

Seminario di filosofia
EVOLUZIONE E PROGRESSO.
LE POTENZE DELLA TERRA E LE FIGURE DELLO SPECCHIO

Considerazioni dopo il terzo incontro (1 dicembre 2018)

Carlo Sini

Abbiamo iniziato il Seminario con un riferimento a Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, aforisma 230 (1886) e suo abbozzo ritrovato nei quaderni di lavoro. Ecco il testo:

«Deve essere ancora una volta riconosciuto il terribile testo *homo-natura*. Ritradurre cioè l'uomo nella natura, padroneggiare le molte, vanitose e fantasiose interpretazioni e significazioni marginali, le quali fino a oggi vennero scarabocchiate e dipinte su quell'eterno testo base *homo-natura*; far sì che d'ora innanzi l'uomo si pianti dinanzi all'uomo, come già oggi sta facendo, indurito nella disciplina della scienza, che si adegga dinanzi all'*altra* natura, con gli occhi impavidi di Edipo e con le orecchie sigillate di Odisseo, sordo alle musiche adescatrici dei vecchi uccellatori metafisici, che con voce flautata gli hanno sussurrato anche troppo a lungo: "Tu sei di più! Tu sei più in alto! diversa è la tua origine!" – potrà anche essere un compito stravagante e insensato, ma è pur sempre un *compito* – chi potrebbe negarlo? Perché eleggemmo noi questo compito insensato? Oppure, ponendo diversamente la domanda: "Perché in generale conoscere?". Ognuno ce lo chiederà. E noi, messi in tal modo alle strette, noi che già ci siamo rivolti cento volte questa domanda, non abbiamo trovato né troviamo alcuna risposta migliore.

[...] Chi lavora per questo compito ha come avversari tanto se stesso quanto i suoi simili. E perché lavora per questa intenzione? Tanto più che egli non potrebbe mettere in mostra le belle parole "amore della verità", "onestà", "sacrificio per la conoscenza" e simili, dopo di aver mostrato che tutte queste cose non sono altro che fronzoli e ornamenti della vanità, in breve che egli è troppo vanitoso per potersi permettere tali meschine soddisfazioni della vanità – perché? Un tale uomo è un problema».

Abbiamo letto queste citazioni traendole da *Vita, conoscenza* (AA.VV., a cura di F. Cambria, Jaca Book, Milano 2018, p. 86), cioè dal libro che raccoglie e ripropone i materiali del primo anno di attività di Mechrí (2015-16), anzitutto per mostrare che, in un certo senso, siamo ancora lì a confrontarci col «terribile testo *homo-natura*» e che c'è una sotterranea, ma tenacissima continuità nel nostro lavoro di formazione e di ricerca; una continuità largamente involontaria, ma mossa, per così dire, dalle cose stesse. Genesi dell'umano dall'originario confronto con le potenze della terra, abbiamo detto per esempio; illusione di poterle dominare a piacere, come oggi si comincia a capire sempre meglio.

Anche Nietzsche parla qui di illusioni. In sostanza Nietzsche scrive e combatte contro se stesso, contro le illusioni "estetiche" che gli facevano ripudiare lo spirito scientifico nella giovanile *Nascita della tragedia*. Qui invece la scienza è espressamente invocata, per la liberazione dalle illusioni metafisiche, ma non bisogna equivocare. Come nell'aforisma che abbiamo letto lo scorso Seminario di novembre, nel quale Nietzsche esalta e invoca lo spirito storico (*La gaia scienza*, af. 337), ma non per questo rinnega le critiche alla storicismo della seconda *Inattuale*, così qui lo spirito scientifico invocato non è quello degli «smemorati ingegneri», ma è una volontà di conoscenza libera dalle illusioni che è però nel contempo un problema irrisolvibile: quale il fondamento di questa volontà di conoscere o volontà di verità? Quale verità? Certificata (come direbbe Vico) da che cosa o da chi? In altre parole, come l'uomo può davvero «piantarsi davanti all'uomo», cioè costruire una scienza antropologica senza contraddirsi?

