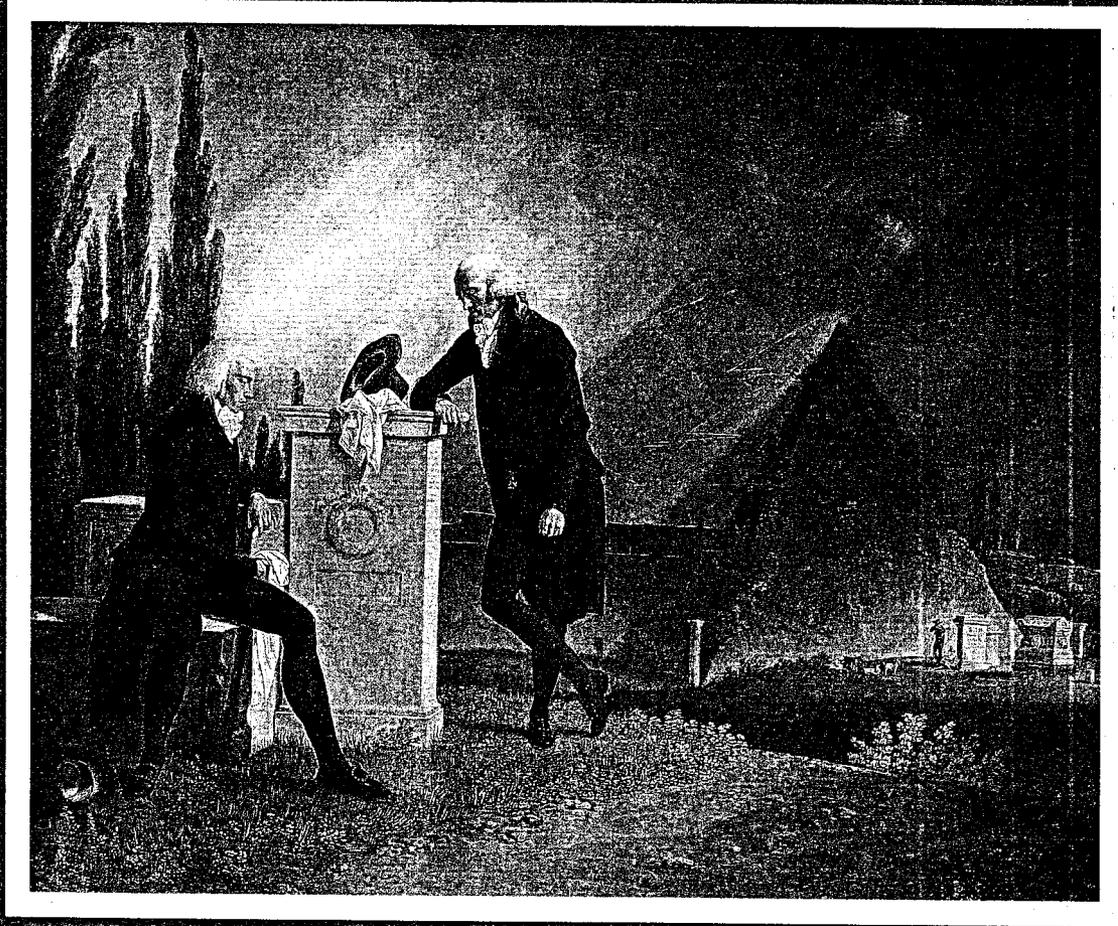


Romanticismo



Il nuovo sentimento della natura

Electa

R o m a n t i c i s m o

Il nuovo sentimento della natura

In copertina

Jacques Sablet, *Elegia romana (Doppio ritratto
nel cimitero protestante di Roma)*, 1791 (cat. n. 114).

Comitato Scientifico del MART

Felix Baumann

Gabriella Belli

Jean Clair

Mercedes Garberi

Franco Rella

Dieter Ronte

Pierangelo Schiera

*Consiglio di Amministrazione
del MART*

Tarcisio Andreolli

presidente

Giuliano Baroni

vicepresidente

Giuseppe Bernardi

Silvio Cattani

Gianni Faustini

Diego Mazzonelli

Umberto Savoia

Mario Tranquillini

Revisori dei conti

Claudio Chiasera

Franco Grasselli

Luigi Matassoni

Fotocomposizione dei testi
e riproduzione delle immagini
Bassoli Olivieri Prestampa, Milano

© 1993 by Electa, Milano
Elemond Editori Associati
by Museo d'Arte Moderna
e Contemporanea di Trento e Rovereto
Tutti i diritti riservati

La mostra
"Romanticismo.
Il Nuovo Sentimento della Natura"
è posta sotto l'Alto Patronato
di Oscar Luigi Scalfaro
Presidente della Repubblica Italiana

**Romanticismo.
Il nuovo sentimento della natura**

Trento, Palazzo delle Albere
15 maggio-29 agosto 1993

Provincia Autonoma di Trento
Museo d'Arte Moderna
e Contemporanea di Trento
e Rovereto
Comune di Trento
Comune di Rovereto

Progetto della mostra
Giuliano Briganti,
con la collaborazione
di Gabriella Belli e di Franco Rella

Mostra e catalogo a cura di
Gabriella Belli
Anna Ottani Cavina
Franco Rella
Pierre Rosenberg
Pierangelo Schiera

Romanticismo inglese a cura di
David Brown

Romanticismo tedesco a cura di
Hans Albers Peters
Martina Sitt

Romanticismo francese a cura di
Vincent Pomarède

Romanticismo spagnolo a cura di
Enrique Arias Anglés

Romanticismo italiano a cura di
Gianna Piantoni

Romanticismi europei a cura di
John Gage

*Contributi critici a L'Europa
del Romanticismo (Sezione II)*
Enrique Arias Anglés
Rafael Argullol
Remo Bodei
Giancarlo Benelli
Enzo Cocco
Ugo Duse
Carla De Pascale
Giorgio Franck
Sergio Givone
Concetto Nicosia
Antonio Prete
Pierangelo Schiera
Massimo Venturi Ferriolo

Direzione della mostra
Gabriella Belli

Coordinamento e relazioni estere
Sandra Chighizola

Segreteria della mostra
Silvana Vivori Agostini, *coordinamento*
Lia Gardumi, Cristina Andreatta,
Monica Chemelli, Fernanda Daldoss,
Sabrina Moscher, Nella Sevegnani,
Goretta Turrini

Organizzazione tecnica
Milena Tappainer
Sandro Zampiero

Organizzazione amministrativa
Alessandro Berloffia
Rita Pasqualini
Daniela Pedrolli

Ricerche storiche
Nicoletta Boschiero
Paola Pettenella

Archivio
Attilio Begher
Carlo Prosser

Attività didattica
Maria Teresa De Carli

Ufficio Stampa
Renzo Dall'Ara, CLP
Sandra Chighizola, MART
Valeria Regazzoni, Electa

Immagine e comunicazione
CLP, Relazioni pubbliche, Milano

Progetto espositivo
Michelangelo Lupo e Massimo
Deutsch architetti associati

Esecuzione dell'allestimento

Maurizio Baldo, Luigi Celeghin,
Giampiero Coatti, Mario Divina,
Aldo Endrighi, Sabina Ferrario,
Mario Paissan, Maurizio Sforzellini
e inoltre:

Lina Bertelli, Rita Bova, Tiziana
Caronello, Albina Maria Cestari,
Delia Chillon, Wanda Compat,
Silvana De Chiusole, Teresa
Galvagni, Liliana Gasperotti,
Annamaria Gelmi, Carmen Gobbi,
Raffaella Leoni, Ada Manfrini,
Fernanda Meneghini, Vittoria
Pezzotta, Anita Pinter, Fernanda
Sartori, Franca Zeni.

Trasporti

Graziano Bizzotti - MART
Piccin Trasporti d'Arte s.r.l.

Assicurazione

Uno M & B Rischi Speciali s.r.l.
(Broker di Lloyd's di Londra)

Operazioni doganali

Circoscrizione doganale di Trento:
Dott. Gaetano la Rosa
Errek s.a.s. di Carlo Curzel e C.

*La mostra è stata realizzata grazie alla
generosa collaborazione del
Kunstmuseum Düsseldorf im
Ehrenhof, del Musée du Louvre di
Parigi, della Tate Gallery di Londra,
che hanno contribuito in maniera
determinante e con prestiti significativi
alla buona riuscita dell'iniziativa;
fondamentale contributo è stato offerto
anche da:*

Musée Granet, Aix-en-Provence
Musée de Picardie, Amies
Musée Calvet, Avignon
Museu D'Art de Catalunya,
Barcelona
Musée Départemental de L'Oise,
Beauvais
Bergen Billedgalerie Rasmus Meyers
Samlinger, Bergen
Musée Municipal de Bernay
The Barber Institute of Fine Arts,
Birmingham
Museum and Art Gallery,
Birmingham
Musée des Beaux-Arts, Bordeaux
Cartwright Hall, Bradford
Musée Municipal des Beaux-Arts,
Brest
Bristol Museum and Art Gallery,
Bristol
Musées Royaux des Beaux-Arts de
Belgique, Bruxelles
Musée des Beaux-Arts, Caen
Musée de Chaumont Haute-Marne,
Chaumont
Niederlausitzer Landesmuseum,
Cottbus
The Fitzwilliam Museum, Cambridge
Museum and Art Gallery, Derby
Musée de La Chartreuse, Douai
Hamburger Kunsthalle, Hamburg
Niedersächsisches Landesmuseum,
Hannover
Kurpfälzisches Museum, Heidelberg
Thorvaldsens Museum, København
Statens Museum for Kunst,

København

Tiroler Landesmuseum
Ferdinandeam, Innsbruck
Musée des Beaux-Arts André
Malraux, Le Havre
Victoria and Albert Museum,
London
Royal Academy of Arts, London
The British Museum, London
Museo Romantico, Madrid
Museo Lazaro Galdiano, Madrid
Museo del Prado, Madrid
Patrimonio Nacional, Madrid
Städtische Kunsthalle, Mannheim
Musée des Beaux-Arts, Marseille
Civiche Raccolte d'Arte, Milano
Musée Fabre, Montpellier
Museo Puškin, Mosca
Banco di Napoli, Napoli
Museo e Gallerie Nazionali
di Capodimonte, Napoli
The Brooklyn Museum, New York
Ashmolean Museum, Oxford
Nasjonalgalleriet, Oslo
Musée des Beaux-Arts, Pau
Musée Carnavalet, Paris
Musée du Louvre, Paris
Musée de La Marine, Paris
Ecole Nationale Supérieure
des Beaux-Arts, Paris
Musée D'Orsay, Paris
Soprintendenza Beni
Storico-Artistici, Parma
Comune di Pavia, Pavia
Museo Civico, Pavia
Musée Joseph Déchelette, Roanne
Galleria Nazionale D'Arte Moderna,
Roma
Museo di Stato Ermitage,
San Pietroburgo
Museo Municipal de San Telmo,
San Sebastian
Musée des Beaux-Arts, Strasbourg
Museo Correale, Sorrento
Nationalmuseum, Stoccolma
Soprintendenza Beni Ambientali
e Architettonici, Torino

Galleria Civica d'Arte Moderna,
Torino
Libreria Antiquaria Pregliasco
Arturo, Torino
Musée des Beaux-Arts, Troyes
Kunstsammlungen zu Weimar
Graphische Sammlung Albertina,
Wien
Österreichische Galerie
im Belvedere, Wien
Milwaukee Art Museum,
Milwaukee-Wisconsin
Kunsthhaus Zürich, Zürich

*Un ringraziamento particolare va rivolto
ai Presidenti, Direttori di Enti,
Soprintendenze, Istituti Museali, studiosi
per il sostegno offerto al progetto:*

Gert Amman, Robert Anderson,
Irina Antonova, Felix Baumann,
Knut Berg, Maria Theresa Berthet
Monet, Bob Buck, Françoise Cachin,
Jean Clair, Marcello Dell'Utri,
Massimo Di Carlo, Maria Teresa
Fiorio, Gerbert Frödl, Mercedes
Garberi, Elisabeth Esteve-Coll, Lucia
Fornari Schianchi, Luisa Laureati
Briganti, Rosanna Maggia Serra, Stig
Miss, Augusta Monferrini, Maria
Serena Mormone, Konrad
Oberhuber, Hans Albert Peters,
Pietro Pietrarola, Fabrizio Pietropoli,
Michail Piotrovsky, Arturo
Pregliasco, Dieter Ronte, Pierre
Rosenberg, Franco Rossi, Nicholas
Serota, Nicola Spinosa, Romy Störer,
Bernard Terlay, Keith Wharm,
Christopher White, Susanna Zatti

*e ai dirigenti, funzionari, collaboratori
e amici del Museo che hanno agevolato
con il loro contributo professionale
l'organizzazione della mostra:*

Franco Ambrosio, Giorgio Andreotti,
Maria Luisa Arrigoni, Jörn Bahns,
Loredana Barbone, Claudio Bertani,
Sergio Borghi, Fiona J.M. Brown,
Michele Buzzi, Rubina Cariello,

Anna Maria Cerrato, Françoise
Cohen, Denis Coutagne, Luca Dal
Bosco, Giorgia Dalla Pietà, Irina
Danilova, Stefania Di Gioia, Terry
Edelstein, Manfred Fath, Marie-
Pierre Foissy, Marcello Francone,
Natividad Galindo, Renate Gehl,
Sabine Grabner, Michel Hilaire,
Thomas Hirte, Christine Hobber,
Assia Kantor, Galina Kislich,
Christen Klemm, Bjarne Jornas,
Lyonel Lambourne, René Le Bihan,
Marina Maiaskaya, Maria Elena
Majone, Pasquale Bruno Malara,
Warly Mantegazza, Freda Matassa,
Rodolfo Menna, Sandra Merz,
Costantino Messina, Kaspar Monrad,
Paul Nicholls, Cesare Pameggiani,
Maria de Peverelli, Tullio Reina,
Donata Samadelli, Elisabeth Seipp,
Eckard Scharr, Janet Skidmore,
Tone Skedsmo, Carla Enrica
Spantigati, Sheena Stoddard,
Alessandro Vaciago, Helen
Valentine, Fernando Ventriglia,
Micaela Vettori, Livie Videau,
George Vilinbahov, Erio Volpi,
Catherine Whistler

Inoltre si ringraziano:

APT - Trento, APT del Trentino,
AGORART-Milano, Associazione
Albergatori - Trento, Consorzio
Trento Iniziative, Unione Turismo
e Commercio-Trento

*Hanno realizzato la traduzione
dei testi:*

Fabio Ciofi degli Atti (russo)
Chiara Comelli (tedesco)
Maria Pia Demartin (tedesco)
Magda De Vincentis (inglese)
Paola Guardini (inglese)
Chiara Pedrotti (tedesco)
Marisa Ronc (francese)
Cristine Stolcis (tedesco)
PR Translation TN

