

PARTE TERZA - IL CALEIDOSCOPIO GIRA

Capitolo primo - Il diverso e l'eguale

Molto tempo è passato da quando il XVIII secolo veniva interpretato più o meno esclusivamente come "secolo dei Lumi", il cui ruolo storico (cioè quello assegnatogli dall'ideologia prevalente tra gli storici) sarebbe consistito nell'elaborazione di un pensiero razionalista e nel primo sviluppo della tecnologia e della scienza, prodromi a loro volta della Rivoluzione Francese e di quella industriale, punto d'arrivo e di partenza dell'inevitabile affermazione della borghesia e dell'Occidente. Ragione, Scienza, Industria, Borghesia, Occidente, Libertà liberiste o democratiche, divengono tutte accezioni di un generale Progresso, e l'allegria comitiva viene posta sotto il Regno della Ragione ormai manifestata. Si come Scienza, così come il Padre Si era manifestato nel Figlio, da entrambi promanando la forza dello Spirito Santo agente nella Storia come Progresso. È il trionfo della Luce sulle Tenebre, il Millennio che finalmente ha inizio: e se, per spianare i monti e colmare le valli -come voleva il Millennio zoroastriano- è necessario fare qualche torto, si sa bene che il Progresso vuole le sue vittime. Se poi a qualcuno sembrasse poco lineare il percorso, ebbene, non va dimenticato che anche la Ragione non è poi tutta d'un pezzo: anche lei deve avere le sue astuzie. L'importante è esser certi, anzi, certissimi, che tutto proceda lungo una rotta ormai fissata, fuori dalle nebbie del passato che non avevano consentito di scorgere l'approdo.

Paragonare Ragione, Scienza e Progresso, al Padre al Figlio e allo Spirito Santo, non vuol essere da parte nostra un'irriverenza; al contrario, tentiamo di esprimere in forma sintetica, forse un po' ruvida, una nostra convinzione: il fenomeno detto "secolarizzazione" è avvenuto trasferendo nell'immanenza le strutture di pensiero nate per pensare la trascendenza. In altre parole, in luogo di pensare il mondo nello specchio frantumato dell'esperienza, e la verità come emergenza giudiziaria di indizi e ragioni dalle fondamenta incerte (esistenza, costumi, culture, tradizioni e quant'altro d'indefinibile come il sempre cangiante aspetto della vita) si preferì calare in terra l'Assoluto, e pensare la Storia nella datità deterministica d'un Progetto impersonale e inaccessibile come il Dio dei filosofi, patentemente ideologico perché umano-troppo-umano nella sua astratta geometria. Nata come tentativo inverosimile d'ingessare la storia, questa soluzione si è rivelata utilissima per giustificare i tentativi d'ingessarne il moto in direzione del sempre-uguale, stabilendo una petizione di principio. Gli eventi hanno infatti potuto produrre mutamenti non previsti, ma la direzione giusta è sempre stata una sola, quella indicata dalla Storia con la maiuscola, un Arconte spacciato per Dio. Questa Storia era il maestoso viale scavato dagli storici nel dedalo degli eventi, con lo scopo di qualificare lo stato di fatto come traguardo obbligato, facendo così della datità ciò ch'è sempre stata, una tautologia.

Molto tempo è passato, dicevamo; di certo largamente diffuso è oggi il dubbio sul fondamento dell'Occidente, non foss'altro a causa delle sue crepe; ma non ci sembra inutile tornare alle fonti di questa mutazione per mostrare quanto di *eguale* costruì l'apparenza del *diverso*. Non ci sembra inutile perché la cultura dell'Occidente, al di là dei dubbi dei suoi "intellettuali", resta di fatto legata alle premesse razionaliste, e fa anche di tutto, con le buone o con le cattive, per trasformarsi in cultura planetaria, con discreto successo ma con un numero crescente di problemi. C'è infatti una ragione che rende inevitabile tutto ciò, e che fa ritenere inverosimile un'inversione di tendenza, a meno di disastri epocali per ora estranei all'orizzonte: il carattere di Assoluto assunto dalla crescita del prodotto. Ora, l'economia ha due caratteristiche fondamentali che la propongono a saldissimo fondamento di una logica razionalista che finisce col permeare ogni atteggiamento. Esse sono: la tendenza all'espansione illimitata del proprio dominio e a condannare al Nulla quanto sfugge ad esso, in analogia con la logica della scienza; e una legalità totalmente razionalista, tanto che la perfetta esplicazione del Razionalismo è precisamente mostrata, come sottolineò Weber, dalla razionalità economica.