D'altra parte Nietzsche, come anticipammo già la volta scorsa, ha proprio nei romantici di Heidelberg (Creuzer, Bachofen ecc.) un luogo primario di formazione, che nelle righe sopra citate viene espressamente ripudiato. Nietzsche parla proprio contro la tradizione del sapere poetico nato con Esiodo e con le «fantasiose interpretazioni» della nascita, della vicenda e della natura dell'uomo. Ma nel contempo, per quel poco che poté conoscere del darwinismo (a proposito del quale svolse nondimeno riflessioni assai acute), Nietzsche non approverebbe di sicuro la teoria di una evoluzione meramente "biologista" come unica chiave di lettura del terribile testo *homo-natura* e noi, per parte nostra, siamo qui, in mezzo al guado e nella necessità di un chiarimento su evoluzione e progresso. È in questo quadro di considerazioni e di riferimenti che

diviene per noi prezioso, quest'anno a Mechrí, il Linguaggio in transito sulla Evoluzione umana, che inaugurerà Andrea Parravicini in questo mese di dicembre e che vedrà poi anche la partecipazione di Telmo Pievani.

Le potenze della terra e il canto delle Muse, dicemmo, nella contemporanea partecipazione, degli umani, alla vita dei corpi e alla vita dei segni, donde l'irrisolubile dualismo di vita e sapere ("vita, conoscenza", appunto). Dualismo tra la conoscenza fisica, newtoniana, darwiniana, e la conoscenza storica, conoscenza della continuità della catena umana «dall'India al Bosforo», diceva Silvia Ronchey. E infine la grande relazione tra natura, mito e storia: eccoci incamminati sulla celebre via e passeggiata dei filosofi di Heidelberg.

Nel nostro tempo il tipo del filosofo-scienziato-artista di Heidelberg è una personalità largamente dimenticata e inattuale. Lo scienziato oggi si identifica con il *metodo*, il vero padrone della scienza, e quindi con il lavoro correlato di migliaia e migliaia di "ricercatori": impiegati del laboratorio e operai dell'esperimento; sarebbe interessante indagare l'eventuale nodo che lega, nell'età contemporanea, l'avvento del "lavoratore" (per esempio nel senso di Jünger) e dell'operatore scientifico, artefice di un sapere pubblico di massa. Ecco i meri tecnici che schiacciano bottoni, dice per esempio ironicamente Carlo Alberto Redi. Per avere invece un'idea dello scienziato del primo '800 a Heidelberg e in generale in Germania può essere molto utile fare riferimento ad Alexander von Humboldt (1769-1859), di cui è appena apparsa la traduzione del libro *Quadri della natura* (Codice Edizioni, Torino 2018), grandissimo capolavoro della storia della scienza naturale, geografica e biologica.

In un saggio di apertura del libro (*Come un astronauta dallo spazio: Humboldt, Darwin e il sistema terra*) Telmo Pievani per esempio scrive:

«Frutto di una memoria visiva prodigiosa, i suoi diari traboccano di dettagli analitici, ma in realtà tenuti insieme da un inesausto sentimento di meraviglia visuale. Non è un caso che i suoi siano fin dagli inizi e per tutta la vita "quadri" o vedute della natura, un inno al piacere della contemplazione visiva delle bellezze naturali, una coltivazione di idee scientifiche su un terreno estetico che ispirò generazioni di artisti e scrittori. Quanto cibo per l'immaginazione, quanti sogni ottocenteschi e fantasticherie letterarie hanno tratto spunto dalle pagine humboldtiane. Persino la sventurata creatura del dr. Frankenstein di Mary Shelley andò a rifugiarsi nel Sudamerica esotico e selvaggio di Humboldt» (p. XXXIII).

Ora, ecco i testi di Joseph Görres che abbiamo letto. I primi sono tratti da G. Moretti, *Heidelberg romantica*, Itinerari, Lanciano 1984.