Hanno collaborato

Vallis Agri



Fondazione

CASSA di RISPARMIO di TRENTO e ROVERETO



FONDAZIONE
LUIGI BERLUSCONI

Sommario

- 13 A Giuliano Briganti (1918-1992)
Pierre Rosenberg
- 17 Romanticismo: itinerario della mostra
Gabriella Belli
- Un pensiero epocale**
- 25 Il senso della natura, il senso del mondo
Franco Rella
- 45 Paesaggio come stato d'animo. Pittura europea fra Sette e Ottocento
Anna Ottani Cavina
- L'itinerario**
- 59 Visioni della natura nel Romanticismo europeo
John Gage
- Romanticismo inglese**
- 71 Dipinti, disegni e stampe inglesi
David Brown
- 78 Le opere
- Romanticismo tedesco e nordico**
- 115 L'incontro con la natura come sfida artistica
Martina Sitt
- 124 Le opere
- Romanticismo francese**
- 181 Il paesaggio romantico francese: metamorfosi del Classicismo e del Realismo attraverso la passione della natura
Vincent Pomarède
- 198 Le opere
- Romanticismo spagnolo**
- 257 La pittura romantica paesaggistica spagnola
Enrique Arias Anglés
- 268 Le opere
- Romanticismo italiano**
- 277 "Vero" e "sentimento del vero" nella pittura di paesaggio in Italia nella prima metà dell'Ottocento: una traccia
Gianna Piantoni
- 284 Le opere
- L'Europa del Romanticismo**
- 311 Premessa
Gabriella Belli
- 313 Rappresentazione della fine e fine della rappresentazione
Sergio Givone
- 322 La Gnosi romantica
Gian Carlo Benelli
- 338 La melancolia come fattore originario del Romanticismo: appunti sul caso tedesco
Pierangelo Schiera
- 351 Il viandante tragico e il pellegrino della notte. Due figure del Romantico
Enzo Cocco
- 364 Il giardino romantico: da metafora della natura a figura del naturale
Massimo Venturi Ferriolo
- 374 Il Romanticismo e il pensiero politico dell'età della Restaurazione
Carla De Pascale
- 381 Il sentimento della natura nella musica romantica
Ugo Duse
- 391 Dietro il paesaggio. Sull'"altra vista" in Leopardi e Baudelaire
Antonio Prete
- 403 "Stanze d'eterno lutto": Baudelaire e la "prigione romantica"
Giorgio Franck
- 417 Goya nel suo inferno
Rafael Argullol
- 425 Dipinti della mente. Il paesaggismo lirico nel Romanticismo inglese
Concetto Nicosia
- 434 Il percepito e l'immaginato: Leopardi tra Romantici e Neoclassici
Remo Bodei
- Apparati**
- 449 Biografie degli artisti
- 467 Esposizioni
- 474 Bibliografia

¹ “Gnostico” è attribuito equivoco, potendo derivare tanto da “Gnosi” quanto da “Gnosticismo”. Gnosi è termine generale che indica una conoscenza dei segreti divini raggiunta per illuminazione e riservata ai soli iniziati; essa rappresenta un atteggiamento diffuso in tutte le latitudini, epoche, religioni e culture; come tale non ha una storia. L’Occidente ha una propria specifica Gnosi appartenente al mondo ellenistico, giudaico e cristiano, della quale si può tracciare quindi, con molti dubbi, una storia. Il Romanticismo potrebbe rappresentare un’emergenza di essa. La Gnosi dell’Occidente ha premesse tanto nell’Orfismo quanto nell’eterodossia ebraica, ma si conforma con esattezza agli albori del Cristianesimo, con lo Gnosticismo del II-III secolo. Da allora alcuni degli elementi costitutivi dello Gnosticismo (mai tutti) si ripresentano, dal Medioevo a oggi, come ulteriori tappe di questa possibile storia. Cfr. *Le origini dello Gnosticismo*, Colloquio di Messina, a cura di U. Bianchi, Brill, Leiden 1967, pp. XX-XXII (*Documento finale*); R. Van der Broek, *The Present State of Gnostic Studies*, *Vigiliae Christianae*, 37, 1, 1983. Per un tentativo di storia dello Gnosticismo: G.C. Benelli, *La Gnosi, il volto oscuro della storia*, Mondadori, Milano 1991.

² In realtà il problema è stato sollevato per la letteratura romantica in generale, e per molta letteratura di questo secolo, che si presenta come erede del Romanticismo. Tuttavia chi scrive concorda con il Morin nel ritenere poco significativo un atteggiamento “gnostico” che si risolve in mero fatto letterario: tanto più se esso fa ri-

*Eadem spectamus astra, commune coelum est, idem nos mundus involvit:
quid interest qua quisque prudentia verum requirat? uno itinere non potest
perveniri ad tam grande secretum.*
(Symmachus, *Relationes*, III, 10)

La riemergenza di una visione “gnostica”¹ nell’ambito del Romanticismo – in particolare di quello tedesco² – è un dato acquisito del pensiero contemporaneo³. Come ogni opinione largamente accreditata essa ha un solido fondamento di verità, ma rischia anche di dilatarsi, per attrazione di apporti non critici, nella landa brumosa della Gnosi Universale. Ci sembra quindi opportuno delineare alcuni aspetti salienti dello Gnosticismo del II-III secolo e delle successive emergenze “gnostiche” che possono essere accostate a esso nel delineare una “storia” dello Gnosticismo in Occidente, onde esaminarne relazioni e convergenze con il Romanticismo.

Intendiamo con ciò identificare alcuni punti chiave in rapporto ai quali si dovrebbero verificare filiazioni e/o convergenze, onde stabilire in modo meno generico la componente gnostica del pensiero romantico. Gnostica, in tal senso, da “Gnosticismo” e dalle forme di Gnosi che a esso possono ricondursi; perché il dispiegarsi di mondi segreti illuminati e rivelati dall’immaginario poetico è così comunemente connesso con il fenomeno artistico degli ultimi secoli, da potersi costruire sopra una visione dell’arte come Gnosi, con ciò portando i due termini a sovrapporsi. Questo fenomeno è sì in relazione con la “Gnosi romantica”, ma è troppo generale per queste brevi note; tanto più che esso riguarda principalmente una storia – da scriversi – del ruolo attribuito all’arte nella conoscenza.

Il *Documento finale* del Colloquio di Messina indicava come caratteristica della Gnosi e dello Gnosticismo l’identità divina del conoscente (lo Gnostico) del conosciuto (la sostanza divina del suo Io trascendente) e del mezzo di conoscenza (la Gnosi come facoltà divina implicita che deve essere risvegliata e posta in atto). Si postula infatti la presenza nell’uomo di una scintilla divina – appartenente cioè alla sfera del mondo divino o plèroma – che per una serie di vicissitudini è venuta a trovarsi in esilio in questo nostro mondo, ove dev’essere risvegliata e ricondotta al pneuma originario. Sotto questo stretto profilo la Gnosi romantica potrebbe definirsi antignostica, nel senso che manca in essa il giudizio negativo sul mondo che è inteso anzi, sin dalla teosofia di Böhme, come l’immagine corporea di Dio⁴. Nella tradizione teosofica, che tramite Oetinger giunge sino a Schelling, il compimento del processo creativo è infatti costituito dalla corporeità (*Leiblichkeit*) dello Spirito.

ferimento a una generica gnosi come illuminazione o iniziazione a verità segrete, ineffabili; atteggiamento relativamente frequente nell'arte, e in particolare in quella romantica. Sotto questo profilo il riferimento al Romanticismo tedesco appare più puntuale per i suoi legami organici con una speculazione teosofica nella quale concorrono tradizioni caratterizzate da atteggiamenti propri dello Gnosticismo, e dalla quale emergono le correnti filosofiche romantiche e idealiste, donde discende la cultura del nostro secolo. Siamo cioè in presenza di un movimento che agisce fortemente nella società. Ciò non toglie che in un contesto più ampio di queste brevi note, l'analisi dovrebbe estendersi altrove, ad esempio alla Francia; ove peraltro gli antecedenti dottrinali sono pur sempre in Böhme e in Swedenborg, oltretutto nelle varie speculazioni cabbalistiche e rosicruciane, di prevalente matrice germanica risalenti allo spiritualismo riformato.

³ Occorre tuttavia menzionare le riserve di Beierwaltes circa una dipendenza quasi esclusiva del "Neoplatonismo" romantico – in particolare il pensiero di Schelling – dalla tradizione teosofica e dalle sue premesse cabbalistiche ed ermetiche. Beierwaltes tende a sottolineare viceversa i legami diretti con Plotino e Proclo: cfr. *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989, p. 243 in nota; *Platonismo e Idealismo*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 122 e ivi in nota. Ciò ha rilevanza ai nostri fini, perché il pensiero di Böhme richiama gli esiti della *qabbalah* di Luria e ha quindi accenti "gnostici"; quanto a Oetinger, non si può dimenticare il suo interesse per Hayim Vital e lo *Ets Hayim*, che ha un ruolo nello sviluppo del movimento Sabbatiano, decisamente gnostico: cfr. G. Scholem, *Sabbatai Tsevi, le Messie mystique*, Verdier, Lagrasse, 1983, *passim*. Ora, Oetinger è notoriamente importante per il pensiero di Schelling: cfr. E. Benz, *Les Sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Vrin Reprise, Paris 1987, capp. III e IV. La differenza tra Neoplatonismo e Gnosticismo è sottolineata nel *Documento finale* del citato Colloquio di Messina: nei sistemi gnostici l'emanatismo neoplatonico riceve uno sviluppo particolare che conduce a esiti anticosmici

Il giudizio sulla presenza di elementi di pensiero gnostici entro il Romanticismo non può tuttavia affidarsi a un confronto così sommario, basato su fenomeni appartenenti a epoche e culture assai lontane tra loro. La Gnosi dell'Occidente, culminata nello Gnosticismo con le sue tre matrici (ellenistica, ebraica e cristiana) ha infatti una propria storia che la porta a evolvere nel tempo verso manifestazioni differenziate, tra le quali è sovente arduo delineare il pur percettibile filo conduttore. Tra i suoi antecedenti debbono sicuramente includersi l'Orfismo, il Pitagorismo e il pensiero di Empedocle⁵. Tra le sue riapparizioni, sulle strutture delle quali influisce l'affermarsi totalizzante del monoteismo ebraico-cristiano e la presenza di aspettative millenariste da esso introdotte, si possono annoverare il Catariamo (con i suoi antecedenti Pauliciani e Bogomili nel mondo bizantino-slavo); le eresie che vanno sotto il nome generico di Libero Spirito (dagli Amalriciani agli Anabattisti di Münster); gli esiti finali della *qabbalah* ebraica con le eresie sabbatiana e franckista⁶.

Lo spiritualismo riformato, i suoi mistici e i suoi teosofi con la loro teologia negativa; il cabbalismo cristiano che ha largo sviluppo in Germania unitamente ai circoli ermetici e rosicruciani che si succedono nel XVII e nel XVIII secolo, hanno forti legami con le riapparizioni gnostiche sopra citate; né si può sottovalutare quanto di "gnostico" abbiano contribuito a veicolare nel pensiero romantico. Il rivolgersi del Romanticismo a Oriente, alle speculazioni iraniche e alle *Upanishad*⁷ indica una chiara convergenza con un pensiero che viene sempre invocato come proto-gnostico⁸.

Posto dunque che esistono fondate ragioni per esaminare i rapporti tra il pensiero gnostico e quello romantico, sembra opportuno enucleare, con le cautele richieste da un tal genere di confronti, i lineamenti ricorrenti che si inseguono lungo il percorso intricato e non sempre circoscrivibile di una possibile storia dello Gnosticismo. Ciò che si deve quindi appurare è il persistere, nell'ambito del Romanticismo, di alcuni di questi lineamenti, al fine di accertare la presenza e la eventuale natura di un atteggiamento gnostico proprio del Romanticismo stesso. Naturalmente non si può affrontare tale problema in un breve saggio: ci limiteremo quindi a fornire degli spunti per portare in evidenza i rapporti e le analogie che dovrebbero essere indagati per giungere a una risposta soddisfacente.

Caratteristica fondamentale dello Gnosticismo sembra essere il dualismo religioso quale soluzione al problema del male nel mondo: ciò però non è del tutto esatto, come si può notare sia dagli sviluppi medievali delle eresie cosiddette dualiste, sia dalle oscillanti valenze di questo dualismo nell'ambito dello stesso Gnosticismo antico. Come abbiamo tentato di porre in luce nella nostra ricerca⁹ sulla scorta di quanto già osservato dal Bianchi¹⁰, ogni dualismo si risolve in realtà in un monismo, per la vittoria finale del principio del bene. Ciò vale anche in quei casi nei quali i due principi del bene e del male emergono dalla medesima figura divina: caso più generale di quanto non si pensi, perché anche nei sistemi nei quali il male si incarna nella figura di un demiurgo, esso ha comunque fondamento in una situazione interna al plèroma divino. Dunque il vero dualismo gnostico consiste essenzialmente in una lotta tra bene e male che trova compimento nella vittoria del primo attraverso eventi storici che ripetono in terra questo dramma metafisico che si svolge in cielo.

In ciò lo Gnosticismo oppone il proprio monismo *finale* che è compimento di un percorso teogonico, cosmogonico e antropogonico, a quelle forme di pensiero che negano la realtà concreta, storica, del male, ridotto a mera *privatio boni*. La costituente essenziale della Gnosi dello Gnosticismo è per l'appunto questa radicale attenzione al problema del male, la cui esi-

e antinomici. Tuttavia tale deviazione si riduce a volte a un semplice spostamento d'accento la cui rilevanza va letta nel rapporto che si stabilisce tra il soggetto e il cosmo, perché acosmismo e antinomismo (non necessariamente uniti) sono conseguenza dell'inflazione di un soggetto fissato sulla grandezza della propria dimensione interiore.

⁴ Vedi ad esempio il *Mysterium Magnum*, ove il tema è già annunciato in Vorrede. 7. Böhme riprende da Paracelso i concetti relativi a un rapporto tra visibile e invisibile da leggersi nel mondo materiale; è questa la nota teoria della *signatura rerum*. Anche il termine "Mysterium Magnum" è paracelsiano. Per le opere di Böhme cfr. *Sämtliche Schriften*, hrsg. von W.E. Peuckert, Frommans, Stuttgart 1955 sgg. (Faksimile Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Banden).

⁵ Cfr. *Documento finale*, cit., p. XXII. Orfismo e Pitagorismo hanno in comune con lo Gnosticismo il tratto antinomico che sempre si genera allorché si postula la presenza, nell'individuo, di una scintilla consustanziale al divino, da risvegliare e ricondurre alla patria lontana. Sul loro antinomismo cfr. M. Detienne, *Les chemins de la deviance: Orphisme, Dionysisme et Pythagorisme*, in *Orfismo in Magna Grecia*, Taranto 1974. Quanto a Empedocle, è interessante notare che i due principi da lui invocati della Concordia e dell'Astio, tornano nel pensiero di Böhme come attrazione e repulsione, e da lui giungono a Newton che li trasforma in concetti della propria fisica: cfr. E. Benz, *Theologie der Elektrizität*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abh. der Geistes und Sozialw. Klasse, 1970, n. 12, 1973, p. 73. Essi corrispondono alle due fasi del processo cosmogonico (contrazione ed espansione) postulate da Böhme nel suo *Mysterium Magnum*. La *qabbalah* di Luria aveva per l'appunto ipotizzato una contrazione divina (*Tzimtzum*) come inizio del processo cosmogonico; ed è significativo che ciò ponga la fondazione del mondo in un atto del Rigore (*Gevurah*, la quinta *Sephirah*) che rappresenta la mano sinistra di Dio, quella in cui già dal libro Bahir si localizzava l'origine del male. Questo è un cenno preciso di Gnosticismo; Scholem ha segnalato inoltre

stenza deve essere giustificata e il cui superamento deve rientrare nell'economia di uno svolgimento della storia.

Come si può già sin d'ora comprendere, questa particolare Gnosi è strettamente legata alla cultura dell'Occidente per molte ragioni. Innanzitutto essa è implicita tanto alla speculazione giudaico-ellenistica quanto a quella cristiana, per le quali il male è comunque una realtà, e una realtà da superare. Inoltre essa è implicita a ogni razionalismo come sua contraddizione interna: è il Razionalismo infatti che, con la sua normatività, separa il bene dal male; salvo poi pretendere inutilmente di negare realtà ontologica a questo male che, sfuggendo alla comprensione, diviene un demone pronto a incarnarsi nella storia.