Tutto ciò non sarebbe in alcun modo eccezionale se non ci fosse, per l'appunto, un problema d'origine, che rende impropriamente fondato questo nuovo Occidente. Così come Hübner ha mostrato il fondamento mitico della concezione scienziata, la sua intrinseca non-razionalità, allo stesso modo ci sembra opportuno ricordare sommessamente che ciò che viene presentato come fatto nuovo e vincente, in grado di segnare una svolta radicale col passato, altro non è che la prosecuzione d'una vecchia disputa, alla cui luce il "nuovo" è ampiamente obbiettabile, per il semplice e accennato motivo che la disputa non è mai venuta meno se non nelle storie ideologiche, "a tesi", che danno per "storicamente superato" ciò ch'è soltanto accantonato, e che è sempre vivo, pur se in nuove forme.

La nostra tesi, che speriamo -ma non siamo certi- di aver chiarito, e che perciò vorremmo chiarire ancora un'ultima volta nel modo più semplice e sintetico possibile, è la seguente: se ciò che appare come evento nuovo che mette fine al passato, nasce di fatto all'interno di una disputa ideologica della quale non vengono meno i presupposti; e se il "nuovo" altro non è che il prevalere di uno dei due poli, accanto al quale la critica di parte avversa conserva la validità delle proprie ragioni e la propria stessa esistenza; allora il nostro percorso non è affatto segnato dalla cesura della novità, e, soprattutto, può esser modificato sulla base di istanze che

l'ideologia del "nuovo" ha dichiarato defunte, ma che nessuna violenza ideologica può destituire come "superate". Al contrario: farsi soggiogare da questa ideologia può esporci alle più stupefacenti sorprese, perché il passato cui non si sia data onorata sepoltura aleggia sempre, come un *revenant*.

La dialettica che avevamo seguito sino al XVII secolo, sottolineandone le radici e le ripercussioni sociali, era costituita dallo scontro tra una concezione razionalista ed una concezione esistenziale della "verità", resa possibile, o, per dir meglio, attivata alle origini, dal messaggio testamentario. In esso un Dio/persona volontaristicamente propenso a intervenire nei meccanismi del mondo e della storia, entrava in contrasto con una logica fondata sul sempre-uguale di idee immobili e leggi deterministiche, guardate con distacco da un dio-filosofo, egocentrico e dedito a piaceri autistici come la contemplazione di se stesso. In questo contrasto trovarono espressione le tensioni di chi aveva ottimi motivi per desiderare il cambiamento di questo mondo.

La tensione al cambiamento ha facilmente caratterizzato, in Occidente, l'espressione religiosa dei marginali. Avevamo seguito, già ne *Il mito e l'uomo*, le vicende ideologiche della "razionalizzazione del mito" e dell'ascesa di Zeus, sottolineando che le espressioni di un autentico pensiero mitico -quello cioè che si fonda sulla compresenza degli opposti- erano essenzialmente tre: la Grande Dea, col suo ciclo di morte/rinascita nel quale vita e morte si condizionano reciprocamente; Dioniso, il fantasma mutevole e inafferrabile del desiderio; e Hermes -da noi eretto a nume tutelare dell'occidente- come colui che in nome della vita rimette continuamente in discussione la fissità della norma, se non altro perché marginale già dalla nascita e quindi vero dio dei marginali.¹

