

Le opere scientifiche di Goethe (29)

Abbiamo concluso il nostro ultimo incontro ricordando che Goethe distingue, nell'ambito dell'indagine scientifico-naturale, il metodo dell'empirismo comune, il metodo del razionalismo e il metodo dell'empirismo razionale, ponendoli rispettivamente in rapporto con il fenomeno "empirico", con il fenomeno "scientifico" e con il fenomeno "puro".

Abbiamo poi parlato dei primi due, ripromettendoci di affrontare stasera il terzo. Riprendiamo perciò la nostra lettura un paio di righe prima del punto in cui l'avevamo interrotta.

Al superamento dell'empirismo comune e del razionalismo, scrive Steiner, "conduce l'*empirismo razionale* che si occupa del *fenomeno puro*, il quale è identico all'obiettiva legge di natura. L'*empiria comune*, l'esperienza immediata, ci offre solo *oggetti isolati*, un aggregato di fenomeni singoli, sconnessi, e non ce li mostra come un'ultima conclusione dello studio scientifico, ma come *prima* esperienza. Invece il nostro bisogno scientifico cerca solo fatti concatenati, comprende il singolo soltanto come anello d'un tutto connesso. Così i fatti della natura e il bisogno di comprensione divergono apparentemente. Nello spirito non vi è che connessione, nella natura non vi è che separazione; lo spirito tende alla *specie*, la natura crea solo individui" (p. 133).

Come vedete, lo spirito tende a connettere quanto è separato non solo nella natura, ma anche nell'anima. Che cos'è infatti l'empirismo razionale di Goethe, se non appunto una sintesi degli opposti caratteri dell'empirismo comune e del razionalismo?

Teniamo presente, tuttavia, che una vera sintesi (una *coniunctio oppositorum*) la si ottiene, non in virtù di un "compromesso" tra gli opposti, bensì in virtù di una *terza e superiore* realtà che sia in grado di armonizzarne e soddisfarne le contrastanti esigenze.

Dice Steiner che "lo spirito tende alla *specie*", mentre "la natura crea solo individui". Riguardo a quanto crea la natura, converrà però parlare di "singolarità", e non di "individualità". Una cosa, infatti, è l'*individualità* spirituale, altra la *soggettività* animica o psichica, e altra ancora la *singolarità* fisica o corporea.

Steiner stesso afferma, del resto, che quanto "costituisce la singolarità di un oggetto, non si può *comprendere*, ma solo *percepire*" (p. 108).

Dice sempre Steiner che "nello spirito non vi è che connessione": ovverosia, che lo spirito è l'unità, l'insieme o il tutto.

Qual è allora il problema? Che l'uomo, per poter conoscere l'unità dello spirito o del mondo, deve prima frantumarla. Pensate, ad esempio, a un bambino che smonti e rimonti un giocattolo. Il giocattolo, una volta rimontato, è lo stesso, il bambino no: prima infatti ignorava come fosse fatto il giocattolo, ora invece lo sa. La sua coscienza si è dunque modificata e arricchita.

Ebbene, noi facciamo, col mondo, qualcosa di analogo: prima, percependo (sensibilmente), lo "smontiamo" e poi, pensando, lo "rimontiamo", così da restituirlo, alla fine, all'unità originaria. L'unità *ri-creata* è però diversa da quella *creata*, in quanto è un'unità cosciente o spirituale, e non più incosciente o naturale. Osserva appunto Hegel: "Il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine, e che solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale" (*Fenomenologia dello spirito* – La Nuova Italia, Scandicci (Fi) 1996, p. 11).

Fatto si è che i minerali, i vegetali e gli animali sono tutti *nel* tutto, mentre l'uomo è in parte *fuori* del tutto (con la testa) e in parte *nel* tutto (con il restante organismo): ed è per questo che può, a differenza di tutti gli altri esseri della natura, osservare e conoscere il tutto. Ma un tutto di cui può cominciare a conoscere solo la parte, in quanto appunto lo osserva e conosce con una *parte* di sé, e non con tutto se stesso.