La lotta del bene con il male è sottintesa dunque a una cultura i cui esiti possono sembrare lontani dai sistemi di eoni valentiniani, dal diteismo marcionita, o dal dualismo bogomilo e cataro; ciò nonostante essi hanno molto in comune con queste manifestazioni, sia per comuni premesse, sia per documentabili discendenze. Ogni visione della storia come manifestazione di una teogonia, ogni creazione di un divenire interno alla stessa divinità, ogni divenire storico inteso come compimento, la stessa idea di progresso; son tutti atteggiamenti di pensiero che presuppongono il passaggio dall'imperfetto al perfetto, cioè un processo di purificazione e decantazione nel corso del quale avviene il superamento di una situazione evidentemente avvertita come impropria nei confronti di un archetipo, storicamente mancato ma da sempre iscritto nella perfezione finale.

Partendo dalla pretesa razionalista di una verità unica, circoscrivibile e immutabile, la stessa presenza di un movimento che anima il cosmo denuncia implicitamente una imperfezione in vista di una perfettibilità: sotto questo profilo la parentela di Neoplatonismo e Gnosticismo è strettissima; tanto che precisamente dal Neoplatonismo discendono, nel Cristianesimo, molte opzioni "gnostiche" del Medioevo occidentale¹¹. In questa stessa prospettiva vanno considerate le teosofie e le filosofie che introducono una successione di età nel mondo: qui la Gnosi si fonde con il millenarismo per dar luogo a uno schema che potremmo definire gioachimita¹².

Sotto questo profilo, come abbiamo già messo in luce trattando della svolta gnostica della *qabbalah* ebraica a partire dallo *zohar*¹³, la separatezza, in questo mondo, di quel bene e di quel male che coappartengono alla struttura originaria del divino, è essa stessa di per sé il male di questo mondo: è a essa che l'uomo deve por termine sobbarcandosi il compito di por termine a quell'opera della creazione, che altro non è se non il processo teogonico tramite il quale *Dio diviene ciò che dovrebbe essere*, eliminando il male da sé e dal mondo. Dunque, in ogni visione gnostica come in ogni visione millenarista, esiste una tensione a superare e quindi a svalutare – esplicitamente nello Gnosticismo conclamato, implicitamente in ogni criptognosticismo – il mondo presente, storico, fattuale, quale esso si dà con le sue leggi scritte e non scritte che regolano la convivenza, la giustizia, il giudizio.

Ciò si riverbera in alcuni atteggiamenti che mostrano apertamente il colorito gnostico della cultura che li origina. In primo luogo l'insofferenza per la vigente normativa sociale pone il gruppo, e nel gruppo l'individuo stesso, come profeta di una nuova normativa fondata sull'interpretazione individuale, e perciò originale, dei valori che sono a fondamento del giudizio. Lo Gnostico rifiuta dunque ogni mediazione sociale o sacerdotale per ricondursi a una propria personale visione. Sono note, al riguardo, le vive osservazioni di Tertulliano sugli Gnostici¹⁴ e la lucida teorizzazione del valentiniano Tolomeo circa il diritto all'interpretazione soggettiva dei testi

come la *qabbalah* di Luria assunta in Polonia, nel XVII secolo, un particolare colorito gnostico, centrandosi sul problema del male nel mondo: cfr. *Le mouvement Sabbatäiste en Pologne*, Revue de l'Hist. des Rel., CXLIII, 1953, e CXLIV, 1954. Lo Schulze (*Jacob Böhme und die Kabbala*, Judaica, 1955, p. 22; *Friedrich Christoph Oetinger und die Kabbala*, ivi, 1948, p. 273) ha sottolineato il parallelismo tra la cosmogonia di Böhme, Oetinger e Schelling, e il concetto cabbalistico di *Tzimtzum*. Vedi anche, dello stesso, *Schelling und die Kabbala*, ivi, 1957.

⁶ Sul carattere gnostico di questi movimenti cfr. *La Gnosi...*, cit. pp. 153-331.

⁷ L'interesse per l'Iran e l'India è il tema di F. Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, Mohr und Zimmer, Heidelberg 1808. Esso si centra principalmente sugli aspetti filosofici: la radicata presenza di concezioni emanatiste, la distinzione tra queste e il panteismo articolata sulla realtà del male – tema gnostico per eccellenza –, il carattere idealista dei sistemi dualisti (p. 125): "zwar der Begriff der selbstthätigen Ichheit ist alles indischen Systemen gemein, wie die Ableitung aller materiellen Kräfte aus geistigen Wesen um so mehr Statt findet, je höher wir in der Geschichte orientischer Denkart hinauf steigen, so daß in diesem Sinne meist alle orientalische Philosophie idealistisch genannt werden könnte". Quanto alla mitologia indiana, la sua struttura è alla base di molte altre mitologie (ivi, p. 90), affermazione che troverà risonanza pochi anni dopo nell'opera del Creuzer che, nella *Symbolik* guarda all'Oriente come al luogo della rivelazione del simbolo, dalla cui inesauribilità si sviluppano storicamente le mitologie. Le *Upanishad* sono punto di riferimento per il pensiero romantico anche in Schopenhauer. Sull'esoterismo in Germania nel XVII e XVIII secolo, una visione generale si può avere da A. Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, Gallimard, Paris 1986, e dall'abbondante bibliografia in esso citata.

⁸ *Documento finale*, cit., p. XXII. Oggi la ricerca sulle origini dello Gnosticismo ha in larga misura abbandonato l'ipotesi degli antecedenti iranici, i quali rappresentano comunque una struttura di pensiero convergente con quella

sacri¹⁵. Ora, ci sembra appena il caso di ricordare che precisamente questa è la posizione dei mistici e degli spiritualisti tedeschi del XVI secolo (Schwenckfeld, Weigel e Sebastian Franck) che hanno una nota influenza sul pensiero di Böhme¹⁶, un pensiero che si trasmette al Romanticismo tedesco. I rapporti di Böhme con Oetinger e von Baader, e con Schelling e Hegel, sono noti¹⁷. In particolare si ritrova in Schelling la meditazione böhmiiana sul fondamento tenebroso del divino, e sulla separazione del bene dal male come operazione divina che si realizza nell'uomo, sulla corporeità come realizzazione finale di Dio¹⁸. Il Dio di Schelling è infatti, come quello di Böhme e della *qabbalah* luriana, un Dio vivente in divenire che si manifesta nelle età del mondo. A lui, non al *Deus absconditus* della teologia negativa, è rivolto l'interesse del teosofo. Questo spostamento d'accento, che si trova nel tardo cabbalismo e che è esplicito in Böhme laddove in Weigel non era ancora così marcato, indica il chiaro spostamento in direzione d'una lettura profetica dei significati segreti degli eventi – la storia come riflesso d'un dramma divino – e contemporaneamente un'ansia di intervento attivo nel processo che conduce al compimento dei tempi. Questo è un atteggiamento tipicamente gnostico, ed è innegabile che di esso si informino il pensiero teorico e l'allegoria poetica di Novalis.

Novalis vive, come Böhme, una tensione al superamento della dualità in direzione di un'armonia degli opposti che è tema conduttore del suo *Enrico di Ofterdingen*, mito di una finale età dell'oro; tensione che si esplica in un'esigenza di intervento nella natura e nella storia. Novalis muove tuttavia le proprie petizioni in una direzione che non è più soltanto quella di Böhme¹⁹: forte è in lui l'interesse al ruolo dello Stato nella realizzazione di una società utopica, redenta dalle contraddizioni. Il suo Stato, tra l'altro, sembra doversi interessare attivamente ai problemi economici di intellettuali e artisti poveri, di estrazione piccolo-borghese²⁰; Novalis pensa a una nazione di funzionari²¹. Questo suo programma, che è la realizzazione di Dio in terra nella storia grazie all'opera dell'uomo²², in tanto può esser "letto" come legge che traspare nel mondo, in quanto il poeta romantico è al tempo stesso filosofo, sacerdote e profeta²³, attingendo istintivamente lo spirito al di là di ogni sapere erudito e meramente intellettuale rivolto alla letteralità²⁴. Uno stato "geniale" realizza l'unione degli opposti²⁵.

In Novalis si avverte già chiaramente il possibile risvolto secolarizzato di quella *hybris* che fu già dello Gnosticismo e delle eresie medievali a partire dagli amalriciani: la cattiva lettura dell'emanatismo neoplatonico – quella stessa che Beierwaltes imputa giustamente a Hegel – onde si perde di vista l'abisso ontologico tra il Dio ineffabile e l'uomo; una cattiva lettura che dallo spiritualismo germanico (come dal tardo cabbalismo) in poi, ha una spia nello spostamento dell'attenzione verso il Dio che si manifesta nel mondo²⁶. Se, nelle vecchie eresie, si assisteva a un indarsi dell'uomo, inizia ora il moto inverso: l'Assoluto verrà a realizzarsi nella storia. In Novalis i due processi marciano ancora uniti: accanto alla tensione per operare la riconciliazione degli opposti nella storia, permane la nostalgia di una situazione conciliata come stato edenico delle origini²⁷. La centralità della Gnosi cristiana e l'influenza del cabbalismo cristiano con le sue speculazioni cristiche non sono casuali: il punto focale di questo pensiero resta infatti l'incontro di umano e divino.

Nell'affrontare il problema della *hybris* gnostico-romantica il giudizio deve tuttavia restare sempre molto cauto. Non si può infatti ignorare che la possibilità di un atteggiamento gnostico è istituzionalmente implicita tanto nel giudaismo ellenizzante quanto poi, più macroscopicamente, nel Cristianesimo, nella sua tensione verso un mondo migliore e una migliore

gnostica circa la reale esistenza del male già nella stessa divinità che deve purificarsene: da ciò le peregrinazioni dell'anima e l'opera redentrice dell'uomo. Inoltre, è presente già nella speculazione iranica la figura del rivelatore-salvatore. È interessante notare come da questa speculazione e dai più tardi innesti neoplatonici si sviluppi in Iran la Gnosi della "filosofia orientale": tensione verso un Oriente non geografico, ma inteso per l'appunto come luogo d'origine dell'illuminazione, patria delle anime: cfr. H. Corbin, *En Islam iranien*, Gallimard, Paris, tome II, 1971, p. 47 sgg.; Sohrawardi, *Le livre de la sagesse orientale*, Verdier, Lagrasse 1986, p. 97 sgg. L'affinità tra il Neoplatonismo e i sistemi di pensiero indiani e iranici che porta all'evoluzione di queste speculazioni e che già si rilevava in ambiente romantico (probabilmente il primo seme fu gettato dallo Herder) è un tema ancora aperto. Una esauriente e recente messa a punto viene da A. Magris, *Plotino e l'India*, "Annuario filosofico", 6, 1990. Essa conclude ponendo interrogativi sui rapporti tra pensiero gnostico e pensiero indiano nel ciclo di Tommaso, dopo aver sottolineato sia le convergenze tra testi gnostici e *Upanishad*, sia i noti rapporti di Plotino con gli Gnostici.

⁹ *La Gnosi...*, cit., p. 21.

¹⁰ U. Bianchi, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, 2a ed. riveduta, Ateneo, Roma 1983.

¹¹ Sui rapporti dello Gnosticismo con il Neoplatonismo, con la teosofia di Böhme e con la filosofia di Schelling e Hegel nell'ambito di un quadro generale della Gnosi in Occidente, è ancora interessante la lettura del classico testo di F.C. Baur, *Die christliche Gnosis*, Osiander, Tübingen, 1835. Esso pone in evidenza il ripetersi di strutture di pensiero comuni, comuni anche al dualismo zervanita e a quello manicheo, o all'eterodossia ebraica delle Pseudoclementine. Il problema è sempre quello dell'esistenza concreta del male: esso non può quindi che risalire al divino primordiale e la storia – terrena e divina al tempo stesso – non è che la storia del suo superamento.

¹² Abbiamo sottolineato le convergenze di Gnosticismo e millenarismo in *La Gnosi...*, cit. alle pp. 243-270.

¹³ *Ibid.*, pp. 288-290.

umanità²⁸: una tensione della quale si alimenta tutto il leggendario medievale²⁹, non a caso raccolto e fatto proprio dal Romanticismo.

Il ribellismo romantico verso la datità del mondo ha i propri antecedenti diretti nello spiritualismo tedesco del XVI secolo, più precisamente in Weigel, che teorizza il proprio antinomismo nel noto dialogo tra il predicatore – che predica, per l'appunto, la retta dottrina – e un laico che, in tutta indipendenza ereticale, si limita a sperare in Cristo. Il primo si dannava, il secondo si salva, perché, contrariamente a ciò che accade in ogni ortodossia, preserva e coglie lo *spirito* della fede che viceversa, nell'ortodossia, si irrigidisce in mera letteralità³⁰.

Questo non è tuttavia un motivo isolato: la struttura del pensiero gnostico ha rinvii latenti che portano al ripetersi, in ogni Gnosticismo, di un complesso di motivi riconducibili, al di là delle differenze, a una matrice ripetitiva. Così in Weigel ritroviamo il solito convergere d'attenzione sulla speculazione cristica, che riconduce al tema dell'incontro corpo-spirito come eterno progetto divino³¹; un incontro che è presente tanto in Böhme quanto in Novalis e Schelling, come pure in quei teosofi (da Swedenborg a Oetinger a von Baader) che legano tra di loro lo spiritualismo del XVI secolo e il Romanticismo.

La radice gnostica del pensiero romantico può essere ricondotta a questa tentazione: realizzare quell'armonia utopica letta in Cristo (la chiave del mondo, secondo Novalis) esattamente in questo mondo che è un grande simbolo, una mappa dello Spirito, del divenire divino³². Si tratta cioè del processo di spiritualizzazione del mondo (moralizzazione, romantizzazione) che in tanto è possibile, in quanto il traguardo finale dello Spirito è realizzarsi nel mondo (farsi corpo).

Il disprezzo della lettera e la ricerca dello spirito conducono inoltre già Weigel ad altre ben precise posizioni gnostiche: la vera conoscenza è illuminazione e in essa Dio, tramite l'uomo, conosce se stesso; egli è conoscente, è conosciuto, è occhio e luce della conoscenza. Questo è Gnosticismo in senso pieno³³. Conseguenza della conoscenza come illuminazione è, per Weigel, il necessario convergere del giudizio in tutti coloro che penetrano lo spirito delle Scritture: ciò significa che esistono giudizi che pretendono necessità pur non derivando da alcun concetto; e son quei giudizi, evidentemente, che fondano la verità dell'uomo. Allorché il Romanticismo identificherà la conoscenza poetica con questo tipo di conoscenza, sarà perciò possibile fondare la verità della conoscenza poetica stessa, risolvendo sul piano del Sacro il problema postosi a Kant³⁴, non risolvibile sulla scorta del suo razionalismo.

L'opzione gnostica è dunque indirettamente presente come oscuro fondamento a monte di tutta la poetica romantica, ed è questo un tema della massima importanza, che pone problemi più gravidi di conseguenze dei noti debiti della letteratura romantica nei confronti della Gnosi in genere. Qui è in gioco l'evoluzione stessa dell'arte in direzione delle avanguardie e dei successivi esiti del XX secolo, nei quali viene in evidenza la *hybris* del soggetto e il correlato oblio del "bello naturale", che pure è istanza neoplatonica chiaramente posta da Plotino³⁵.