Il pensiero mitico e l'eresia hanno così trovato singolari convergenze nella storia, anche perché l'ortodossia -difficile a dire se per affinità elettive o per matrimonio d'interesse- si costituì sin dall'inizio come razionalizzazione del mito testamentario, dando origine a quella teologia platonico/aristotelica che tanti torti fece a YHWH; ma soprattutto ponendo due paletti razionalisti ad ogni possibile interpretazione del messaggio stesso: la sua riduzione a puntuale evento storico, letto per giunta in chiave protostoricista (il Nuovo Testamento è necessario coronamento dell'Antico, che in sé lo annuncia) e la coincidenza del comportamento religiosamente corretto con la morale filosofica "razionale" e con le sue *norme*.

Così, lo Gnosticismo divenne sragione; ma con una genesi del tutto analoga, a partire dalle strutture del pensiero mitico, il non-conformismo religioso trovò nuovo alimento allorché nelle forme del dissenso occidentale vennero a confluire le correnti della diversità tardo-antica -mutuate dalla presenza dell'Islam e dalla riscoperta dell'Ellenismo- sotto forma di magia, "Ermetismo", e, soprattutto, alchimia; ciò diede origine al poderoso vitalismo del pensiero rinascimentale. Le contaminazioni con il contemporaneo sviluppo della Qabbalah contribuirono a conformare il singolare fenomeno della teosofia, che interessa essenzialmente il XVII-XVIII secolo, almeno per la sua fase creativa. La vita si presentava dunque come elemento di disturbo per la Ragione.

La teosofia, come già il nome lascia intuire, è una scienza delle cose divine, che tuttavia non è "disinteressata" come vorrebbe l'ideologia razionalista della conoscenza; il teosofo infatti vuol conoscere per saper come salvarsi, muovendosi entro l'eterno mito -mai smentito, neppure dall'ortodossia- di uno stato perfetto originario, di una caduta che dà origine alla storia, e di un ritorno alle origini che mette fine alla storia stessa: già questo dice qualcosa sul cattivo rapporto del teosofo con la storia.

La cosa che più c'interessa è però riflettere su *che cosa* deve conoscere il conoscitore di cose divine, per trovare la giusta via del ritorno *fuori del mondo*; evidentemente egli deve conoscere in primo luogo due cose: quale sia il rapporto tra l'Uno e il molteplice, e quale quello tra la materia e lo Spirito. Deve conoscerli tuttavia lungo una direttrice ben precisa, deve cioè comprendere quali sono le vie che riconducono dal molteplice all'Uno e dalla materia allo Spirito entro il mito dei tre tempi (originario-storico-finale o di restaurazione).² Ciò significa quindi non soltanto esplorare le vie del percorso inverso (dall'Uno al molteplice e dallo Spirito alla materia) ma soprattutto, perché il duplice percorso sia possibile, postulare che Uno e molteplice, Spirito e materia, siano due volti, due manifestazioni della medesima realtà.

Su queste fondamenta si sviluppò quella filosofia della natura, tra le cui espressioni fu l'alchimia, risultata notoriamente fallimentare come scienza sperimentale; abbiamo anche sottolineato al riguardo, che l'avanzamento delle "vere" scienze sperimentali nel corso del XVII-XVIII secolo, aveva condotto l'alchimia che volesse eccedere il risolto puramente spirituale, su patetiche posizioni di retroguardia.

