il "metodo dialettico" di Hegel o qualche particolare "sistema" (come, per fare un solo esempio, il *Sistema dell'idealismo trascendentale* di Schelling - Laterza, Roma-Bari 1990), quanto piuttosto l'*esprit de système* dell'anima razionale o affettiva.

Chi opera sul piano scientifico dell'anima cosciente sente infatti il desiderio di penetrare e comprendere il reale, e proprio per questo poco gli importa di dovere rinunciare al "sistema"; tanto più che, essendo il reale l'unico e vero "sistema", sa di dover trovare il modo di entrare *lui* nel "sistema" del reale, e non di far entrare o costringere il reale in un *suo* "sistema".

Continua comunque Steiner: “Un atteggiamento simile sta alla base anche della filosofia di Eduard von Hartmann. Questi cerca nella natura l’unità ideale che risulta positivamente ad un pensare pieno di contenuto. Egli respinge la concezione puramente meccanica della natura e l’iperdarwinismo che si attacca all’esteriore (...) La filosofia di Hartmann differisce dalla mia solo riguardo alla questione del pessimismo e al culminare metafisico del suo sistema nell’”incosciente”” (pp. 85-86).

In verità, la posizione di Eduard von Hartmann (1842-1906) differisce da quella di Steiner più di quanto lascino intendere queste parole: chi conosce *La filosofia della libertà* sa, ad esempio, che il “realismo metafisico” del primo è cosa ben diversa dall’”individualismo etico” o – come si è detto poco fa - dall’”idealismo empirico” del secondo.

Va comunque riconosciuto, a von Hartmann, il merito di aver distinto la realtà dell’idea da quella della coscienza dell’idea: di aver ossia affermato che un cosa è la realtà dell’idea, altra il rapporto, *cosciente o incosciente*, in cui l’uomo si trova con essa. In effetti, è stato uno dei pochi, se non il solo, ad ammettere la possibilità che *nell’inconscio vi siano delle idee*.

Freud e Jung, ad esempio, pur non avendo potuto esimersi dall’annoverare tra i precursori della “psicologia dell’inconscio” l’autore della *Filosofia dell’inconscio (Philosophy of the unconscious* – Routledge, London 2000), si sono ben guardati dal seguirlo su tale strada.

Al posto delle “idee”, la psicoanalisi di Freud ha messo infatti gli “istinti” e la psicologia analitica di Jung gli “archetipi”: vale a dire, due fattori che nessuno sa in realtà cosa siano (“Sono ben lungi dal sapere – ammette lo stesso Jung – cosa sia lo spirito per se stesso, ed altrettanto lontano dal sapere cosa siano gli istinti. L’uno è per me un mistero tanto quanto gli altri” – *Il problema dell’inconscio nella psicologia moderna* – Einaudi, Torino 1969, p. 56).

Ma proseguiamo, ascoltando quanto dice Steiner del pessimismo di von Hartmann:

“Le ragioni che Hartmann adduce *in favore* del pessimismo, vale a dire dell’opinione che nulla al mondo possa pienamente appagarci e che il dispiacere superi sempre il piacere, io vorrei designarle addirittura come la *fortuna dell’umanità*. Quanto egli adduce è per me solo una riprova di come sia vano aspirare alla felicità. Noi dobbiamo appunto desistere da ogni simile aspirazione e cercare la nostra destinazione unicamente nell’adempire senza egoismo quei compiti ideali che la nostra ragione ci segna. E che cos’altro significa ciò se non che dobbiamo cercare la nostra felicità solo nell’*operare*, nel creare senza posa? Solo colui ch’è attivo, e precisamente attivo senza egoismo, non cercando alcun compenso alla sua attività, adempie la sua missione” (p. 86).

Chi non leggesse con la dovuta attenzione questo passo, potrebbe benissimo andare in giro dicendo: “Steiner ha detto ch’è vano aspirare alla felicità!”. Sapete meglio di me che questo può purtroppo accadere.

Ma lo Steiner che ha affermato ch’è “vano aspirare alla felicità” non è forse lo stesso che ha affermato che “dobbiamo cercare la nostra felicità solo nell’*operare*, nel creare senza posa”?

Il problema, come si vede, non è quindi se si debba o non debba aspirare alla felicità, ma il *come* si debba o non debba farlo.

Non per nulla abbiamo detto, poc’anzi, che un conto è ricercare la gioia dell’esistere *direttamente*, altro il ricercarla *indirettamente*, attraverso l’essere; e abbiamo anche detto, la volta scorsa, che chi semina l’*agnosticismo* nel campo del pensare, raccoglie l’*apatia* nel campo del sentire e l’*abulia* in quello del volere, finendo, presto o tardi, col non amare più la vita.

La vita va infatti amata: è raro, però, che questo accada; in genere ci si limita a “godersela” nella sfera delle sensazioni (legate al corpo).

Ma perché non amarla tutta, “godendola” cioè nello spirito, nell’anima e nel corpo?

Si usa dire che “il troppo stroppia”: ma non sarà che questo “troppo” consiste proprio nella pretesa che sia sempre e solo il corpo a darci quei godimenti che dovrebbero invece darci l’anima e lo spirito? E non sarà che proprio per questo “stroppia”, rovinandoci anche quelli del corpo?

Ma perché ci siamo ridotti a chiedere al corpo anche quanto dovremmo invece chiedere all'anima e allo spirito? Perché, essendosi ristretto l'orizzonte della nostra coscienza, riversiamo tutta la forza del nostro sentire e del nostro volere sulle sole cose materiali che riusciamo a pensare.