Ciò che distingue uno sviluppo gnostico dalla propria radice neoplatonica è infatti, come già sottolineato, la perdita della coscienza della limitatezza creaturale. Non si ha più quindi un cosmo nella cui trasparenza possa leggersi il Bello e il Vero per la comune partecipazione dell'uomo e della natura a una luce divina gerarchicamente ordinata; ma un'identificazione dell'uomo – della sua componente spirituale – con la sostanza divina, rispetto alla quale la natura si pone come alterità.

¹⁴ De praescriptione haereticorum, XLI.

¹⁵ Nella nota "Lettera a Flora", in Epifanio, *Panarion*, XXXIII. Cfr. W.E. Peuckert, *Das Leben Jacob Böhmes* (zweite verbesserte Auflage), pp. 94-105, in *Jacob Böhme S.S.*, cit., 10. B. Vedi inoltre A. Koyré, *Mystiques, Spirituels, alchimistes du XVI siècle allemand*, Colin, Paris 1955. In *La Gnosi...*, cit. p. 272 in nota, abbiamo sottolineato il ripetersi del giudizio di Tertulliano sugli Gnostici nel giudizio di Calvino sui Libertini.

¹⁷ Cfr. E. Benz, *Les sources...*, cit.

¹⁸ *Philosophische Untersuchungen...*, trad. it. di S. Drago del Boca, in: F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Payreson, Mursia, Milano 1974; *Stuttgarter Privatvorlesungen*, trad. it. di L. Payreson, *ivi*. Vedi anche le osservazioni dello Schulze in *Schelling und die Kabbala*, cit., p. 72 sgg., che sottolinea il ruolo della natura come fase del processo teogonico tanto nel cabalismo quanto in Böhme, Oetinger e Schelling.

¹⁹ G. Moretti, *L'estetica di Novalis*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, tiene a sottolineare come Novalis tenda più che altro ad "appropriarsi" dei motivi böhmiiani nell'ambito di una problematica assai diversa: cfr. p. 187 sgg.

²⁰ Novalis, *Schriften*, hrsg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, Kohlhammer, Stuttgart, 2. B., 1965, pp. 497-498.

²¹ *Glauben und Liebe*, 18-19, in *Schriften*, 2. B., p. 489; *Allgemeine Brouillon*, *ivi*, 3. B., 189, p. 273; 326, p. 298.

²² *Ibid.*, 3. B., 407, pp. 316-317; *Vermischte Bemerkungen (Blütenstaub)*, 32; 2. B., p. 426; *Fragmente und Studien, 1797-1798*, 115; 2. B. p. 548.

²³ *Ibid.* 2. B., 31, p. 533; 47 e 49, p. 536; 296, p. 592; *Vermischte Bemerkungen*, 75, p. 444; *Allgemeine Brouillon*, 568, p. 364; 684, p. 396; 757, p. 415; 1093, p. 468; *Fragmente 1799-1800*, 3. B., 705, p. 693. Il poeta come creatore di nuova realtà prende il ruolo di Dio in terra; si assiste in ciò al recupero della tradizione neoplatonica (ermetica, gnostica e cabalistica) di una creazione tramite le lettere o la parola. Illustri capostipiti del IV Trattato ermetico e il *Sepher Yetzirah*. Sull'argomento vedi tuttavia G. Moretti, cit., pp. 191-192 ove si sottolinea il "recupero delle tematiche metafisiche tradizionali"

Questo sviluppo si verifica di nuovo, ed è stato messo in luce per diverse vie tanto dal Benz quanto dal Beierwaltes, allorché il Romanticismo trapassa nell'Idealismo hegeliano. Il monismo finale di Hegel, contrariamente a quello gnostico dalle implicazioni amondane, si realizza nella storia: esso trascina in terra l'Assoluto ipotizzandone un divenire, giusta le premesse böhmiiane, che lo porta a disvelarsi nel concetto, e quindi nella storia. Qui non c'è più, come in Plotino, l'Uno ineffabile al di là del *noûs*; il *Deus absconditus* non interessa più: dopo Böhme, come dopo il cabalismo di Safed e i suoi sviluppi sabbatiani, ci si occupa innanzitutto del divino nel mondo. Qui c'è uno Spirito che si identifica con l'Assoluto, del quale non v'è più motivo di scrutare il riflesso, la traccia, nel "bello naturale"; nella stessa natura lo Spirito si dà, per Hegel, nella sua alterità: onde il "bello naturale" deve cedere al "bello artistico" del quale è portatore il soggetto.

Per Plotino l'anima era, rispetto alla natura, soltanto più vicina all'assoluto e perciò portatrice di un "lógos più bello", *lógos* peraltro presente nella natura stessa, onde il conoscere dell'artista era un riconoscerlo in essa alla luce del proprio archetipo. Anima e natura dunque non si opponevano, appartenendo allo stesso moto *circolare* del cosmo neoplatonico, fatto di emanazione e ritorno. Non così in Hegel a causa del pregiudizio di un divenire teogonico/cosmogonico/antropogonico, di un progetto già da sempre iscritto nel cosmo: per Hegel infatti il rapporto dialettico di alterità nel quale lo Spirito dà la scalata a se stesso è indispensabile al divenire che trasforma il dualismo in monismo.

La differenza tra Schelling e Hegel si misura proprio su questo punto: nonostante il "neoplatonismo" di Schelling sia gravato, come ogni Gnosi, di un divenire iscritto *ab aeterno* in un processo teo/cosmo/antropogonico, esso, mantenendo la distinzione tra l'Assoluto e i più modesti attingimenti del sapere concettuale, non cade nella *hýbris* del soggetto. In ciò Schelling è vicino alle posizioni di Novalis e più di lui è lontano dalla *hýbris* dello Gnosticismo. L'abisso che separa Schelling da Hegel lo si misura con precisione sul problema dell'arte, affrontato in un'ottica plotiniana da Schelling³⁶ quale forma di conoscenza che pone l'anima in contatto diretto con il principio divino che, nella forma, anima la natura. L'arte, per Schelling come per Novalis, è un modo di conoscenza che va oltre la filosofia; laddove la dialettica hegeliana dello Spirito conduce alla "morte dell'arte", in quanto forma di conoscenza che sarà riassorbita nel pensiero concettuale³⁷.

Anche per Schopenhauer, l'antihegeliano per eccellenza che, conformemente alle premesse romantiche, volge il pensiero alle *Upanishad*, l'arte è una forma di conoscenza che va al di là del pensiero concettuale; ed è importante notare che, sia per lui come per Schelling, ciò in tanto ha luogo in quanto il mondo può attingere soltanto la traccia di un assoluto che permane in una sfera "altra", non riducibile al mero concettuale: l'Assoluto può essere quindi soltanto intuito. Il divenire del mondo di Schelling si svolge infatti entro la vita di un Dio che conserva ampiamente i tratti del Dio biblico, imperscrutabile volontà.

Se, dunque, anche il mondo, come Dio, diviene, ciò accade su un fondamento irrazionale di tenebra, mai del tutto eliminabile nel mondo; lo stesso dal quale emerge Dio, e che è il non-divino in Dio. Tale persistente fondamento tenebroso è esattamente ciò che spinge l'uomo in direzione della luce³⁸. Nel pensiero di Schelling Dio diviene l'equivalente dell'utopia realizzata, contraddizione concettualmente inesprimibile e irraggiungibile in terra, per il salto ontologico che rende le cose infinitamente diverse da Lui.

Tanto per Schelling quanto per Schopenhauer vi è una realtà irriducibile alla storia che, per Schelling, rappresenta il polo utopico che mette in

in Novalis, nell'ambito di preoccupazioni ormai diverse.²⁴ In Novalis è presente, come in ogni forma di pensiero gnostico, una tensione all'interpretazione di significati nascosti oltre la letteralità del messaggio. Dai testi gnostici alle eresie medioevali, alla *qabbalah*, a Böhme, questa tendenza si esplica in infiniti modi, non soltanto nella ben nota speculazione sulle lettere. Gli Gnostici di ambiente islamico venivano definiti "*batini*" che significa per l'appunto il loro rivolgersi a significati interiori, nascosti. Novalis espone al riguardo una interessante riflessione (2. B., 316, p. 594): "Die Zeit ist nicht mehr, wo der Geist Gottes verständlich war. Der Sinn der Welt ist verloren gegangen. Wir sind beim Buchstaben stehn geblieben". Essa ricorda stranamente la teoria di Isacco Cieco sulle tre leggi divine, con tutto il suo potenziale eversivo (cfr. *La Gnosi...*, cit., pp. 287-288).

²⁵ *Allgemeine Brouillon*, 262, p. 287; *Glauben und Liebe*, 22, p. 489.

²⁶ Questo spostamento di interesse, che ha un ruolo fondamentale nell'eresia sabbatiana per la quale si rinvia a Schollem, *op. cit.*, è ben presente nella teosofia di Böhme (come lo era nel mondo magico-alchemico-folklorico di Paracelso) e giunge, tramite la lezione di Oetinger, sino a Schelling, ove è alla radice di quel preminente interesse per la natura messo in luce da Schulze, *Schelling und die Kabbala*, cit. La speculazione teosofica – più ancora la teurgia e ogni ierurgia in generale – si connette con una concezione "materiale" dello spirito, donde il facile sconfinamento nell'eresia.

²⁷ *Sehnsucht* è parola-chiave del Romanticismo, come *tief*. Dietro queste parole è un atteggiamento tipicamente gnostico: è in *profondità* che occorre intendere il senso delle parole, il loro *spirito*; così pure, nella misteriosa "profondità" del "sé" si cela la scintilla divina. La rivelazione della natura divina di questo nucleo dello gnostico, risveglia in costui la "nostalgia" per la propria patria celeste. Lo gnostico *Canto della perla* del Vangelo di Tommaso riecheggia nel canto della "orientale" Zulima ("Abwärts liegt das Vaterland!"); negli *Inni alla Notte* è costante la nostalgia per una patria celeste cui far ritorno. Schelling

moto la storia stessa. Contrariamente a Schopenhauer che retrocede alle immobili idee platoniche e ha uno scarso interesse tanto per il Neoplatonismo quanto per lo Gnosticismo e la *qabbalah*³⁹, Schelling assume dunque all'interno del proprio pensiero il moto del cosmo neoplatonico, fatto di allontanamento dall'Uno e di ritorno all'Uno; e poiché il reale riceve la forma dall'ideale⁴⁰, la natura risulta essere una rivelazione più antica di qualsiasi rivelazione scritta⁴¹. L'arte perciò va oltre ogni filosofia in quanto rapporto diretto tra l'anima e la natura⁴² che consente di cogliere plotinariamente per via intuitiva quell'Assoluto inaccessibile allo spirito, che ha la propria fondamentale limitazione nel suo esser passibile di perversione a causa della soggettività: lo spirito ha infatti una conoscenza *razionale* e mediata, non è *divino* come l'anima, che è conoscenza in sé. L'intelletto, fondato sulla follia come potenzialità che esso regola, può degenerare in follia nel suo discostarsi dal divino; ma la stessa follia, se guidata dall'anima, è divina e diviene fondamento dell'entusiasmo, dell'ispirazione, dell'attività creativa in generale⁴³.

Qui vi è una profonda penetrazione psicologica nella filosofia di Schelling, che marca la distinzione tra paranoia ed entusiasmo; vi si mostra per di più che l'intelletto non si libera dalla ipseità come l'anima; ed è per questa ragione che non può attingere l'Assoluto.

Come si vede, la Gnosi schellinghiana è eminentemente antignostica, conformemente a quella di Oetinger e di Swedenborg: laddove la *hybris* gnostica è quella del soggetto che si propone di attingere l'Assoluto sentendosi partecipe di esso in quanto tale, in quanto individuo, con le proprie limitate connotazioni che sono quelle ideologiche di ogni sapere concettuale. È infatti importante ricordare che il "sé" degli Gnostici, ancorché ubicato in misteriose profondità oltre l'Io; ancorché scintilla del plèroma divino; resta tuttavia attributo individuale che contraddistingue tra loro gli individui. È quindi a partire dalla propria individualità – non dal suo annullamento come per Schelling e Novalis – che lo Gnostico pensa di attingere l'Assoluto. Lo stesso accade con il concetto hegeliano, che presume di poter costruire un sapere non ideologico ignorando le proprie radici oscure nel desiderio soltanto perché, come desiderio della cultura egemone, ritiene ovvio ridurre *ogni* ragione alla *propria* ragione, giusta il metodo socratico. Proprio per questo oscuro fondamento, che non sfugge a Schelling, il pensiero concettuale, svolgendosi razionalisticamente su un fondamento irrazionale, si avvolge nelle infinite aporie che conducono alla assoluta oscurità: quella che denunciavano gli Gnostici ribellandosi per l'evidenza del male, e che però è la stessa denunciata da Balzac con l'additare gli esiti di Gambara e di Frenhofer, due figure letterarie di veri Gnostici.

Circola dunque all'interno del movimento romantico una Gnosi/conoscenza delle cose divine e del loro divenire⁴⁴ che è certamente antignostica; pure, evolve, accanto a essa e a partire dagli stessi fondamenti, quella scelta idealista e storicista che, nella sua apparente laicità, è destinata a rinnovare la *hybris* dello Gnosticismo: non più, ora, come pretesa dell'uomo di sentirsi un Dio in esilio⁴⁵ ma, ciò che è lo stesso, come presunzione dell'uomo di poter realizzare il divino nella storia. Naturalmente ciò comporta una differenza di fondo insormontabile tra l'Idealismo e lo Gnosticismo. Il primo è tutto mondano, con una visione ottimista del mondo quale luogo nel quale si realizzerà l'Assoluto⁴⁶; il secondo, come noto, è amondano, perché l'Assoluto è soltanto nel plèroma, e il mondo è la sua negazione. Entrambi tuttavia postulano la raggiungibilità finale dell'Assoluto: nella riunione finale in cielo, lo Gnostico; nel dispiegarsi finale del concetto, Hegel. In entrambi i casi opera la *hybris* razionalista⁴⁷ ed è assente quel primato del cuore in di-

(*Stuttgarter Privatvorlesungen*, trad. it. cit., p. 177) afferma: "Ciò che vi è di più oscuro e perciò di più profondo nella natura umana è la nostalgia".

²⁸ La cautela nel giudizio è indispensabile perché, come abbiamo già messo in evidenza, la trasformazione in atteggiamento gnostico della tensione tutta moderna e occidentale verso un futuro mondo ideale è marcata da un semplice spostamento d'accento in direzione di una *hybris* dell'uomo. Così, nelle eresie scompare la differenza ontologica tra creatore e creatura; nei sistemi filosofici, come ha messo in luce Beierwaltes (vedi oltre) scompare l'analoga differenza tra l'Uno ineffabile di Plotino (o di Damascio) e lo Spirito; nell'esperienza anarco-nihilista una ristretta sedicente *élite* sostituisce le proprie paranoiche geometrie intellettuali all'incircoscivibile complessità del vissuto. Le grandi visioni rapiscono nel cielo delle certezze e fanno disprezzare la poco gratificante fatica del metodo talmudico: l'antisemitismo è sempre in agguato laddove l'uomo tende ad assumere un ruolo divino. Ma tra questi esiti "gnostici" e l'ansia per l'utopia che mette in moto la storia dell'Occidente, v'è sempre una parentela d'origine che rende sovente difficile, quando non impossibile, un giudizio netto.

²⁹ Cfr. G.C. Benelli, *Il mito e l'uomo*, Mondadori, Milano 1992, capp. 7-8, dove è messa in luce la costante tensione utopica del folklore e delle leggende. Pur ponendosi all'opposto dell'inflazione spiritualista degli Gnostici, il folklore ha in comune con lo Gnosticismo questa tensione; entrambi fondano il substrato mitico della modernità.