Aforismi sull'organonomia (1803): «L'ambito dello scritto di organonomia è la corrispondenza della vita cosmica con quella umana. "Tre mari di fuoco gravitano attorno alla nostra terra e tutti ricevono la fonte del loro interno agire dal sole: quello più in alto è il *mare della luce*, che riempie tutto lo spazio infinito; giù in basso c'è il *mare elettrico*, che si lega prossimo alla terra; ancora più in basso c'è il *mare d'ossigeno*, che si estende vicinissimo a essa e le si allontana sempre di molto poco: il sole li fa ondeggiare tutti. Allo stesso modo, anche al nostro interno si agitano tre *forze*: in alto la *ragione*, come principio base, che abbraccia l'infinito; più in basso l'*animo*, che si salda alla regione dell'estetico; sotto a tutti la *forza del movimento*, che per essenza si limita all'interno dell'organismo e riempie soltanto la sfera d'azione più ristretta» (cfr. G. Moretti, *op. cit.*, p. 46).

Glauben und Wissen (1805): «Là, allorché iniziò il nostro tempo, vennero per la prima volta celebrati i misteri divini, le stirpi si elevarono in Dio, da lui discesero [...] il mondo e tutto ciò che, sostanze e spiriti, è in esso compreso [...]. Allora anche la vergine terra venne per la prima volta fecondata dallo spirito [...], il grembo della gravida terra si aprì e venne alla luce la natura organizzata, un parto gemellare [...]. Il mondo vegetale sorse per primo dal ventre partorienti [...], poi uscirono gli animali...» (Ivi, pp. 55-56).

L'ultimo a comparire è l'uomo, nutrito dalla natura, dalla terra, guardato dalla divinità; cresciuto che fu, si distaccò dai legami che lo tenevano alla terra («la terra si ritirò in se stessa») e continuò a colloquiare solo di rado con gli dèi, generando così il *mito* («e solo nel grande mito continuarono a vivere i divini, e passeggiarono fra i mortali»: una tematica cara anche a Hölderlin) (*Ibidem*).

«In tratti semplici ma grandiosi l'intero futuro è custodito dal mito». I segni tracciati dall'umanità primitiva nel buio delle caverne, mentre fuori gli elementi condizionavano la vita e la tenebra premeva appena interrotta dal fuoco fonte di vita, vengono resi oggetto di riflessione da Görres. Quei segni raccontano la storia del mondo, il sorgere del duplice principio della vita, il maschile e il femminile. Il "dio" è il primo frutto dell'incontro nella divinità originaria di quei principi; è un "dio creatore". Görres si rifà qui alla cosmogonia indiana della Trimurti, citandola testualmente e preferendola persino alla cristiana. Le tre divinità indiane gli offrono infatti il modo di "derivare" da loro sia il mito greco che quello cristiano» (Ivi, p. 57).

La Trimurti nomina i tre aspetti di Deva, la divinità suprema dell'induismo. Essi sono Brahma (il creatore), Viṣṇu (il preservatore), Śiva (il distruttore). Parallelamente alla Trimurti si articola la Tridevi, l'equivalente femminile, nei tre aspetti della Grande Madre: Sarasvati, Lakshmi, Parvati. (Per queste tematiche cfr. anche, nell'Archivio on line di Mechrí, il Seminario delle arti dinamiche del 2016-17: Mario Biagini, "La dottrina di *Spanda*, l'energia vibrante, nella tradizione dello śivaismo tantrico del Kashmir".)

«Cattolicesimo significa agli occhi dei romantici eredità d'Oriente, culto della Madre di Dio come conservazione di un aspetto materno del reale. La stessa polemica intercorsa tra J.H. Voss da un lato e Görres, Creuzer e Arnim all'altro potrebbe, e forse anche dovrebbe, essere considerata come una polemica in senso lato "religiosa". "Voss riteneva che, come prima di Lutero non c'erano state, nell'epoca moderna, altro che tenebra, demenza e truffe pretesche, così in epoca antica prima di Omero non v'era stato altro che oscurità, barbarie, superstizione. Noi tutti [Görres intende i romantici di Heidelberg] non avevamo la minima voglia di entrare in quella follia, i nostri percorsi si spingevano liberi sulle montagne, ovunque il sole risplendesse. Nelle mie lezioni, che preparavano la *Storia dei miti*, condussi come un peripatetico i miei ascoltatori su questi sentieri; anche Creuzer aveva rifiutato la tirannia e pose la base per la sua *Simbolica*"» (Dalla commemorazione funebre di Görres per Arnim, 1831, in G. Moretti, *op. cit.*, p. 69).