Ora, le scienze sperimentali, il cui sviluppo dev'essere ritenuto indipendente dal mero razionalismo cartesiano, avevano trovato indubbiamente in quest'ultimo un vigoroso supporto culturale, per il suo privilegiare le forme matematiche del ragionamento, e per la sua ricerca di una verità che fosse adeguamento della proposizione, a una "cosa" resa mero oggetto misurabile. È interessante notare al riguardo, che la parte iniziale del *Discorso sul metodo*³ è dedicata a mettere a punto il rifiuto di una verità fondata sull'accumulo di

¹ Cfr. *Il mito e l'uomo*, pp. 174-175

² Non ha importanza se lo stato finale si rivela, come abbiamo più volte notato, diverso di fatto da quello originario, perché nel frattempo è avvenuto, grazie alla storia che in questa luce acquista senso, un processo di catarsi cosmica. Il processo resta comunque sempre un processo di ritorno alle origini, in quanto ciò che si restaura nella sua originaria bontà, è un Progetto inizialmente fallito.

³ Cfr. Cartesio, *Discorso sul metodo*, Intr., Trad., Note e Apparati a cura di L. Urbani Ulivi, Milano Rusconi, 1997. È da sottolineare, per quel che ci concerne, la scelta di negare validità allo sguardo "prospettico", secondo un atteggiamento mai discusso nel testo, perché evidentemente ovvio *nella prospettiva di Cartesio*; il soggetto ha infatti un rapporto di mera appropriazione dell'oggetto inerte, sicché i due poli non entrano in rapporto dialettico e quindi non costruiscono una "verità" singolare e irripetibile. Questo apparente "dominio" del soggetto si risolve in realtà nel

nozioni e sull'esperienza della vita, in base ad un preciso assunto: la Verità, essendo Una, non può dar luogo ad esiti molteplici, non può rintracciarsi quindi in esperienze individuali, storiche, nazionali, culturali, che conducono necessariamente ad esiti discordi; ed essendo "obbiettiva" il soggetto non ha alcuna possibilità di determinarla con la propria volontà.

Non è questa tuttavia la sola realtà culturale ad agire nei cambiamenti del XVII-XVIII secolo; in effetti il rinnovato Razionalismo è soltanto uno degli aspetti della cultura del secolo dei Lumi, altrettanto viva e feconda anche su altri versanti del tutto opposti, che con il Razionalismo formano un complesso difficilmente districabile, nel cui ambito il discrimine tra elementi di "progresso" e di resistenza, appare meramente ideologico.⁴

Significativo del rapporto tra avanzamento scientifico e pensiero alchemico-teosofico è il caso di Newton, che abbiamo più volte ricordato; qui ci sembra opportuno delineare meglio i suoi rapporti con Böhme attraverso il noto articolo di Poppe.⁵ Riprendendo la precedente letteratura, il cui *incipit* va ricercato nella nota intuizione di Oetinger (cfr. *infra*) relativa all'evidenza di tali rapporti, Poppe ha così ricapitolato l'analogia, già posta in luce dallo stesso Oetinger:⁶ la forza centripeta corrisponde alla forza attrattiva, compattante, messa in essere dalla 1^a Qualità, la *Herbigkeit*; la forza centrifuga corrisponde a quella repulsiva, espansiva, della 2^a Qualità, la *Bitterkeit*; la rotazione che risulta dalla componente di queste forze a partire da due corpi, corrisponde alla situazione di *Angst*, cioè alla 3^a Qualità.⁷

L'esistenza di questi rapporti non è però soltanto un'evidenza intuitiva; essi costituiscono un momento preciso della cultura del XVII-XVIII secolo, che Poppe ha così delineato. Dopo aver criticato e messo in evidenza l'artificiosità della *vulgata* -verosimilmente d'origine voltairiana- secondo la quale Newton avrebbe concepito la teoria della gravità a partire dalla famigerata mela, egli avanza l'ipotesi che Newton potesse aver fatto circolare il singolare racconto per tenere lontano il sospetto su altre possibili fonti della teoria; ciò poco prima della propria morte avvenuta nel 1727. Il racconto era destinato ad esser gradito ad un'epoca -come il XVIII-XIX secolo- interessata a dar risalto all'origine brutalmente sperimentale delle scoperte scientifiche e delle relative leggi fisiche, laddove oggi è ben chiaro il ruolo determinante dell'intuizione.⁸ Secondo Poppe, Newton avrebbe elaborato matematicamente conoscenze empiriche preesistenti, ma per poter inserire queste ultime entro una dottrina dell'Universo, egli si sarebbe avvalso di strutture di pensiero ormai radicate in lui sin dagli anni della sua formazione intellettuale. Ora, questa fu segnata da un intimo e prolungato rapporto con il neoplatonismo di Cambridge, nella persona di Henry More, e dalla conoscenza delle opere di Böhme, avvenuta in gioventù, delle quali aveva approntato dei sommari.