Continua Steiner: "La soluzione di tale contraddizione risulta dalla considerazione che, da un lato, la forza collegatrice dello spirito è priva di contenuto (in quanto "forma vuota" - *nda*), dunque

incapace, per conto suo, di conoscere alcunché di positivo, mentre, d'altro canto, la separazione degli oggetti di natura non è fondata nella loro essenza stessa, ma nella loro apparenza spaziale, sì che, appunto penetrando nell'essenza del singolo fenomeno particolare (nella "forza cieca" - *nda*), esso stesso ci conduce alla specie" (p. 133).

Di quale "contraddizione" si parla? Di quella tra lo spirito che tende all'universalità (alla specie) e la natura che tende alla singolarità.

Conoscete la storia – riferita da Hegel - di quel tizio che voleva mangiare solo "frutta", e che morì di fame perché, invece di servirgli "frutta", gli servivano sempre mele, pere, banane, pesche, albicocche, ecc.?

Perché costui morì dunque di fame? Perché si può mangiare il singolare, ma non l'universale o, per meglio dire, si può mangiare l'universale *solo attraverso* il singolare. Infatti, "la separazione degli oggetti di natura non è fondata – come dice Steiner - nella loro essenza stessa, ma nella loro apparenza spaziale, sì che, appunto penetrando nell'essenza del singolo fenomeno particolare (della singola mela, pera, banana, ecc. - *nda*), esso stesso ci conduce alla specie (alla frutta - *nda*)".

Ricordate, a questo proposito, quanto dice sempre Steiner ne *La filosofia della libertà*? Ch'è ben curioso che il realista ingenuo ritenga reali i singoli tulipani, ma non la specie "tulipano", dal momento che ciò che ritiene reale si mostra caduco, mentre ciò che ritiene irreali si mostra duraturo. Ma per quale ragione la pensa così? Perché non ha coscienza del fatto che senza la realtà del concetto, cioè a dire dell'universale, non potrebbe nemmeno determinare quella del singolo tulipano: ossia giudicare - come abbiamo visto - che $A \text{ è } A$.

Fatto sta che quel che vale per il nesso tra i singoli fenomeni, vale anche, a un previo livello, per il nesso tra i singoli stimoli sensoriali o i singoli impulsi nervosi in cui si articola e suddivide, *in noi*, il singolo fenomeno (il percelto).

Prosegue Steiner: "Un altro campo di indagini è quello in cui il particolare non ci appare come la conseguenza d'un altro particolare che gli sta accanto (...) Qui una serie di elementi sensibili ci appare quale espressione immediata di un principio unitario al quale noi dobbiamo arrivare se vogliamo comprendere il fenomeno singolo. In questo campo noi non possiamo spiegare il fenomeno in base ad effetti provenienti dall'esterno, ma dobbiamo derivarlo da dentro. Quel che prima era determinante, ora è soltanto occasionale (...) Quando conosco l'influsso esterno, non ho ancora la spiegazione del perché il fenomeno si svolga precisamente in questo modo piuttosto che in un altro. Io devo derivare il fenomeno dal principio centrale di quell'oggetto su cui ha agito l'influsso esteriore. Non posso dire: Questo influsso esteriore ha questo effetto; ma soltanto: *A questo* determinato influsso esterno il principio d'azione interiore risponde in *questa* determinata maniera. Quel che avviene è la conseguenza di un complesso di leggi *interiore*" (p. 134).

Dati i fenomeni *A*, *B* e *C*, potremmo dunque scoprire, in campo inorganico, che *A* è causa di *B* e che *B* è effetto di *A*, ma anche causa di *C*: potremmo scoprire, cioè, una serie o una catena di cause ed effetti.

In campo organico, potremmo invece scoprire che *A*, *B* e *C* sono tutti effetti, o "espressione immediata", del "principio unitario", "centrale" e "interiore" *D*; non solo, ma potremmo anche scoprire che, data l'*azione* dello stimolo (esterno) *Z* sui "principi" o "complessi di leggi interiori" *D*, *E* ed *F*, la natura delle *reazioni* suscitate dipenderà più dalla natura di *D*, *E* ed *F*, che non da quella di *Z*.

Scrivo appunto Steiner: "Devo dunque conoscere questo complesso interiore di leggi, devo investigare ciò che si configura dall'interno all'esterno. Tale principio auto-configuratore, che in questo campo sta alla base di ogni fenomeno e che devo cercare in ogni cosa, è il *tipo*. Siamo qui nel campo della natura organica. Quel che nella natura inorganica è il fenomeno primordiale (il fenomeno puro - *nda*), nell'organica è il *tipo*" (p. 134).