«Coloro che dunque nella natura avevano ricevuto un entusiasmo superiore, lo comunicarono dapprima in esclamazioni appassionate, accompagnate ugualmente da gesti entusiasti; in seguito, l'ebbra danza celebrativa si separò anche nel ditirambo dal canto, nel quale ora la prima musica celeste risuonava veramente udibile nell'individuo commosso, mentre le orbite dell'universo si manifestavano ancora una volta nel regno dell'uomo. Presto l'astrazione raggiunse anche qui livelli più alti: i suoni dell'affettività, che nel canto in un certo senso apparivano separati nei loro elementi, e i moti dell'animo, che si rivelavano distinti anch'essi nei loro elementi, si riunirono nel concetto di suono, combinandosi in una universalità superiore, secondo leggi precise, in gruppi omogenei ovvero anche dissimili. Nacque così il primo elemento della lingua, la *vocale*, senza dubbio legata ancora fortemente all'affetto, ma anche portatrice di un significato proprio, estraneo all'affetto. Allo stesso modo anche la mimica si elevò, penetrando in regioni sempre più alte dell'organismo. La danza, concentrando nei muscoli del viso, ottenne anche un carattere più generale dall'organo superiore; mentre la nuova mimica si concentrava sui muscoli della bocca, guidandola alla formazione del suono, sorgeva l'altro elemento della lingua, le *consonanti*, prodotti più puri della riflessione e del talento artistico, e perciò atomi *scientifici* del discorso, mentre le vocali, che appartengono maggiormente alla necessità e all'ordine naturali, si mostrano come i suoi atomi *poetici*. Era così avviata la possibilità di combinazioni infinite e l'intero edificio linguistico si formava poco a poco con incessanti astrazioni. Prima le parole monosillabiche che caratterizzano questo livello, poi le plurisillabiche. Persino le parole si separarono secondo figure generali di specie, che comprendevano in sé tutta una serie di particolarità; queste si collegavano in parti del discorso sempre più numerose e complesse, l'organismo della lingua si articolava in tal modo progressivamente in tutta la sua compiutezza. La poesia aveva trovato il suo organo peculiare e soltanto ora l'entusiasmo poté riversarsi liberamente, serbandosi comprensibile anche per il tempo a venire e non più solo in quello presente.

L'entusiasmo, al quale si era dischiuso un medium per comunicarsi, che finora era esistito solo sporadicamente nella personalità di singoli esaltati, fluiva ora in un grande corpo comune articolato; esso, avvinghiato come un viticcio all'infuocato spirito della natura, approntava sulla giovane Terra il primo frutto spirituale della sua forza inesauribile. La Terra stessa si era aperta come si apre un bocciolo in fiore; dal suo calice erano appena uscite le specie, mentre ancora gli aromi inebriavano intorno in una dolce ebbrezza, in ascolto del lieve respiro della Madre che pulsava nei profumi. Queste

stirpi percepivano ciò che essa diceva e leggevano ciò che essa aveva scritto sui monti e nei fiumi, negli alberi e nei fiori; esse imitavano questo scritto con la loro lingua balbettante. Solo ora il mito si era reso manifesto: era trapassato dall'ispirazione alla manifestazione e aveva preso forma come oggetto storico [...].

In Oriente questo astro si è levato per la prima volta dinanzi all'umanità, dirigendosi poi con essa progressivamente verso Occidente, mentre gli uomini si facevano strada tra le specie animali. Il corpo dell'antico *Bacco* dall'India, dalle rive del Gange e dell'Indo, in direzione nord, verso Osso e Gordiana, attraverso la Media, la Persia, la Frigia fino alla Tracia; e verso sud oltre la Caldea, l'Arabia, sino all'Etiopia, attraverso l'Asia Minore e verso l'Egitto, questo corpo è il primo libro della storia del mondo. Il dio diffondeva entusiasmo nel suo corteo; il tralcio era il simbolo di questa ebbrezza divina che aveva afferrato le specie nate da poco [...]. Questa fu la prima festa della terra, appena l'antico tempo dei Titani fu trascorso e gli uomini ebbero conquistato il loro spazio su di essa» (J. Görres, *La sacra storia*, a cura di G. Moretti, Spirali, Milano 1986, pp. 196-198 *passim*).