A consolidare questa sua interpretazione, Poppe cita non soltanto Oetinger, ma anche l'inglese William Law;⁹ entrambi formularono, indipendentemente l'uno dall'altro, la stessa opinione, nel XVIII secolo non molto tempo dopo la morte di Newton; ad essa andò il successivo consenso del filosofo romantico Franz von Baader. Oltre a ciò, un importante ulteriore raffronto è possibile tra Newton e Böhme, già messo in luce da Oetinger.¹⁰ La dottrina della gravitazione postula l'esistenza di uno spazio vuoto tra i corpi, indispensabile per consentire il moto; in questo spazio agiscono le forze di attrazione e repulsione. Ora, come sottolineava Oetinger, ciò corrisponde alla concezione böhmiaca di un Dio che non è in alcun luogo e che agisce ovunque in uno spazio infinito che si fonda in Lui; analogamente il tempo si fonda nella Sua eternità. Lo spazio in particolare diventa in Newton, stabilendo una concordanza con Böhme, il *sensorium Dei*, il "sistema

suo contrario; è l'oggetto che, nella sua opacità, condanna ogni possibile soggetto alla misurazione della medesima "Verità Una". Di qui un sapere che sembra il perfetto contrario del sapere del mito: è infatti esclusa la possibilità di una verità ambigua e contraddittoria come quella della Grande Dea, cangiante e politicamente discutibile come quella di Hermes, regolata dalla realtà del soggetto in quanto vivente e quindi desiderante, come quella di Dioniso. Complessivamente dunque il soggetto cartesiano, da apparente despota sulla mera estensività dell'oggetto, si trasforma in suo schiavo e succube: è lui a rinunciare alla propria vitalità per "adeguarsi" alla morta cosa. La negazione del carattere divino e vivente della natura è il prodromo dell'asservimento a leggi tanto esteriori, quanto, di fatto, insondabili e imm modificabili: l'attuale *mito* delle "leggi dell'economia" non ne è che un'ultima conseguenza.

⁴ Cfr. A.P. Coudert, cit., p. 482, che fa questa notazione a proposito del diverso trattamento riservato dagli storici a due personaggi per certi aspetti così vicini come Leibniz e Knorr von Rosenroth. Egli sottolinea che v'è ancora una sensibile inerzia nei confronti di visioni maturate nel XIX secolo, in base alle quali meccanicisti, empiristi e razionalisti costituirebbero la componente "progressista" nel XVII-XVIII secolo; occultisti e vitalisti quella "reazionaria". In realtà queste ultime correnti e la "mentalità scientifica" non ammettono una precisa linea di demarcazione. Sui loro stretti legami cfr. Webster, *Magia e scienza, etc.*, cit. La figura più rilevante per queste connessioni è notoriamente quella di Newton, che però è comunque soltanto una tra le tante. Sotto questo profilo si può dire che il razionalismo cartesiano fece da supporto più allo sviluppo dello scientismo che non a quello delle scienze; esso va letto, a nostro avviso, soprattutto in chiave ideologica come supporto dell'autoritarismo, tanto dello Stato assoluto quanto della più tarda società borghese.

⁵ K. Poppe, *Über den Ursprung der Gravitationslehre. Jakob Böhme - Henry More - Isaac Newton*, Die Drei, 1964, 5.