In campo inorganico, la scienza è chiamata dunque a distinguere, per così dire, “il grano dal loglio”: cioè a dire, quanto è essenziale e necessario da quanto è marginale o accidentale; in campo organico, è chiamata invece a spostare il suo sguardo *dall'esterno all'interno*. Nel primo, può infatti scoprire l'essenziale (il fenomeno puro) osservando il fenomeno dall'esterno, mentre, nel secondo, può scoprire l'essenziale (il tipo) soltanto osservando il fenomeno dall'interno.

Aggiunge Steiner: “Il tipo è un'immagine generale dell'organismo, l'idea di esso; l'animalità nell'animale” (p. 134).

Che cos'è, infatti, a fare di un organismo un “organismo” (vegetale o animale)? Appunto – come ormai sappiamo – il tipo: ovverosia, l'idea, l'essenza, l'entelechia o l'insieme.

A questo punto, faremo però un passo avanti, perché Steiner, dopo averci parlato della scienza della natura inorganica e di quella della natura organica, accenna, concludendo questo paragrafo, alle scienze etiche e storiche, che riguardano direttamente l'uomo (e che saranno il tema del successivo paragrafo).

Scrivo infatti: “Abbiamo dovuto ripresentare qui per necessità di connessione i punti principali di quanto avevamo già esposto in una sezione precedente intorno al “tipo”. Nelle scienze etiche e storiche, poi, abbiamo a che fare con l'idea nel senso più ristretto. L'etica e la storia sono scienze dell'ideale: le loro realtà sono idee” (pp. 134-135).

Come vedete, più si risalgono i regni della natura, più l'idea tende a presentarsi per quella che è: nel regno minerale (nei cristalli) si manifesta infatti come impronta duratura o come forza strutturante esterna; nei vegetali, come forma mutevole o come forza plasmatrice interna; negli animali, come modello di comportamento; e negli esseri umani finalmente come idea: come quell'idea del cui mondo – stando a quanto si legge nelle ultime righe de *La filosofia della libertà* – l'uomo dovrebbe “impadronirsi”, per “adoperarlo per i propri fini umani, i quali vanno al di là di quelli puramente scientifici”.

Afferma infatti Steiner: “Dobbiamo poterci mettere di fronte all'idea in modo vivente; altrimenti si diventa schiavi di essa” (*La filosofia della libertà* – Antroposofica, Milano 1966, p. 230).

I vegetali e gli animali non possono infatti mettersi “di fronte all'idea vivente”, poiché sono “idee viventi”; l'uomo invece lo può, in quanto è un “Io”, che finora si è però messo (quale ego) di fronte all'idea riflessa, e non a quella vivente.

Non dovrebbe essere dunque l'idea a dominare l'uomo, bensì *l'uomo (quale Io) a dominare l'idea*, e a rendersi per ciò stesso libero.

Spiega al riguardo Scaligero: “Nella costituzione dell'uomo sono praticamente riconoscibili: il regno minerale, che forma il suo corpo “fisico” visibile, induisticamente detto *sthula sharira*; la forza strutturante del regno vegetale, che forma il suo corpo vitale, o “eterico”, *linga sharira*; la vita animica del regno animale, che opera in lui come corpo senziente, o “corpo astrale”, *kama rupa*, mediante il quale l'uomo ha una relazione sensoria e sensuale con la vita fisica, non dissimile a quella animale. A tale triplice costituzione, di cui è riconoscibile l'identità strutturale con il triplice dominio della natura, nell'uomo si aggiunge un Principio che non s'incontra negli altri regni della natura, perché li domina da un grado più elevato: il Principio della coscienza individuale, *atma*, o “Io”, essenzialmente soprasensibile, che impronta la correlazione dei tre sistemi, sino al suo apparire corporeo: diversificando appunto il regno umano dagli altri regni” (*Manuale pratico della meditazione* – Tilopa, Roma 1984, p. 13).