«Anche rispetto al tema, allora molto in voga, del rapporto tra *Fede e sapere*, Görres rimane sostanzialmente un fisiologo. L'opera, iniziata nel 1803, vede la luce nel 1805 e contribuisce positivamente alla chiamata di Görres all'università di Heidelberg. Il punto di partenza è indubbiamente l'identificazione schellinghiana di natura e spirito, di Dio ed Assoluto; sullo sfondo di una fisiologia astrologica, è però una *cosmologia* quella che viene prendendo forma. È già stato osservato, ma è bene ricordarlo: le espressioni di Görres, i suoi concetti sono vecchi: sono quelli fondamentali del criticismo, materia e forma; ma lo spirito con cui sono usati è nuovo. Görres rappresenta il processo naturale nella sua assoluta nudità. Il pensiero non sembra però ancora essersi interrogato sul significato profondo di questa "novità": non si trattava di un realismo misticheggiante, quanto invece dell'esigenza di offrire alla finitezza un ricetta che non si trasformasse nella gabbia idealistica o materialistica. Comprendere questo tentativo significa altresì accedere alla dimensione *etica* del romanticismo: una custodia del finito che non sia in vista di un "senso superiore", una salvaguardia poggiante sul rispetto per la vita in ogni sua forma, era una devozione configurantesi come insegnamento. Ancora una volta, il mito era riconosciuto come la cifra di un messaggio naturale; ciò era però possibile nella misura in cui nella natura non trovava posto il *male*, nella misura in cui, cioè, la natura non era vista come "caduta"; il male per i romantici era nell'arbitrio per il volere, un insegnamento cui Görres terrà fede, nonostante ogni apparenza, anche negli anni monacensi. Una fisica puramente quantitativa, d'altronde, non avrebbe potuto reggere al confronto con il *principio intrinsecamente religioso* che animava la filosofia della natura, la mitologia e la poetica romantiche. È questo, sia detto solo di passaggio, il lascito anche di Herder. Emanazione del mondo dalla divinità; metamorfosi del finito nel divino. Le linee di sviluppo di *Glauben und Wissen* si snodano sul tracciato di un'unica legge cosmica, la duplicità sessuale» (G. Moretti, Introduzione a: J. Görres, *La sacra storia*, cit., p. 13).

«In quest'opera [*La sacra storia*] Görres lascia la massima libertà alla sua intuizione della duplicità sessuale, che apre al mito come fonte della storia: "esso compare come la veste fondamentale sulla quale deve compiersi ogni evoluzione successiva". Il mito ha "significato profondo per la storia" e da ciò la consueta simbolica nella quale esso si è di volta in volta annunciato nella sua forma più originaria; l'uomo stesso venne alla fine come un grande simbolo naturale, non poteva pensare altro che simboli". Al Görres simbolico dobbiamo proprio questo: la visione di una strana ma non casuale pianta chiamata uomo, che è divisa tra la notte e il giorno ed è la porta di accesso della natura nella storia. "Tutta la storia non è altro che la crescita di questa pianta celeste, essa passa arrampicandosi attraverso ogni stirpe, affondando le proprie radici nella preistoria". L'idea di un crescere spontaneo e vitale è alla base non solo della concezione che Görres ha dell'arte, della filosofia e dell'etica, ma anche di quella del linguaggio. Nella lingua le *consonanti*, prodotti purissimi della riflessione, sono gli atomi scientifici del discorso, mentre le *vocali*, più indirizzate alla necessità e all'ordine naturale, appaiono come elementi poetici. È già in germe l'idea di Grimm della divisione dei generi e delle parole secondo il sesso [...].