³⁰ È il noto *Dialogus de Christianismo*, tra il *Concionator* e l'*Auditor*, in W. Weigel, *Sämtliche Schriften*, hrsg. von W.E. Peuckert und W. Zeller, Fromman, Stuttgart 1962 sgg., 4. B., 1967. Weigel radicalizza il problema dello "spirito" contrapposto alla "lettera" sino a postulare una Chiesa ideale, *transversale* rispetto alle religioni positive, fatta di uomini giusti di ogni religione. Vedi al riguardo anche *Zwei nützliche Tractate, der erste von Bekehrung des Menschen...*, in S.S., cit., 3. B. 1966, p. 27 sgg., dove si torna anche alla contrapposizione tra battesimo con l'acqua e battesimo con lo Spirito, comune nelle

reazione di una verità esistenziale tutta da "testimoniarsi" che vibra, al di là delle oscillazioni stesse del suo pensiero, in Schelling⁴⁸.

Torniamo tuttavia a sottolineare che la nuova *hybris* razionalista costruita a partire dall'Idealismo hegeliano ha, in comune con il Romanticismo, il fondamento teologico: essa riceve dal Libertinismo, dallo spiritualismo riformato e dalla sua teosofia, quella perdita del limite – che è anche perdita del centro – onde la conoscenza concettuale assume la stessa tracotante assolutezza che assume la conoscenza mistica allorché questa, dimentica del *Deus absconditus*, dell'Ineffabile, riducendo Dio alla sua manifestazione nell'uomo, risolve la conoscenza in un rapporto tautologico tra conoscente e conosciuto, che è quello stesso dello Gnosticismo⁴⁹.

La tautologicità trasforma l'irraggiungibile polo utopico, eterno propulsore del moto, in modello ideologico che vuol distruggere l'odiata immobilità della norma costituita e approvata, per sostituirla con altra più "vera", conforme alla lettura "in profondità" del profeta, destinata a essere altrettanto immobile perché definitiva. È stata una grande intuizione dello Jonas lo scorgere nella struttura di pensiero gnostica la radice del pensiero anarco-nihilista.

Questa riflessione torna utile per comprendere i rapporti strutturali che legano lo Gnosticismo tanto al Razionalismo normativo, quanto al Neoplatonismo; onde tornare poi al problema del Romanticismo e della sua Gnosi. Vorremmo qui sottolineare che la natura della certezza gnostica è al tempo stesso opposta ed eguale a quella del Razionalismo normativo. Questa, che si fonda sulla immobilità delle idee platoniche, è potenzialmente posta in crisi dal moto che anima il cosmo neoplatonico, frutto del pensiero di un'epoca di grandi rivolgimenti.

A tale "pensiero della trasformazione" appartiene però anche lo Gnosticismo, con la sua percezione d'un dramma storico come rappresentazione simbolica del dramma sacro in corso nel plèroma. Nello Gnosticismo è tuttavia possibile, grazie alla identità del conoscente (il "sé") e del conosciuto (il "Padre"), giungere a una conoscenza certa che consente di stabilire un traguardo per il moto. Si ha dunque un ritorno all'immobilità, ancorché in un "punto" diverso da quello storico fattuale: un luogo amondano, il plèroma, per lo Gnostico; un luogo mondano, quello del dispiegamento storico dell'Assoluto nel concetto, per Hegel. In ciò il moto storico del cosmo gnostico, la sua teo/cosmo/antropogonia, ha in sé la stessa logica della rivoluzione anarco-nihilista: dichiarare la nullità del mondo presente in cambio di uno perfetto che non dovrà più mutare, il cui piano è iscritto nella Gnosi dello Gnostico.

Queste son le letture del pensiero hegeliano che si potranno dare, con atteggiamento gnostico, da Marx in poi; anche se il pensiero hegeliano, nonostante l'identità delle strutture, è all'opposto di quello marxiano, per l'opposto atteggiamento nei confronti del mondo fattuale, che Hegel legge in positivo. In Hegel si trova, sì, la *hybris* gnostica del soggetto, *ma non il suo desiderio d'un mondo diverso*, perché il retto percorso della trasformazione del mondo è già venuto alla luce grazie alla razionalità della storia.

In Hegel e nello storicismo hegeliano ciò che conta è la razionalità del reale che consente la certezza del percorso. Brilla qui l'eterna ideologia dell'Occidente dopo Socrate: la certezza che vi sia *una sola Ragione*, quella di un pensiero che si fa egemone espungendo la diversità culturale che potrebbe condurre, lungo percorsi esistenziali, ad altre innumerevoli "ragioni", la cui stessa irriducibile alterità è la vera spia dell'Ineffabile.

Qui si consolida un nuovo Razionalismo dopo che la Gnosi romantica, non per caso nutrita di referenti bruniani, magici, ermetici, alchemici, cab-

eresie "gnostiche" del Medioevo.

³¹ Ricordiamo ancora che la struttura del pensiero gnostico converge sul problema di un dualismo doloroso che dovrà risolversi in monismo: poco importa se in cielo (Gnosticismo del II-III secolo ed eresie medievali) o in terra (Romanticismo, Idealismo, Marxismo). Millenarismo e temi folklorici come quello del Paese di Cuccagna, sono l'*alter ego* terreno dello Gnosticismo.

³² Novalis, *Fragmente 1798*, cit. 2. B.; 248, pp. 583-584; 349, p. 600; 377, p. 606; *Freiburger Naturwissenschaftliche Studien*, 3. B. pp. 98, 22-26. In una lettera di Novalis a F. Schlegel (Weissenfels, 18 giugno 1800), sul tema dell'opposizione luce-ombra, usuale in Novalis e qui riferito ai suoi esiti nell'*Enrico di Osterdingen*, si legge: "Antipathie gegen Licht und Schatten, die Sehnsucht nach klaren, heißen, durchdringenden Äther" (*Schriften*, cit., 1. B., p. 358).

³³ Cfr. A. Koyré, cit., pp. 96-99, ove i testi di Weigel riportati in nota sono autoesplicativi.

³⁴ *Prima introduzione alla critica del giudizio*, trad. it. di P. Managanaro, Laterza U.L., Bari 1984, pp. 122-123. Vedi inoltre G. Moretti, *op. cit.* pp. 96-99 e 204-205.

³⁵ *Enneadi*, V, 8, 3. Il problema posto all'arte contemporanea del venir meno del "bello naturale" è stato avvertito, senza peraltro offrire alcuna alternativa, da Adorno: cfr. *Teoria estetica*, a cura di E. De Angelis, Einaudi, Torino 1975, pp. 89-113.

³⁶ Cfr. *Le arti figurative e la natura (Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur)* a cura di G. Moretti e L. Rustichelli, Aesthetica, Palermo 1989; e la relativa presentazione di G. Moretti, ove a p. 15 sono posti in evidenza i fondamenti del divergere di Hegel e Schelling. Lo stesso nodo è colto da Beierwaltes (cfr. *Identità e differenza*, cit. pp. 268-271) in termini di rapporti col Neoplatonismo, sollevando tuttavia dubbi di metodo nel Moretti (loc. cit. in nota). Per quanto sostenuto nel nostro *La Gnosi...*, cit. con riferimento alla sociologia dello Gnosticismo; per quanto si può osservare circa gli ascendenti ideologici del Romanticismo; e, infine, per la stessa figura "statale" di Hegel tanto ironizzata da Schopenhauer; a noi sembra che le ana-

balistici, rosicruciani, si era ribellata alla precedente svolta razionalista, quella cartesiana, affermatasi con la forza dello Stato *contro* il sapere rinascimentale, costretto da allora a vita semiclandestina. La rimitizzazione del mondo, ritorno romantico del nostro secolo, non è che la ripresa di questa lotta che mostra la duplicità insita nella Gnosi romantica sin dai suoi esordi, posto che essa, come abbiamo segnalato, ci sembra evidente in Novalis: una duplicità della quale sarà interessante cercar di comprendere la radice sociologica. Rimitizzare il mondo significa infatti ammettere l'ineliminabilità di un pensiero per il quale gli opposti eternamente coesistono, condannando così a un lavoro di Sisifo – istituzionalmente non conducibile a termine – la pretesa di un Assoluto dispiegato nel concetto. Il luogo della coesistenza resta ineffabile e ciò riduce la condizione umana a una eterna precarietà⁵⁰.

La duplicità della Gnosi romantica si legge assai bene nel differente divenire storico insito nel pensiero di Schelling e di Hegel. Nota Beierwaltes⁵¹ che una delle differenze tra Plotino e Schelling risiede nella storicità del processo di allontanamento e ritorno; ciò tuttavia non toglie che questa storia, rappresentazione simbolica d'un dramma celeste, costituisca per l'appunto un moto circolare analogo a quello immaginato da Scoto Eriugena, destinato a concludersi nel suo punto di partenza, in Dio⁵². La storia è, cristianamente, redenzione dalla caduta⁵³. I momenti intermedi di questo percorso sono quindi più "logici" che temporali: tutto si dispone a formare il *continuum* che consente il moto *logico* del sistema, donde l'importanza di una filosofia della natura; donde l'esigenza di formulare l'esistenza di un mondo degli archetipi a metà tra l'umano e il divino⁵⁴ che costituisce un singolare parallelo con il mondo immaginale della teosofia iranica. Tutto, dunque, è moto perché tutto è trasformazione entro un sistema peraltro chiuso, nel quale immaginare la fine del moto dopo il "ritorno" non è esigenza logica, ma puramente ideologica (l'*anàpauis* desiderata dagli Gnostici; l'apocatastasi del Neoplatonismo cristiano). Partendo da una diversa opzione ideologica si possono trarre diverse conseguenze: la circolarità dell'eterno ritorno, che troviamo ad esempio nel Catarismo, ove la lotta tra Dio e Satana ricomincia eguale al termine d'ogni ciclo; oppure, inserendo un *télos* nel moto stesso rappresentato dal divenire autopurificante del divino (Gnosticismo, *qabbalah* luriana, teosofia di Böhme) si potrebbe pensare, per questi stessi sistemi, non una fine dei tempi, ma un moto spirale che includa tanto la circolarità quanto il divenire come passaggio a uno stato di maggior perfezione. È soltanto l'implicita opzione monista (corporizzazione dello spirito o nullità della materia; sconfitta del male o suo necessario riassorbimento) ciò che fa immaginare la fine del moto; esso è viceversa infinito laddove la materia è concepita come eterna, ad esempio nel *Corpus Hermeticum* XII, 18.

Per Schelling, è qui dunque che agisce il presupposto gioachimita delle età del mondo, ben preciso nell'alchimia di Oetinger che lo derivava da Bengel annunciando un'età dell'oro; e ben presente anche in Schelling⁵⁵. Ne consegue che il *continuum* spaziale del cosmo ermetico, che per esser veramente tale dovrebbe presupporre l'eterna datità del cosmo come sistema chiuso immutabile, si dipana in un *continuum* temporale teo/antropogonico nel moto dello Spirito di Hegel che, parafrasando la corporizzazione dello spirito di Böhme e Oetinger col dispiegamento dell'Assoluto nel concetto, assegna a se stesso non soltanto l'ipotesi di una fine – fine dell'arte o fine della storia – ma, ciò che più conta, la certezza di un percorso.

Una certezza questa, perfettamente traducibile nella certezza di una fine della storia con la definitiva vittoria del Razionalismo occidentale. Ra-

logie tra il rapporto Neoplatonismo/Gnosticismo e tra il rapporto Romanticismo/Idealismo non siano del tutto improprie al fine di comprendere la radice storica del fenomeno, perché la *hybris* del soggetto e l'esaltazione delle attese storiche sembrano una costante ideologica delle piccole borghesie. È significativo che a tale ideologia – che ha come corollario la politicizzazione dell'esistenza – si sottraggano, nell'ambito del Romanticismo, essenzialmente Bachofen e Schopenhauer: cioè un aristocratico svizzero con una visione alto-borghese delle oscillazioni della storia; e un *rentier* tagliato fuori dalla corsa alle cariche di uno Stato che inizia a invadere la società.³⁷ L'anima è per Schelling il principio grazie al quale l'uomo si innalza al di sopra della ipseità (*Le arti...*, cit., p. 60) un processo, questo, che sta a cuore a Novalis come ai teosofi. Quanto al principio divino che traspare nel cosmo, esso è ciò che dà forma alla natura; esso è dunque una forza creatrice che non può esser colta tramite l'imitazione (*ivi*, pp. 60-61); per la stessa ragione, in arte, ogni formalismo è manifestazione di vacuità (*ivi*, p. 47). Come vedremo oltre, questa è esattamente la posizione teorica dei grandi artisti romantici (Runge, Friedrich, Carus). Al contrario, gli sviluppi del pensiero post-hegeliano hanno condotto al mero formalismo di molta arte del XX secolo. Le ragioni di ciò sono molteplici ed esorbitano da queste note: in linea generale esse si riconducono alla tensione al continuo superamento in direzione di un/una fine, ciò che pone la scelta artistica all'interno di una presunta storia dell'arte (una storia storicista) e quindi l'artista in rapporto non già con la natura/simbolo, referente meta-storico, ma con la musealità dei precedenti esiti formali e con la loro presunta evoluzione in una presunta direzione concettualmente individuata, e quindi tracciata dallo storico/critico in qualità di nuovo teologo. Caratteristica fondamentale dell'arte avanguardista è infatti il non poter essere comprensibile, nei propri esiti, fuori della storia dell'arte che ne costituisce l'*incipit*. Essa è dunque un prodotto intrinsecamente concettuale, destinato a evolvere sempre più in tal senso.

³⁷ *Philosophisches Untersuchun-*

zionalismo e Gnosticismo mostrano ancora una volta l'identità delle proprie strutture, perché ciascuno di essi può costruirsi, d'ora in poi, sulla "ragione" dell'altro; cambia soltanto, di centottanta gradi, la prospettiva. Con Hegel, infatti, anche il moto neoplatonico e il millenarismo ebraico-cristiano vengono ricondotti nell'ordine ferreo della Ragione occidentale, posti al suo servizio.

Beierwaltes³⁶ ha esaminato con molta cura i modi del rapporto tra Hegel e il Neoplatonismo, e ha mostrato come il fraintendimento di questo da parte di Hegel sia all'origine delle differenze da noi segnalate, che sanciscono l'incompatibilità delle due forme di pensiero. Il capovolgimento trae origine, come abbiamo già detto, dall'eliminazione dell'Uno ineffabile al di là dell'essere e del pensiero; Hegel perde il senso della differenza ontologica operando una lettura paragonabile a quella condotta dagli Amalriciani su Scoto Eriugena. La sua diviene così una "teologia tramutata in processo logico"³⁷; anche perché un Uno non pensante, come quello di Plotino, sarebbe stato per lui un *adýnaton*³⁸, posto che egli insegue il dio aristotelico, cioè il pensiero che pensa se stesso³⁹.

A questa precisa analisi sarebbe tuttavia opportuno, a nostro avviso, aggiungere qualcosa; perché sembra lecito domandarsi *per quale ragione* Hegel operi una lettura così distorta del Neoplatonismo. Se così fu, ciò non fu certamente per insufficiente capacità di analisi; anche perché la filosofia hegeliana è destinata a restare, a onta di ogni critica, la struttura portante del pensiero egemone della cultura occidentale per quasi un secolo e mezzo. Ciò significa che essa coglieva pienamente un'ideologia in fase di espansione, e che per conseguenza essa doveva essere legata a profonde trasformazioni in corso nella nostra società.

Il pensiero di Hegel, con il suo indicare un percorso certo e ineludibile, era senza dubbio funzionale alle esigenze del nuovo Stato borghese, che consistevano nel progredire indefinitamente lungo un percorso definito, identificato con il progresso economico e con la messa in atto delle strutture sociali indispensabili a sostenerlo. Non va dimenticato al riguardo che l'ordine borghese è fondamentalmente diverso da quello aristocratico, per esser fondato non già sulla stasi ma su un moto; moto che, una volta divenuto ideologia egemone, deve esser garantito nel suo restare sempre eguale a se stesso.