E' doveroso peraltro sottolineare che la comprensione del rapporto tra l'Io e l'idea è – per chi studia seriamente la scienza dello spirito – della massima importanza. L'idea che si ribella alla volontà dell'Io, perché vorrebbe usurparne il ruolo e dominarlo, caratterizza infatti l'anima luciferica,

mentre l'idea che fa amorevolmente la volontà dell'Io, perché si sa e si sente sua "*ancilla*", caratterizza l'anima sofianica.

Ma torniamo a noi.

Scrivi Steiner: "Tocca alle singole scienze elaborare il dato fino al punto di raggiungere il fenomeno primordiale, il tipo o le idee direttive nella storia. "Se il fisico (osserva appunto Goethe – *nda*) può arrivare alla conoscenza di ciò che abbiamo chiamato un fenomeno primordiale, egli è in salvo, e con lui lo è il filosofo. Il primo lo è perché è convinto di aver raggiunto il limite della sua scienza, il culmine empirico donde è in grado di abbracciare con lo sguardo, a ritroso, l'esperienza in tutti i suoi gradini, e, dinanzi a sé, di gettare lo sguardo, se pure non vi entra, nel regno della teoria. E lo è pure il filosofo, in quanto accoglie dalle mani del fisico un *quid* ultimo che per lui diventa primo". (Cfr. la *Teoria dei colori*). Qui infatti comincia il lavoro del filosofo. Egli prende i fenomeni primordiali e li pone nella connessione ideale soddisfacente. Qui vediamo con che cosa si può, secondo la concezione goethiana, sostituire la metafisica: con una osservazione, combinazione e derivazione conformi all'idea dei fenomeni-tipo" (p. 135).

In breve, la scienza risale *dalle cose alle idee*, mentre la "filosofia" (così dice Goethe) dovrebbe risalire *dalle idee all'idea, e dall'idea all'Io*.

Dato ch'è molto breve, e che abbiamo ancora un po' di tempo, direi di esaminare anche il quarto paragrafo, intitolato: *Dei limiti della conoscenza e della formazione di ipotesi*.

Scrivi Steiner: "Si parla molto, oggidì, dei limiti del nostro conoscere. La nostra facoltà di spiegare l'esistente arriverebbe soltanto fino a un certo punto, e a quel punto ci si dovrebbe arrestare"; se tuttavia "consideriamo che l'oggetto, rispetto al quale sorge in noi un bisogno di spiegazione, deve essere dato, è ovvio che il dato stesso non possa imporci un limite (...) Quel che non appare nell'orizzonte del dato, non ha bisogno di spiegazione. Il limite può dunque sorgere solo per il fatto che, di fronte a un oggetto reale dato, ci manchino i mezzi per spiegarlo. Ora il nostro bisogno di spiegazione proviene appunto dal fatto che quel che noi vogliamo predicare del dato, per cui mezzo vogliamo spiegarlo, si introduce nell'orizzonte del nostro pensiero. Lungi dall'esserci sconosciuta, è proprio l'essenza esplicatrice d'una cosa quella che, sorgendo nello spirito, rende necessaria la spiegazione. Sia ciò che deve essere spiegato, sia ciò che ha da darne la spiegazione, sono presenti. Si tratta solo di congiungere i due. Lo spiegare non è la ricerca di un *quid* ignoto, ma una delucidazione sul reciproco rapporto di due elementi noti" (p. 136).

Per comprendere questo passo, converrà ritornare al sillogismo che abbiamo a suo tempo illustrato (nel corso del 26° incontro - *nda*). Ricordate? Se " $X \text{ è } A$ ", e se " $A \text{ è } X$ ", allora " $A \text{ è } A$ ".

"Il nostro bisogno di spiegazione – dice Steiner - proviene appunto dal fatto che quel che noi vogliamo predicare del dato, per cui mezzo vogliamo spiegarlo, si introduce nell'orizzonte del nostro pensiero": osservando il primo giudizio del nostro sillogismo, ci accorgiamo infatti che "quel che noi vogliamo predicare del dato" (del percelto X), e per mezzo del quale vogliamo spiegarlo, "si introduce nell'orizzonte del nostro pensiero" quale A (quale concetto).