La dottrina della opposizione cosmico-storica dei sessi non abbandonerà mai del tutto neppure il vecchio Görres della Restaurazione monacense, a significare la predilezione costante per l'aspetto organico della realtà. L'importanza storico-spirituale di Görres si palesa nella chiusa di *Wachstum der Historie*, dove afferma: "allo stesso modo in cui tutto ciò che è europeo si fonda sulla storia asia-

tica, così anche l'evoluzione spirituale in tutte le sue forme, attraverso arte, scienza e vita, ritorna al mito asiatico e può essere compresa soltanto da esso". L'ago della bussola della storia spirituale europea si ritrova così a indicare l'origine, in anticipo e contro le *Lezioni sulla filosofia della storia* hegeliane. Il rifiuto della dialettica è consequenziale alla scelta del pensiero simbolico, perché alla dialettica è per essenza precluso l'accesso al mito; la verità dialettica infatti nasce per definizione dal disconoscimento della verità mitica. La chiave per comprendere l'antagonismo delle due posizioni è, non ultimo, nel diverso rapporto con la poesia e l'arte in genere: da un lato l'estetica, dall'altro l'arte come crescita naturale organica» (G. Moretti, *Heidelberg romantica*, cit., pp. 70-71 *passim*).

Dopo queste letture abbiamo svolto una riflessione, alla quale è importante che ognuno torni a suo modo. Segnalo solo qualche passaggio. Ogni nascituro umano è da sempre schermato dalla cultura rispetto alla sua origine naturale. Questa condizione umana mostra una evidente evoluzione che reca con sé, nondimeno, tutti i problemi relativi alla comprensione della origine. La cultura come canto delle Muse ribadisce in mille modi che quel canto, figlio della oscura e problematica Dea della memoria, oscilla tra menzogne simili al vero e parole veraci o solo verosimili. Così noi oscilliamo a nostra volta e tuttora tra simbolo e concetto, ragione mitica e ragione dialettica. Aprendoci a un ulteriore "intermezzo", abbiamo chiesto a Károly Kerényi come sciogliere il nostro rapporto problematico col mito e con la scienza. La risposta, lucida e franca, non ci ha per ora indicato un possibile cammino. Ecco le parole che abbiamo letto del grande studioso.

«Che cos'è la musica? che cosa la poesia? che cosa la mitologia? Domande, tutte, sulle quali non si può fare alcuna considerazione, senza aver di già un rapporto reale con il loro oggetto. Ciò è naturale e s'intende da sé. Non lo è, però, nel caso di un rapporto con la mitologia. Le stesse grandi creazioni mitologiche dovrebbero far capire all'uomo d'oggi come egli si trovi in questo caso di fronte a un fenomeno che "per profondità, durata e universalità è paragonabile soltanto alla natura stessa". Chi veramente volesse far conoscere le mitologie, non dovrebbe dapprima appellarsi a considerazioni e a giudizi teorici (nemmeno a quelli dello Schelling, di cui sono le citate parole d'encomio sulla mitologia). Neanche delle fonti si dovrebbe parlare molto. Bisognerebbe prendere e bere le pure acque della sorgente perché questa ci compenetrasse e potenziasse le nostre latenti velleità mitologiche. Eppure, anche qui c'è ancora molto che separa la bocca dall'orlo del calice. L'antica mitologia ci è diventata talmente estranea che noi, prima di gustarla, vogliamo fermarci a riflettere [...]. Noi abbiamo perduto l'accesso immediato alle grandi realtà del mondo spirituale – e a questo appartiene tutto ciò che vi è di autenticamente mitologico –, l'abbiamo perduto anche a causa del nostro spirito scientifico [...]. Noi ci dobbiamo domandare se l'immediatezza dell'esperienza e del piacere di fronte alla mitologia ci è ancora in generale possibile. Ad ogni modo noi non possiamo più fare a meno di quell'essere immuni dalla menzogna che ci proviene dal vero spirito scientifico. Ciò che esigiamo ancora, oltre a questa libertà, – ciò che, per dirla con più esattezza, noi esigiamo di *riavere* dalla scienza –, è appunto l'immediatezza di fronte al materiale della scienza. Quella stessa scienza deve aprirci la strada verso la mitologia, che prima con le sue interpretazioni e poi con le sue spiegazioni ce l'ha ostruita. E "scienza" va intesa sempre nel suo senso più ampio: nel nostro caso si tratta sia dello studio storico che dello studio psicologico, sia di quello storico-culturale che di quello storico-naturale dei miti» (C.G. Jung e K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, Torino 1972, pp. 13-14 *passim*).

E così siamo tornati all'inizio, alla citazione di Nietzsche e ai relativi problemi.