Purtuttavia, se esaminiamo le utopie sociali di un Novalis, l'itinerario esistenziale di un Friedrich Schlegel o la carriera di Hegel; il sapere accademico col quale si identificò rapidamente l'hegelismo e lo storicismo; se da tutto ciò torniamo ad alcune fondamentali premesse romantiche non soltanto germaniche, quali l'esaltazione e la nostalgia di un Medioevo immaginato, delle sue corporazioni artigiane e della sua ideologia folklorica e cavalleresca; se riflettiamo sul mito romantico di un "popolo" che è in realtà piccola borghesia artigiana e mercantile; sul nazionalismo eversivo del quale erano alfieri i suoi agitati e sradicati intellettuali; sul culto per lo Stato interventista in Germania e sull'odio per la borghesia affaristica e imprenditoriale ovunque; sul mediocre sentimentalismo dilagante nell'arte dei minori; abbiamo la netta impressione di assistere a un moto epocale della piccola borghesia, moto giustificato dall'espansione economica e dalla crescita dello Stato. Il problema si pone tanto più per la Germania in quanto essa, per le proprie vicissitudini, non aveva dato vita a una classe dirigente borghese paragonabile a quella inglese, olandese, o anche francese. Essa non aveva quindi una diffusa cultura borghese, pragmatista, empirista, da contrapporre, né aveva conosciuto l'egemonia culturale di una religiosità problematica paragonabile a quella inglese e olandese.

gen, trad. it. cit., pp. 96-97. Questo "salto" come allontanamento del mondo dall'Assoluto e la storia come moto di allontanamento e ritorno è il tema (letto a partire dal *Timeo*) di *Philosophie und Religion*, trad. it. di V. Vara, in *Scritti sulla filosofia...*, cit. Questo moto è ciò che caratterizza il Neoplatonismo culminando nell'apocatastasi per il Neoplatonismo cristiano da Origene a Scoto Eriugena; è quello del *Mysterium Magnum* che torna in von Baader, cfr. *Fermenta Cognitionis*, Reiner, Berlin 1822-1824, V, 9. Il tema della limitatezza umana dinnanzi al divino; della necessità dell'ombra affinché l'uomo, nella sua finitudine, non sia folgorato dalla luce divina; della *Shekinah* come composta anche di non-divino, è già in Oetinger: cfr. P. Deghaye, *La philosophie sacrée d'Oetinger*, in *Kabbalistes chrétiens*, Albin Michel, Paris 1979. Oetinger è un autore molto importante per il suo rapporto stretto con Paracelso e Böhme da un lato, con la *qabbalah* luriana dall'altro, e, infine, con il Pietismo; cosa che ha un ruolo nella sua netta influenza su Schelling. Oetinger sviluppa a fondo i temi della *qabbalah* cristiana, con tutte le sue contraddizioni che son quelle che si trovano nel Romanticismo e nell'Idealismo (cfr. *Die Lehrtafel Prinzessin Antonia*, hrsg. von R. Breymayer und F. Häussermann, W. de Gruyter, Berlin-New York 1977, 2 voll.). Egli infatti contesta l'Idealismo in quanto ha perduto il senso della finitudine umana nei confronti dell'Assoluto (*ivi*, I, p. 224) e pone i termini precisi della speculazione di Schelling: un Dio in divenire come in Böhme (*Ich werde sein der Ich sein werde*, *ivi*, p. 246: cfr. al riguardo *Platonismo e Idealismo*, cit., cap. I) in un affermarsi progressivo della luce sulla tenebra iniziale (*ivi*, p. 226). Parallelamente alla dialettica luce/tenebre che, alla fine, nella *Shekinah* o *Malkut*, non saranno divise (*ivi*, p. 247; e il tema è anche di Novalis) egli sviluppa però anche una dialettica spirito/materia del tutto analoga, che culmina con la Parola fatta carne nel Cristo-*Malkut* (*ivi*, p. 248) come culmine del processo teogonico. Ciò mostra nel cabbalismo cristiano una premessa donde scivolare facilmente nell'illusione – che fu anche idealista – di un Assoluto da realizzare nella storia.

Il pensiero dei suoi Romantici ha le stesse strutture di altre forme di pensiero che, come mostrammo nel nostro studio sullo Gnosticismo, maturarono sempre nella piccola borghesia artigianale e commerciale e nei suoi intellettuali, cioè nel basso clero; di esso è anche in parte l'erede storico, se si considera determinante quella linea di concordanze e di influssi che è usualmente riconosciuta procedere da Weigel e Böhme sino a Novalis, Schelling, Hegel. Si tratta di una linea di pensiero che si oppone al Razionalismo come sapere mediato dal corpo sociale e sacerdotale, in nome di una verità attinta in diretto colloquio con lo Spirito⁶⁰; un pensiero quindi eversivo in nome di un'inflazione spiritualista che fa lievitare le dimensioni del soggetto. Di qui la "cattiva" teologia di una cultura che imprime il moto al soggetto cartesiano e kantiano – cioè al soggetto borghese – nell'ottica di un "cattivo" Neoplatonismo pronto a farsi Gnosticismo, perché il soggetto si è anche dilatato sino a divenire consustanziale con l'Assoluto.

Tanta ansia profetica sembra veder avvicinarsi il compimento dei tempi con la crisi della Germania dinnanzi alla Rivoluzione: Oetinger faceva calcoli precisi⁶¹. I tempi tuttavia non si compirono e, come sempre accadde dal Medioevo ai nostri giorni, le ideologie piccolo-borghesi nate eversive si mostrarono congeniali a ogni tipo di Stato interventista: l'età dell'oro degli intellettuali piccolo-borghesi, privi ormai di prospettive come chierici, è infatti quella di uno Stato in cui risolvere i propri problemi materiali e d'immagine.

Uno Stato di funzionari, dunque, al quale già pensava Novalis. A Schopenhauer non sfuggì il legame tra la filosofia hegeliana degli accademici e la gestione del potere ministeriale; Nietzsche, poi, ebbe idee assolutamente precise sull'avvenire delle "nostre scuole". D'altronde, lo sviluppo economico favoriva l'accesso agli studi della piccola borghesia, mentre l'ampliarsi dell'intervento statale forniva spazio agli intellettuali/funzionari, eredi di quelli "rivoluzionari" del '48.

Sembra quindi che la svolta hegeliana nella lettura del Neoplatonismo abbia qualche buon fondamento sociale, e soprattutto colga l'inizio di un ciclo storico di espansione della piccola borghesia. Significativi sono in tal senso gli sviluppi dell'arte contemporanea a partire dal Romanticismo, che potrebbero essere analizzati (ma non è questo il luogo) anche nell'ottica di tale espansione, utilizzando come relativa chiave di lettura la sempre più esplicita ideologizzazione di gran parte dell'arte stessa.

In tal senso gli esiti dell'arte contemporanea, che possono apparire come un'estrema evoluzione a partire dall'enfasi romantica sul genio, si comprendono più esattamente a partire dalla svolta idealista hegeliana. La Gnosi romantica non giustifica infatti la scomparsa del "bello naturale", il cui ruolo è totalmente invaso dal "bello artistico": questo fenomeno è la conseguenza stessa della *hybris* del soggetto, che prende corpo inequivocabilmente soltanto a partire da Hegel. Prima di allora essa era stata una mera possibilità, un'alternativa strisciante negli ondeggiamenti del Romanticismo il quale tuttavia, come erede del Neoplatonismo magico bruniano e del panvitalismo paracelsiano radicato nel folklore, necessitava, come mostra la sintesi di Schelling, di una filosofia della natura.

Quando Beierwaltes afferma, con ragione, che Hegel perde di vista il problema fondamentale del Neoplatonismo, costituito dal rapporto dell'Uno col molteplice⁶², egli segnala un fatto che implica contemporaneamente il perdere di vista la presenza del divino come elemento formale che anima la natura. Ciò è inevitabile conseguenza dell'abolizione della differenza tra l'Uno e lo Spirito, onde all'uomo non resta che leggere se stesso – e non la *traccia* del divino che è *anche* in lui – nell'altro-da-sé. Ciò potrà farlo

Questo è Gnosticismo ribaltato, e l'avversione di Oetinger per lo spiritualismo dello gnostico Cerinto ha radice soltanto nella concezione alchemica, ereditata da Paracelso: l'alchimia infatti realizza l'*opus* nella materia, per l'alchimia cristiana grazie a Cristo-*lapis*. Qui c'è la secolare tensione dell'emarginazione verso la realizzazione *in terra* del tempo messianico, da noi più volte indicata come mito fondante della modernità. La continuità del pensiero teosofico da Böhme a Oetinger, a Schelling, quale elemento costitutivo del pensiero romantico non deve essere trascurata, pur tenendo conto delle nuove prospettive cui si apre il Romanticismo.

³⁹ *Parerga e Paralipomena*, vol. I, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1981, pp. 88-95. Schopenhauer non ama molto, e neppure comprende molto, queste forme di pensiero; tuttavia egli vede con chiarezza come lo Gnosticismo tenti di risolvere le aporie del Razionalismo restando a esso subordinato.

⁴⁰ *Philosophie und Religion*, trad. it. cit., p. 47.

⁴¹ *Philosophische Untersuchungen*, trad. it., cit., p. 135.

⁴² *Le arti figurative e la natura*, cit., p. 44.

⁴³ *Stuttgarter Privatvorlesungen*, trad. it., cit., pp. 179-182, ove tuttavia il rapporto arte/anima e arte/filosofia è posto in termini più limitativi, per il ruolo dell'arte, rispetto alla precedente conferenza su *Le arti figurative e la natura*, cit.

⁴⁴ Ci sembra necessario ricordare sempre l'origine *religiosa* del pensiero romantico, nel senso che i problemi in esso dibattuti traggono origine dalla tradizione della dissidenza religiosa.

⁴⁵ Questa pretesa, tipicamente gnostica, è ben presente nella tradizione del Libero Spirito, nelle numerose confraternite e nei movimenti da essa ispirati, e discende dalla "cattiva" lettura del Neoplatonismo che, nel Medioevo, prende corpo negli Amalriciani.

⁴⁶ La filosofia hegeliana, coerentemente con gli ascendenti medievali, può dirsi soprattutto lontana erede del Gioachimismo che fu tensione alla conoscenza di un divino che si realizza nella storia, conformemente all'originario millenarismo giudaico e cristiano. Questa tensione è la stessa che si legge in Böhme e, dopo di lui,

molto meglio, per l'identità gnostica di conoscente e conosciuto, nel sapere senza residui del concetto.

È questo il decorso del "moderno"; ed è interessante notare che la Gnosi romantica è ancora, contro l'inevitabile crisi del moderno stesso, uno strumento critico e di rinnovamento, proprio per questa sua esigenza di volgersi all'esterno, verso la natura, fuori del circolo viziosissimo del moderno, onde leggersi nel manifestarsi dei simboli la trasparenza degli infiniti e cangianti volti dell'Uno⁶³. Nei confronti del malpasso del moderno, la Gnosi romantica resta strumento critico come tutte quelle alternative non consumate, ma semplicemente espunte, che la storia ha accantonato ma non per questo, come vorrebbe l'ideologia storicista, possono dirsi superate.

La connessione tra il rapporto dell'Uno col molteplice e il problema del divino quale principio formale nella natura, si articola attraverso quell'iniziale tema neoplatonico onde la forma esteriore delle specie – ma anche degli individui – non è che lo specchio del principio divino (e comunque spirituale) che è in essi. Questa visione del cosmo animato, che discende da Plotino⁶⁴ sino a Schelling, conosce molteplici accezioni nel Neoplatonismo: dagli accenti magici dell'ermetismo bruniano⁶⁵ alla teosofia böhmiiana⁶⁶. Una particolare attenzione merita inoltre il mondo paracelsiano⁶⁷.

Di Paracelso e della sua durevole e diffusa influenza è importante segnalare che il suo cosmo è fittamente popolato di presenze spirituali la cui origine è precisamente folklorica (ninfe, salamandre, giganti, silfidi, larve, e via elencando tutta una fantastica popolazione). Queste presenze sono connesse tra loro in un sistema di pensiero il cui filo conduttore interno è l'esigenza di una continuità logica e quindi fattuale tra l'Uno e il molteplice, attraverso la continuità spirito/materia, la contiguità invisibile/visibile, l'interazione di celeste e terreno, i regni paralleli dei quattro elementi. Questo rapporto intimo di lettura tra spirituale e corporeo è la radice della fisiognomica che, già sviluppata da Paracelso, torna in Swedenborg come conseguenza della sua teoria dell'uomo interiore ed esteriore⁶⁸.

Il molteplice nella natura come parcellizzazione di un'antica unità primordiale è anche tema gnostico – l'*Anthropos* o l'*Adamás* come prototipo celeste degli uomini – che torna nella Qabbalah con la figura, spirituale anch'essa, dello *Adam Qadmon*. Esso è dunque tema neoplatonico per eccellenza; appartiene cioè a un pensiero per il quale, al di là delle infinite differenze, l'emanazione sta a significare la presenza di un principio spirituale attivo unico sotto ogni particolare manifestazione; e il ritorno sta a significare la tensione di tutto il cosmo a restaurare l'unità perduta. Il Neoplatonismo come struttura di pensiero è quindi strettamente collegato non soltanto con ogni Gnosi, ma anche con il pensiero mitico e folklorico e, infine, con il problema dell'arte come lettura dell'universale nel particolare, ovvero innalzamento del particolare all'universale.

Il concetto del bello naturale a ciò precisamente si collega, alla lettura nella natura di una verità come improvvisa rivelazione di ciò che da sempre è *anche* nostro, al rivelarsi di una fonte che, trascendendo in sé tanto la natura quanto l'uomo, può darsi soltanto come allusione in ciò che appare. Inattingibile in sé, essa può darsi quindi in modo molteplice e fuggente, leggibile da prospettive sempre diverse, sorreggendo così la tensione al sempre nuovo, al nascente che caratterizza la Gnosi romantica⁶⁹. Il Romanticismo è stato infatti segnato da una inappagabile tensione contro le regole e contro l'Accademia, che non fu di certo rifiuto della classicità⁷⁰ ma desiderio di continua rifondazione del suo "spirito" più "profondo" e più "vero" (tanto per usare parole-chiave di questo profetismo che partono da Böhme) attraverso quell'interrogazione diretta, cioè non mediata da rego-

in Oetinger e von Baader; Oetinger, del resto, era seguace di Bengel e attendeva l'imminenza della seconda parusia (cfr. nota 53 appresso).