Tuttavia A , in quanto sorto dallo spirito quale concetto vivente (quale "essenza esplicatrice") di X , è, sì, "presente", ma non pienamente "delucidato" nel suo rapporto con X . Come abbiamo visto allora, per poter "delucidare" tale "reciproco rapporto" è infatti necessario, passando attraverso il termine medio (" $A \text{ è } X$ ") giungere alla conclusione " $A \text{ è } A$ ": è necessario cioè giungere al cosciente concetto riflesso o, più precisamente, alla rappresentazione.

Lo spiegare non consiste dunque nella "ricerca di un *quid* ignoto", bensì nel prendere coscienza di ciò ch'è già presente (A) e chiede di venire alla luce, passando dall'incoscienza alla coscienza (rappresentativa).

Basterebbe osservare del resto i bambini allorché raggiungono la famosa età delle domande, in cui cominciano a chiedere: “Che cos’è questo?”; “Che cos’è quello?”.

Perché – chiediamoci - delle stesse cose, che prima si accontentavano di mettere in bocca, di buttare per terra o tirare per aria, vogliono adesso una spiegazione? E’ semplice: perché i concetti, che vivono inconsciamente in loro, cominciano adesso a premere per poter ricevere almeno un nome.

Scriva Steiner: “Non dovremmo mai voler spiegare un dato mediante qualcosa di cui non abbiamo nozione. In sede di principio, dunque, non si può in alcun modo parlare di limiti delle possibilità di spiegazione (delle cose)” (p. 136).

Fatto si è che *le cose sono già la spiegazione delle cose*. Dice appunto Goethe: “L’ideale sarebbe capire che ogni elemento reale è già teoria (...) Soprattutto non si cerchi nulla dietro ai fenomeni: essi stessi sono la teoria” (*Massime e riflessioni* – TEA, Roma 1988, p. 137).

Non si tratta perciò di *inventare una spiegazione*, bensì di *scoprire la spiegazione*. E non è che scoprirla sia più facile che inventarla: anzi, è molto più difficile. La conoscenza non ha infatti dei limiti assoluti, ma può averne di relativi (biografici, storici, culturali), e può venire facilmente ostacolata da tutta una serie di difficoltà di ordine interiore o esteriore. E’ lecito dunque parlare di limiti *di fatto*, ma non di limiti *di diritto* o “di principio”.

Scriva Steiner: “Con ciò è connessa la teoria dell’ipotesi. Un’ipotesi è una supposizione che noi facciamo, e della cui verità non possiamo persuaderci direttamente, ma solo attraverso i suoi effetti”; essa, tuttavia, “può bensì presupporre un non percepito, ma deve sempre presupporre un percepibile. Così ogni ipotesi si trova nel caso che il suo contenuto possa essere direttamente confermato da un’esperienza futura. Sono giustificate soltanto quelle ipotesi che possano cessare d’essere tali; non sono valide quelle sopra principi centrali della scienza” (p. 137).

Consideriamo, ad esempio, quell’energia che Freud (in chiave “psicosessuale”) e Jung (in chiave “psichica”) chiamano “*libido*”. Una cosa è ipotizzare l’esistenza di una energia non-percepita, ma percepibile, altra è ipotizzare – come fanno Freud e Jung – una energia non-percepita e *non-percepibile*.

Che sia dia un non-percepito fa parte, per così dire, del gioco. Che senso avrebbe infatti una ricerca se non vi fosse nulla da trovare? Ma che senso ha pure stabilire, sin dal principio, che ciò che si ricerca è introvabile, e che ci si deve pertanto limitare a registrarne e valutarne soltanto gli effetti? Fatto sta che ogni vera ricerca dovrebbe andare dal “non-percepito-percepibile” al “percepibile-percepito”.

Vedete, anche la scienza dello spirito, parlando del pensiero immaginativo, del pensiero ispirativo, di quello intuitivo, o dell’Io spirituale, ci parla di realtà normalmente non-percepite: non-percepite, sì, ma percepibili, tanto è vero che si presenta e propone come una scienza (teorico-pratica) intesa a realizzare proprio un siffatto obiettivo.

Ove ci parlasse delle stesse realtà, dichiarandole non-percepite e impercepibili, non sarebbe più infatti una “scienza”, bensì una “metafisica” elaborata, sì, dal pensiero, ma sorretta dalla fede e dal sentimento.

L.R.

Roma, 10 aprile 2001