“Dobbiamo cercare la nostra felicità – dice Steiner - solo nell'*operare*, nel creare senza posa”. E' infatti l'attività o il divenire del nostro stesso essere a darci gioia o felicità. Illusorio è pertanto pensare che la gioia o la felicità siano degli “oggetti” da ricercare così come si ricercano tutte le altre cose.

Come si può essere dunque felici? *Diventando* – per dirla con Nietzsche - *l'Io che si è*.

Dice ancora Steiner: “Solo un'azione compiuta per amore può essere un'azione morale. Stella polare dev'essere per noi nella scienza l'*idea*, nell'azione l'*amore*. Con ciò siamo nuovamente ritornati a Goethe: “Quel che importa all'uomo operante è fare il giusto; che poi il giusto avvenga o no, non deve preoccuparlo”; “Tutta la nostra arte di vivere consiste nel rinunciare alla nostra esistenza, al fine di esistere” (*Detti in prosa*)” (p. 86).

Ricordiamo, a questo proposito, che una cosa è l'*ego*, quale frutto della coscienza corporea o spaziale dell'Io, altra l'*Io*, e altra ancora il *Cristo*, quale “santa entelechia dell'umanità” (così lo denomina Florenskij).

L'*Essere dell'amore* inabita dunque l'Io, ma non l'*ego* (“La luce risplende fra le tenebre; ma le tenebre non l'hanno ricevuta” – Gv 1,5). Prima di poter incontrare questo Essere, e di poter quindi amare, ciascuno di noi deve perciò superare l'*ego* e incontrare l'Io. L'amore sgorga infatti dall'Io nello stesso momento in cui questo, col portarsi al di là dell'ordinaria autocoscienza corporea o spaziale, prende a essere davvero se stesso.

La realtà del mondo, che ci si illude di raggiungere mediante la brama, può essere dunque raggiunta dall'Io: l'amore cancella infatti la contrapposizione tra l'*ego* e il non-*ego*, poiché consente al soggetto di riconoscersi nell'oggetto e all'oggetto di riconoscersi nel soggetto.

Dice Scaligero che “l'amore è lo spirito che vuole lo spirito nell'altro” (*Dell'amore immortale* – Tilopa, Roma 1982, p. 23), in quanto *muove dall'essere per giungere all'essere*. Nella vita ordinaria (e a maggior ragione in tempi di materialismo) accade però che l'amore, che non può non muovere (seppure inconsciamente) dallo spirito (dall'Io), si ferma al corpo (alla superficie) o, nel migliore dei casi, alla “psiche”, e non giunge all'anima né allo spirito (alla profondità) dell'altro. Ciò fa sì che nel soggetto, che crede di amare, s'ingeneri l'oscura e penosa sensazione che qualcosa gli sfugga, lasciandolo inappagato. Recita appunto l'adagio (attribuito, più o meno a ragione, ad Aristotele): *post coitum omne animal triste*.

Solo muovendo dallo spirito e giungendo allo spirito, la brama (*flamma urens*) può infatti placarsi e divenire amore (*flamma non urens*): “La consumazione della brama – scrive appunto Scaligero – è la beatitudine pura: non legata ad alcuna sensazione. Perché è la sostanza della vita che nessuna sensazione afferra, ove non sia la sensazione in cui lo spirito viva” (*ibid.*, p. 87).

Goethe afferma – come abbiamo visto - che “quel che importa all'uomo operante è fare il giusto; che poi il giusto avvenga o no, non deve preoccuparlo”. Perché ciò si verifichi, è tuttavia necessario che il “giusto” venga *non solo pensato, ma anche sentito* come tale.

Asserire, come si usa, che “tra il dire e il fare c'è di mezzo il mare” equivale infatti ad asserire che tra il pensare e il volere c'è di mezzo il sentire, e ch'è pertanto improbabile che una verità pensata, ma non sentita, possa tradursi in azione.

Come sperare, d'altro canto, di sentire una verità che non sia stata prima pensata?

Conclude Steiner: “Io sono arrivato alla mia concezione del mondo non solo attraverso lo studio di Goethe e dell'hegelismo. Sono partito dalla concezione meccanico-naturalistica; ma riconobbi che, a un pensare intensivo, non è possibile arrestarsi a quella. Procedendo rigorosamente secondo il metodo delle scienze naturali, ho trovato nell'idealismo obiettivo l'unica concezione soddisfacente del mondo” (p. 86).

Steiner parla qui della sua concezione come di un “idealismo obiettivo”, mentre noi ne abbiamo parlato come di un “idealismo empirico”.

Le due dizioni naturalmente si equivalgono. Sarebbe del resto impossibile trovarne una (se si fa forse eccezione per quella di “logodinamica”) che implichi “oggettività” e “scientificità”, senza avere al contempo un precedente “filosofico”: basta infatti consultare una qualsiasi *Storia della filosofia* per scoprire che, in aggiunta all’idealismo “problematico” di Cartesio (1596-1650), all’idealismo “dogmatico” o “soggettivo” di Berkeley (1685-1753, all’idealismo “formale”, “critico” o “trascendentale” di Kant (1724-1804), all’idealismo “etico” di Fichte o all’idealismo “assoluto” di Hegel, esistono tanto l’idealismo “obiettivo” di Schelling quanto l’idealismo “empiristico” di John Stuart Mill (1806-1873).

L.R.

Roma, 2 gennaio 2001