⁴⁷ Nel nostro *La Gnosi...*, cit., abbiamo tentato soprattutto di mettere in evidenza un fatto, che ci sembra fondamentale per comprendere lo Gnosticismo: esso è prigioniero del Razionalismo del quale fa un uso ingenuo, ignorandone le premesse ideologiche e manovrandone gli strumenti in modo tale da capovolgere le conclusioni. Esso è cioè il volto oscuro di una storia letta come storia del potere e della sua ideologia, espressione delle classi egemoni. Abbiamo inoltre sottolineato come il millenarismo, espressione di una emarginazione definitivamente incapace di comprendere il mondo, tenda a prendere il posto dello Gnosticismo nel corso del Medioevo, come apporto del Giudaismo e del Cristianesimo popolare. Su questo punto non ci sentiamo di condividere gli schemi dello Scholem allorché egli vorrebbe separare, salvo ammettere una reciproca influenza, il messianismo cristiano da quello ebraico (cfr. *Le messianisme juif*, Calmann-Lévy, Paris 1974, pp. 22-37) vedendo nel primo una fuga dal mondo nell'interiorità, nel secondo una speranza millenarista, onde il messianismo millenarista cristiano fu considerato "giudaizzante" dall'ortodossia. Questo secondo misticismo sarebbe alla radice dell'Illuminismo e della visione hegeliana della storia, e questa non sarebbe che una cattiva interpretazione del vero messianismo ebraico. Premesso che esiste una precisa posizione, quella del Sacchi, la quale riconduce la predicazione di Cristo all'interno dei problemi del mondo ebraico nel cui ambito soltanto essa può e deve intendersi, il punto di demarcazione, se vi è, tra misticismi differenti, ci sembra soltanto questo: se il misticismo si rivolge a un Dio ineffabile – nel qual caso esso non può divenire predicazione sociale – ovvero a una presenza divina da raggiungersi integralmente in terra. In tal senso la speculazione cabbalista ebraica conosce entrambi i risvolti, al punto che lo stesso Scholem (cfr. *Sabbatai Tzevi...*, cit. p. 722) deve poi accusare il moto sabbatiano di essere analogo a quello cristiano e a quello socialista (*sic!*).

le, del "bello" e del "vero", che è la più bella eredità confluita nel Romanticismo dallo spiritualismo riformato.

In questo senso si può parlare di una classicità raggiunta a suo tempo dall'arte romantica, se per classicità si voglia intendere, come sembra corretto, la capacità, di un pensiero o di un'arte, di costituirsi a paradigma; tutto l'opposto perciò di quell'uniformarsi a regole precostituite che caratterizza ogni Classicismo.

Questo ritorno a interrogare direttamente la fonte di ogni arte e di ogni pensiero costituisce il nucleo del rinnovamento portato dal Romanticismo, e ha un presupposto tuttavia non sempre esplicitato, che è esattamente ciò che vien meno con l'Idealismo e con la sua visione storicista della storia. Il presupposto è per l'appunto l'esistenza di un nucleo utopico, metastorico, che dal proprio non-luogo mette in moto la storia e con essa il rinnovamento, in continuo rapporto dialettico con la storia stessa. Il polo metastorico, non oggetto, ma *causa* del divenire, era per l'appunto, prima dell'idealismo, l'Uno ineffabile riflesso nella natura, donde traspare e viene riconosciuto dall'anima, che a esso tende, come "bello naturale".

Questo ci sembra il nucleo essenziale della Gnosi romantica; questo è ciò che scompare nella tautologia storicista, nel moderno: corsa a un superamento concettuale e formale lungo un percorso prestabilito e perciò ineludibile, che deve soltanto essere correttamente riconosciuto da un artista/critico/storico, segretamente teologo. Caratteristica del moderno è infatti un'arte che può esser conosciuta come tale perché come tale dichiarata in rapporto a una storia dell'arte concepita per condurre a quegli sbocchi.

Lo stesso Adorno, che pure è strettamente interno al pregiudizio storicista hegel-marxiano, nella sua critica a Hegel deve rilevare che il bello naturale si pone come traccia del non-identico, e che non soltanto esso non è, come voleva Hegel, prosaico, ma che la prosaicità dell'arte è il preciso frutto del disincanto del mondo⁷¹.

Determinante è il ruolo dell'archetipo "anima" nel pensiero post-romantico di questo secolo – citiamo soltanto i nomi di Klages, Jung, Kerényi, Hillman, Bachelard – quale elemento mobile, creatore del mondo immaginale, luogo intermedio ove l'Uno si riflette nel molteplice e il molteplice torna all'Uno. È interessante notare che questo ruolo è lo stesso che l'archetipo "anima" riveste in tutte le forme di pensiero neoplatonico (inclusa la teosofia iranica oggetto degli studi di Corbin) e che tale ruolo mette in luce il riproporsi, nel nostro secolo, di due fenomeni segnalati più volte nel Romanticismo⁷².

Il primo consiste nel raffigurare un conoscere che è un ri-conoscere, e quindi una Gnosi; e al tempo stesso un conoscere che è anche un fare – fare poetico – postulando perciò una creazione eterna conforme al sapere teosofico, emergente dal simbolo. In questo senso è rimasto forte, attraverso la psicologia analitica junghiana, l'influsso del Creuzer. Il mondo inteso come simbolo diviene così il prodotto del fare "poetico" dell'Uno, il quale non "pensa", come già sottolineava Plotino, ma è un'eterna fonte che continuamente irrompe nella storia, sottraendola al determinismo. Fu questo il contributo determinante del Dio biblico, giunto per la via teosofica a quel tardo frutto del neoplatonismo cristiano che fu il Romanticismo.

Il secondo fenomeno da segnalarsi consiste nell'eterno riproporsi "logico" di un terzo elemento intermedio indispensabile per trasmettere il moto innescato dalla "differenza" ed evitare il collasso dei due poli nella "identità". L'identità è infatti sempre immobilità, perché immobilità è anche il perpetuarsi di un moto uniforme unidirezionato come avviene nella falsa dialettica storicista.

Si noti che il moto sabbatiano era diffuso in quella Francoforte dove Koppel Hecht, che introduce Oetinger alla qabalah, fa intendere al neofita che il Messia era già arrivato (cfr. E. Benz, *La Kabbale chrétienne en Allemagne*, in *Kabbalistes chrétiens*, cit. p. 111). La *hybris* che si realizza allorché ci si rivolge a qualcosa di *raggiungibile* nasce da un pensiero che, perduto il senso del limite dinnanzi all'Assoluto, si nutre di certezze mistiche, perfettamente analoghe a quelle razionaliste, delle quali rappresentano il mero ribaltamento, con tutta l'ingenuità che deriva dall'ignorare l'origine ideologica delle strutture fatte proprie. Le conseguenze degli utopismi al potere sono solitamente tragiche. Dove tuttavia lo Scholem coglie nel segno è nel suo sottolineare come l'improporzionabile idea di una salvezza nella storia a opera della storia dipenda da questa perdita del Dio trascendente, il cui intervento nella storia, annullando la storia stessa, è la sola garanzia di salvezza. Soltanto l'interventismo di Yahwè può infatti garantire la libertà dell'uomo dalla storia e nella storia, come polo utopico, metastorico, che interrompe il corso della causalità logica con l'irruzione dell'Altro, del nuovo e inaudito.

⁴⁸ Vedi le bellissime pagine sul rapporto tra spirito e anima e sull'esigenza che sia questa a guidare l'intelletto, in *Stuttgart-er Privatvorlesungen*, trad. it. cit., pp. 180-181.

⁴⁹ Insistiamo nel sostenere che Idealismo e Storicismo sono forme di pensiero soltanto apparentemente laiche, in realtà teologiche, perché a esse manca la coscienza della limitatezza. La secolarizzazione che si opera tramite esse è una "cattiva" secolarizzazione, perché utilizza, nel pensare l'immanenza, strutture di pensiero elaborate per definire la trascendenza, con il risultato di divinizzare la storia e di asservire l'uomo a leggi a lui estranee. In questo senso, neppure la scienza è "laica", in quanto, pur postulando la propria limitatezza, pone questa come tale in rapporto al perenne superamento dei propri risultati tramite la illimitata progressività del proprio stesso metodo. La scienza pone quindi in discussione la contingente validità dei propri risultati, non il fondamento del proprio metodo.

⁵⁰ La precarietà come scenario

Se la Gnosi romantica fu la struttura segreta di pensiero che consentì la ribellione all'Accademia, l'intellettualismo del moderno, che fa di questo fenomeno artistico una neo-accademia, la rende dunque ancora attuale.

È perciò ancora attuale tornare, come nel Romanticismo, a volgere lo sguardo verso il bello naturale e verso la natura come luogo del simbolo, luogo nel quale l'anima ri-conosce la propria patria e trova albergo nell'Uno. Questo senso a volta a volta panico, mistico, sublime della natura, la Gnosi romantica lo ereditò per vie diverse ma convergenti. Ereditò da Paracelso, tramite Böhme, la sua *signatura rerum*, il senso della natura come luogo di lettura del Sacro aperto alla comprensione del poeta prima ancora che dello scienziato⁷³. Ereditò da Bruno come da Paracelso il senso della natura come fitta rete di corrispondenze, tessuto di forze in simpatia nelle quali l'uomo deve saper leggere per esercitare la propria Arte, che è signoria di sé e del mondo, è magia, è alchimia. Ereditò dal folklore, dalla cultura del "popolo" assunta attraverso la fiaba il senso della natura come luogo del meraviglioso, luogo di forze ambigue ove l'uomo si avventura incontro al proprio destino: perché da esse viene il sapere come rivelazione di un proprio ruolo entro l'intreccio di quelle forze. La natura è dunque il gran libro/specchio ove ciascuno deve guardare per leggere la propria verità, ove la ierostoria si riverbera nel fitto intreccio dei simboli e addita al viandante i segreti sentieri d'una patria lontana ov'egli è atteso.

Questa è la Gnosi che si può trovare alla radice dell'arte di Runge, mistico lettore di simboli nel paesaggio, in una natura che diviene il luogo deputato delle possibili espressioni dell'animo umano⁷³. Runge, nonostante la propria breve esistenza, ha lasciato dietro di sé un notevole *corpus* teorico⁷⁴ costituito essenzialmente da un vasto epistolario e dalla sua *Farbenlehre*, la più significativa e soddisfacente teoria del colore sinora elaborata⁷⁵. Ora, Runge trova i propri antecedenti teorici precisamente nell'opera di Böhme⁷⁶ e ne riconosce gli sviluppi filosofici nel pensiero di Schelling⁷⁷.

Runge è quindi non soltanto un grandissimo artista e uno dei massimi romantici, ma anche un lucido teorico la cui gnosi ritrova il grande alveo neoplatonico, centrandosi sul problema del rapporto tra l'Uno e il molteplice, e sulla natura come specchio del divino che è nell'uomo.

Questo senso della natura come luogo di lettura simbolica del bello e del vero – lo stesso che sul versante poetico è di Hölderlin – Runge lo condivide con Carus, l'altro grande teorico della pittura romantica tedesca, benché artista meno notevole e strettamente dipendente dal grande Friedrich⁷⁸.

Il pensiero di Carus, che rivela legami diretti col Neoplatonismo, posto che egli cita più volte Plutarco⁷⁹, è anch'esso vicino al senso magico della natura dell'*Enrico di Ofterdingen*⁸⁰ e alla concezione schellinghiana della *Weltseele*⁸¹. Carus fu notoriamente un teorico della pittura di paesaggio, fondamentale luogo del "bello"⁸². La concezione, mutuata dal Neoplatonismo, di una realtà sovrasensibile da intuire sotto ciò che si dà ai sensi⁸³ e il suo esoterismo⁸⁴ lo portano inoltre a sviluppare in modo metodico il tema fisiognomico che, come si è notato, si ricollega al problema dell'Uno nel molteplice attraverso il tema della *signatura rerum*. Anche qui, dunque, una gnosi; e anche qui la trasformazione della natura in un'ordinata epifania del divino attraverso la quale l'uomo si riconosce e conosce.

Questa gnosi, nelle sue implicazioni di comunione col mondo e di rifiuto della norma accademica; nelle sue letture simboliche e nella sua costante "nostalgia del paradiso"; è rimasta un lievito di molte manifestazioni posteriori, sin nel nostro secolo⁸⁵. Forse è ancora in essa il fulcro d'una possibile reazione al naufragio del neo-accademismo intellettualistico e museale delle avanguardie e degli "ismi", dei "trans" e dei "post".

inevitabile dell'esistere, il sapere come sapere della caducità, è il tema conduttore di *Il silenzio e le parole* di F. Rella (Milano, Feltrinelli, 1981) che prende l'avvio dalla crisi della cultura del XIX secolo, letta nell'opera di Weininger. È tuttavia importante tener presente al riguardo, che la percezione della limitatezza e il crollo del "valore" non debbono significare la rinuncia al pensiero come pensiero del tutto, né debbono rendere insensato il problema del senso, perché, in tal caso, la precarietà assumerebbe la stabilità del valore. Precarietà, caducità, limitatezza, non-fondabilità, debbono viceversa essere accettate come inadeguatezza istituzionale di un pensiero condannato a pensare il tutto, e perciò l'ineffabile, pur non potendo circoscriverlo. *Soltanto nello scacco il pensiero assume le proprie dimensioni storiche, e può quindi operare alla costruzione di un mondo.*

⁵¹ *Platonismo e Idealismo*, cit. pp. 145-146.

⁵² Il processo di emanazione e ritorno in Scoto parte da Dio, natura creante e non creata, per tornare in lui come natura non creante e non creata; cfr. *De divisione naturae*, in Migne, P. L. 122. Scoto pone il problema in apertura (I, 1) e, sulla chiusura di questo moto, chiude poeticamente l'opera (V, 39).

⁵³ *Philosophie und Religion*, trad. it. cit., p. 71.

⁵⁴ *Stuttgarter Privatvorlesungen*, tr. it. cit., pp. 184-192; in particolare p. 189.

⁵⁵ *Ivi*, p. 192. Per Oetinger, Bengel e i loro rapporti con Schelling, cfr. E. Benz, *Der Prophet Jakob Boehme*, in Akademie ecc. Mainz, cit., 1959. 3. Benz ha messo in luce il profetismo come costante nella tradizione di pensiero che va da Böhme a Oetinger; nel suo *Schellings theologische Geistesahnen* (*ivi*, 1955, 3) ha dato evidenza agli stretti legami culturali e familiari che fanno di Schelling un erede dell'esplicito gioachimismo di Bengel e di Oetinger nell'ambito del pietismo svevo (cfr. p. 271 sgg.). Vedi anche E. Benz, *La kabbale chrétienne*, cit.

⁵⁶ *Platonismo e Idealismo*, cit. p. 171 sgg.

⁵⁷ *Ivi*, p. 206.

⁵⁸ *Ivi*, p. 186.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 184-185.

⁶⁰ Cfr. Böhme, *De signatura rerum*, Vorrede 4.

⁶¹ *Schellings theologische Geistes-*

ahnen, cit. p. 295.

⁶² *Platonismo e Idealismo*, cit., p. 199. Come vedremo oltre, questo rapporto è viceversa elemento fondamentale nella Gnosi degli artisti romantici.

⁶³ Quanto all'esistenza fattuale di questa alternativa all'interno della Gnosi romantica, essa va ricercata più nella poetica dei grandi romantici che nelle affermazioni teoriche, sempre oscillanti. Questo rivolgersi alla natura come luogo di lettura del divino — che è di Runge, di Friedrich e di Carus — discende più dalla mistica medievale e dal folklore che non dai teosofi tanto sovente citati. Come ha notato acutamente il Koyré (cit. p. 54 in nota) tra la mistica medievale e la teosofia del XVI e XVII secolo, c'è un notevole spostamento d'accento sotto una struttura concettualmente simile. Per la prima, nella natura è il riflesso del divino, la sua traccia da leggere in trasparenza; per la seconda, Dio è ormai materialmente presente *dentro* la natura, come l'anima nel corpo e, come abbiamo già sottolineato, la coesistenza finale degli opposti sarà realizzata quando Dio sarà realizzato nel mondo, secondo la teoria di Oetinger che torna in Schelling. Dice infatti Böhme (*De signatura rerum*, I, 16) che l'uomo, volgendosi alla natura "nicht allein lernet selber kennen sondern er mag auch darinnen das Wesen alles Wesen lernen kennen". In tal senso, chi è veramente legato a Böhme e alla sua inflazione spiritualista, è Hegel; che deve a Böhme e al suo profetismo anche la propria concezione di una fine della storia (cfr. E. Benz, *Der Prophet Jakob Boehme*, cit., p. 135). Si noti infine, che una delle critiche più rigide a tale spiritualismo inflazionato, viene precisamente da uno dei più stretti eredi contemporanei della Gnosi romantica, cioè da Jung.

⁶⁴ *Enneadi*, III, 8, 8. Contemplare è conoscere sé nell'altro, in un cosmo ove ogni presenza, minerale, vegetale o animale, è un particolare aspetto dell'emanazione dall'Uno.

⁶⁵ Per Bruno vedi in particolare *De causa principio et uno*, in special modo il quarto dialogo, nel quale si sviluppa la tesi bruniana di una sorta di intelligenza della materia, senza la quale essa non potrebbe ricever la forma. Sul tema il Bruno torna anche altrove e, in chiave ma-

gica, nel *De vinculis in genere*.

⁶⁶ *De signatura rerum*, in S.S., cit., 6 B. Il tema è, in Böhme, di precisa ascendenza paracelsiana: cfr. Peuckert, *ivi*, Einleitung.

⁶⁷ Per Paracelso cfr. Theophrastus von Hohenheim gen. Paracelsus *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. Sudhoff, Barth, München; poi Oldenbourg, München-Berlin 1922-1933. I testi che maggiormente possono interessare come esposizione del suo sistema di pensiero magico-folklorico sono il *Liber de Nymphis* (14. B.); i *Neun Bücher Archidoxis* e il *De vita longa* (3. B.); la *Philosophia ad Athenienses* (13. B.); e il *De natura rerum neun Bücher* (11. B.). Particolarmente noti e citati sono poi *Das Buch Paragranum* (8. B.) e lo *Opus Paramirum* (9. B.), oltre alla *Astronomia Magna o Philosophia Sagax* (12. B.). Il suo pensiero è ampiamente ripreso da Weigel e da Böhme, unitamente a concetti e definizioni, e restò vivo sinché esistette un'alchimia, sino a Oetinger. Novalis, negli appunti per terminare il suo *Enrico di Ofterdingen*, ricorda: "Physiognomik. Medizinische Ansicht der Welt. Theophrast Paracels Philosophie, Magie, etc.". La medicina di Paracelso è basata sulla conoscenza delle forze operanti nella natura, che si rivelano con i propri segni esteriori nelle forme. Gli ascendenti del sapere di Paracelso nel mondo folklorico stabiliscono un ponte per la sua influenza sul Romanticismo: è superfluo infatti ricordare il ruolo che in questo gioca il mondo della fiaba e il leggendario medievale. Tutto ciò che riconduce la Gnosi romantica a un intimo contatto con la natura vista attraverso il folklore del mondo agrario, caratterizzato dalla coesistenza degli opposti, costituisce un ulteriore elemento di estraneità nei confronti del pensiero razionalista. Qui ci si limita soltanto a ricordare il problema del rinnovato interesse per il mito nell'ambito del Romanticismo, un capitolo vastissimo tuttora aperto perché, sul piano culturale, la disputa giunge sino a noi. Cfr. G.C. Benelli, *Il mito e l'uomo*, Mondadori, Milano, 1992, cap. 1.

⁶⁸ La teoria di Swedenborg è sviluppata in *Arcana Coelestia*; più sinteticamente in *De nova Hierosolyma...*, New York, Am. Swedenborg Print. and Publ. Soc., 1885, II, 36 sgg. seguito

da tutti i riferimenti ad *Arcana Coelestia*. Sullo sviluppo della fisiognomica nel pensiero di Swedenborg, cfr. E. Benz, *Swedenborg und Lavater*, Zeitschrift für Kirchengeschichte, 57. B., 1938.

⁶⁹ Questo amore romantico per tutto ciò che è nuovo e fiorisce, viene così sinteticamente espresso da Novalis (*Blütenstaub*): "Wo Kinder sind, da ist ein goldnes Zeitalter".

⁷⁰ Sembra superfluo ricordare quale profondo amore per la classicità caratterizzi il XVIII secolo e da quale vasta conoscenza di essa emergano i grandi romantici; è perciò forse il caso di sottolineare che il nostro attuale modo di intendere la Grecia è fortemente indebitato alla visione romantica di essa.

⁷¹ T.W. Adorno, *Teoria estetica*, cit., pp. 106 e 110.

⁷² Come pure è interessante notare che il mondo angelico e immaginale di Rilke, che discende dal pensiero romantico, e in particolare la visione dell'uomo che dà eternità alle cose nominandole (cfr. le *Elegie Duinesi*) e perciò costituendole in quel mondo e continuando la creazione, ha notevoli parallelismi con gli esiti della teosofia iranica.

⁷³ Con molta semplicità e devozione questi concetti si trovano anche nell'altro grande pittore romantico, Friedrich: cfr. *Caspar David Friedrich. Bekannnisse*, ausgewählt und hrsg. von K.K. Eberlein, Klinikart & Biermann, Leipzig 1924, p. 122: "Wenn der Mahler nichts als die tote Natur nachzuahmen versteht; oder richtiger gesagt, nicht als die Natur tot nachahmen kann, dann ist er nicht viel mehr als ein gebildeter Affe..."; *ivi*, p. 142: "Nicht die treue Darstellung von Luft, Wasser, Felsen und Bäumen ist die Aufgabe des Bildners, sondern seine Seele, seine Empfängnis soll sich darin widerspiegeln. Der Geist der Natur erkennen und mit ganzem Herzen und Gemüt durchdringen und aufnehmen und wiedergeben ist die Aufgabe eines Kunstwerks."

⁷⁴ Vedi al riguardo *Hinterlassene Schriften von Philipp Otto Runge, Mahler*, hrsg. von dessen ältesten Bruder. 2 Teilen. Peters, Hamburg 1840-1841. Molte delle sue lettere raggiungono toni poetici allorché si librano a descrivere il senso profondo del paesaggio come

epifania del divino nelle vesti della bellezza. Questo lirismo è sostenuto sempre da una coerente struttura di pensiero che si modella sull'interesse per la teosofia di Böhme: il mondo vivente – delle meteore, della vegetazione, degli animali, dell'uomo – è la Gloria di Dio. L'arte richiede l'amore del soggetto per questa bellezza: "Entsteht nicht ein Kunstwerk nur in dem Moment wann ich deutlich einen Zusammenhang mit dem Universum vernehme?" (*op. cit.*, I, p. 6). Il paesaggio è l'elemento essenziale della nuova direzione dell'arte (*ivi*, p. 7). Per il chiarimento delle proprie posizioni gli fu essenziale l'incontro con il Tieck (cfr. J.B.C. Grundy, *Tieck and Runge. A Study on the Relationship of Literature and Art in the Romantic Period, with special Reference to "Franz Sternbald"*. Studien zur deutschen Kunstgeschichte, Heft 270, Heitz, Strasburg, 1930) del quale dice, con parole significative della Gnosi e della poetica romantica: "Ohne Tieck würde ich mich vielleicht in die Praktik und die Virtuosität vertiefen und darin verlieren, wie es sogar Raphael zuletzt getan" (*H.S.*, I, p. 38). Questo porsi romantico nel ruolo di portatore di contenuti nella semplicità, contro la dottrina, è tema spiritualista che scende da Weigel a Böhme e torna sovente in Runge. Si noti inoltre il preciso accento preraffaellita: c'è un noto legame, infatti, tra Runge e il movimento dei Nazareni.

⁷⁵ Sulla *Farbenlehre* di Runge, vedi l'esautistico studio di H. Matile, *Die Farbenlehre Philipp Otto Runges*, Mäander, München 1979. Il senso teosofico-psicologico della sua teoria dei colori (per la quale cfr. *H.S.*, I, 3. Abt., pp. 84-170) è contenuto nella sua lettera al fratello Daniel del 7.11.1802 (cfr. *H.S.*, I, p. 17) nella quale spiega che il bianco e il nero non sono colori, ma rappresentano luce e tenebre, bene e male, il primo dei quali non può esser concepito, il secondo non lo deve; l'uomo riceve perciò la rivelazione attraverso i tre colori fondamentali (giallo, rosso e blu), rivelazione che è Dio nella sua corporeità, cioè mondo. Questi tre colori sono simbolo della Trinità: "So ist die Dreieinigkeith der Farben das lebendige Wasser, das alle unsere Sinne auf das Eine das Noth ist in der Natur zurück

führt" (lettera alla madre del 15.6.1803, cfr. *H.S.* II, p. 221). Bianco e nero sono poli di una sfera che, nel senso dei meridiani, passa con continuità dal giallo, al rosso, al blu (con i termini intermedi: arancio, porpora, viola, verde) e, nel senso dei paralleli, dal chiarissimo al cupo. Sull'influenza diretta di Böhme (e delle illustrazioni della sua edizione di Amsterdam del 1689) su Runge, vedi anche *Runge in seiner Zeit*, Prestel, München 1977, pp. 136-140. Su Runge artista e filosofo, fondamentale la grande monografia di J. Träger, *Philipp Otto Runge und sein Werke*, Prestel, München 1975.

⁷⁶ Lo spiritualismo riformato di Weigel e Böhme, riverberato nella semplicità del linguaggio, si fa lirico in Runge allorché egli si inoltra nella descrizione del paesaggio: cfr. le lettere a Daniel del 27.11.1802 e del 9.3.1802 (*H.S.*, I, pp. 19-23 e 7-16) e la citata lettera alla madre del 15.6.1803. La religiosità dell'arte (cfr. la lettera alla madre del 18.12.1802, *H.S.*, II, p. 182) si rivela in questo rapporto con la natura: "jedes Blatt und jeder Grashalm wimmelt von Leben, die Erde lebt und regt sich mit mir" (*H.S.*, I, p. 9); "ich höre und fühle den lebendigen Odem Gottes, der die Welt hält und trägt, in dem alles lebt und wirkt" (*ivi*); "Wer sieht nicht Geister auf den Wolken bey dem Untergang der Sonne? Wem schweben nicht die deutliche Gedanken vor die Seele?" (*H.S.*, I, p. 6). Lo stesso spiritualismo veicolato nei temi della fusione con la natura e della semplicità si trova in Friedrich.

⁷⁷ Pochi mesi prima della propria morte, il 1° febbraio 1810, Runge scrive a Schelling (*H.S.*, I, pp. 156-161) manifestandogli il proprio entusiasmo per le sue *Ricerche sull'essenza della libertà umana*, perché vi vede ribadito il ruolo di luce e tenebra così come l'aveva inteso nella propria *Farbenlehre*. Illuminante la conclusione di una versione della lettera (*ivi*, p. 161): "Das Licht und der Geist außer der Schöpfung und ohne die Schöpfung können und wissen zu wollen ist die Trennung von Gott". H. Matile (*op. cit.*) sottolinea i rapporti di Runge col pensiero di Novalis a proposito del rapporto tra l'Uno e il molteplice, rapporto che egli affronta tramite la *Farbenlehre*.

⁷⁸ Sui legami tra la pittura di

Carus e quella di Friedrich cfr. il testo di M. Prause, *Carl Gustav Carus. Leben und Werk*, Deutscher Verlag für Kunstwiss., Berlin 1968, ove molte opere del primo sono riprodotte a fronte di analoghi soggetti del secondo. I due artisti, tra i quali era una differenza di età di quindici anni, si conobbero a Dresda nel 1817. La gnosi di Carus passa come sempre attraverso una filosofia della natura; ed è interessante notare che egli fu, come von Baader, un naturalista come formazione accademica (lo stesso fu per il nostro Giovanni Morelli, che si formò in Germania: la vicenda sembra peculiare al Romanticismo).

⁷⁹ In C.G. Carus, *Symbolik des menschlichen Gestalt. Ein Handbuch zur Menschenkenntnis*, Olms, Hildesheim 1962. Carus è interessato a *De E apud Delphos* dal quale evince un mondo ove tutto è in contatto con tutto ed è in perpetua trasformazione; e anche all'esistenza di un sovrasensibile che traspare sotto il sensibile, di uno spirituale sotto il corporeo.

⁸⁰ C.G. Carus, *Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten*, nach der Zweibändigen Originalausgabe von 1865-66; neu hrsg. von E. Jansen, Kiepenheuer, Weimar 1962, I. B., p. 261.

⁸¹ Sul tema della *Weltseele* come chiave della eterna trasformazione di un mondo tutto interconnesso, cfr. *Lebenserinnerungen*, cit., I. B., p. 66. Questo interesse gli viene dal tempo degli studi naturalistici e si riafferma allorché inizierà ad approfondire gli studi filosofici: lo interessa il fondamento metafisico delle scienze naturali e il problema della spiritualità della materia, argomento che lo porta a parlare della "seiner (*scil.* di Schelling) tief-sinnigen Naturphilosophie" (*ivi*, I, p. 76).

⁸² Carus è noto nella concezione romantica della pittura per le sue *Briefe über Landschaftsmalerei* (cfr. Faksimiledruck nach der 2., vermehrten Ausgabe von 1835, hrsg. von D. Kuhn, Schneider, Heidelberg 1972). Sostiene Carus che l'opera d'arte è un microcosmo in sé, mentre l'imitazione contiene soltanto un frammento dell'infinita natura. Nell'opera d'arte esiste una corrispondenza (*Entsprechen*) tra gli stati d'animo e gli stati della natura: il vivente si trasforma e i diversi stati d'animo sono stati della vi-

ta della natura; gli individui non sono che parti di una più alta unità (*ivi*, pp. 39-47). Egli dà poi questa definizione neoplatonica del bello nella quale si torna al rapporto dell'Uno col molteplice e si leggono i due classici movimenti di *próodos* ed *epistrophé*: "... das Schönheit nicht Anderes sei als das, wodurch die Empfindung göttlichen Wesens in der Natur, d.i. in der Welt sinnlicher Erscheinungen, erregt wird, und zwar auf gleiche Weise, wie Wahrheit das Erkennen göttlichen Wesens, und Tugend das Leben göttlichen Wesens in derselben zu nennen ist; dahingegen die unmittelbare Hingebung der Natur an das Absolut Höchste, welches ihr Urquell ist, als Religion (Verbrüderung, Einigung) bezeichnet wird" (*ivi*, p. 55).

⁸³ *Symbolik*, cit., p. 2.

⁸⁴ Carus, come Böhme, Swedenborg, Oetinger, von Baader, è legato alla speculazione relativa a un uomo primordiale nel quale è racchiusa la totalità di ciò che si manifesta divino nei molteplici individui. È questo il tema böhmiaco e cabbalista di una totalità perduta con la caduta, che dovrà essere riconquistata, perché l'uomo è l'essenza di tutte le essenze. Carus ripercorre esattamente la visione böhmiaca del *De signatura rerum* allorché afferma (*Symbolik*, cit., p. 3): "Im höchsten Sinne streben wir jetzt eigentlich dahin, die Welt überhaupt als das Symbol des höchsten ewigen Mysteriums der Gottheit und den Menschen als das Symbol der göttlichen idee der Seele anschauen und verstehen zu lernen".

⁸⁵ Parallelemente al cenno sui Nazareni, si dovrebbe aprire un discorso che, partendo dal Romanticismo inglese e dai suoi rapporti sia con l'esoterismo che con la lettura della natura – Blake da un lato, Constable dall'altro – giunga tanto alla *Confraternita* dei Preraffaelliti, quanto al movimento Arts and Crafts, che ripetono motivi analoghi a quelli da noi accennati per quanto riguarda il ruolo ideale del Medioevo; di qui infine si dovrebbe scendere, passando anche per Beardsley, allo Jugendstil, ove il linearismo degli esiti è debitore agli studi di Runge, tesi a esaltare la purezza del simbolo entro la forma naturale.