⁶ In modo assolutamente esplicito, così come esposto dal Poppe, in *Aufmunternde Gründe zur Lesung der Schriften Jakob Böhmes, etc.*, Sämtliche Schriften hrsg. von C.E. Ehmann, 2. Abth., 1. Bd., Stuttgart, Steinkopf, 1858, pp. 272-274; cfr. anche *Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie*, ivi, 2. Abth., 2. Bd., Reutlingen, Rupp und Baur, 1855, p. 261.

⁷ Poppe, p. 329

⁸ *Ivi*, pp. 321-322. Su questo punto, cfr. il più volte citato testo dell'Arieti.

⁹ Su Law, cfr. *ivi*, p. 331 sgg.; Law (1686-1761) era un conterraneo di Newton (1642-1727), con il cui clima intellettuale aveva dimestichezza. Egli tradusse in inglese l'opera di Böhme, e le sue osservazioni erano ben note a Oetinger: cfr. *Aufmunternde Gründe, etc.*, cit., pp. 327-328.

¹⁰ *Swedenborgs, etc.*, cit., pp. 198-201. Si deve sottolineare che Poppe trae le proprie citazioni dall'edizione della *Lehrtafel* di Ehmann, in S.S., 2, 1, cit; ma questa edizione non corrisponde all'opera originale, ristabilita in: F.C. Oetinger, *Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia*, hrsg. von R. Brey Mayer und F. Häussermann, Berlin-N. York, W. de Gruyter, 1977, 2 voll. Su questa cfr. vol. 1° (testo) pp. 146-148 e vol. 2° (note), pp. 156-175.

sensoriale” di Dio (die Sinnlichkeit Gottes); Newton in effetti pensava ad una forza eterna agente nella materia, come una sostanza vivente che penetra tutto l’Universo; tale forza era la forza divina stessa.¹¹

Questo sottile slittamento, grazie al quale lo Spirito e il divino assumono il volto dell’energia che percorre l’Universo, è molto importante in un secolo come il XVIII che vede le scoperte dell’elettricità e del magnetismo; è importante perché l’energia vi rappresenta una componente ambigua, immateriale ma al tempo stesso presente ovunque nella materia, impensabile indipendentemente dalla materia stessa. Non è difficile dunque riconoscerci l’equivalente del Dio böhmiano, trasferito dal mito e dalla speculazione metafisica all’empiria dei fenomeni fisici osservabili e quantificabili, in leggi matematicamente *dimostrabili*; il legame tra i due esiti è così profondo che la teosofia stessa ne riceve a sua volta impulso, assumendo vieppiù i connotati materialisti che la marcavano sottilmente già dai suoi esordi.

Questa evoluzione è stata studiata da E. Benz anche in rapporto alla teosofia di Oetinger,¹² che si muove in difficile equilibrio tra la scissione della cultura tra Idealismo e materialismo, e il mantenimento della “ortodossia” böhmiana, della quale egli è il grande erede. Oetinger è anche un rappresentante del sincretismo comune alla cultura esoterica del XVIII secolo, ed avremo modo di analizzare il suo tentativo di fondere speculazione böhmiana e tradizione cabalistica, significativo di una larvata subalternità al Razionalismo mutuata dalle tendenze ecumeniche del secolo.

Il profondo legame tra teologia e scienze naturali che si era andato costituendo nel XVII-XVIII secolo è il punto di partenza dell’analisi di Benz, il quale da un lato sottolinea la profonda differenza tra la teologia odierna e quella di allora, che s’interrogava sulla cosmologia, sul significato della natura e sul posto dell’uomo nell’Universo in rapporto ad essa e a Dio; dall’altro constata che “elettricità e magnetismo divennero un nuovo simbolo di Dio”.¹³ La dottrina del magnetismo, che nasce nel XVII secolo, rappresenta uno dei punti di passaggio tra il mito alchemico e le moderne scienze naturali, perché nel magnetismo veniva ricercata la forza in grado di unire l’alto e il basso, facendo del cosmo un unico organismo vivente.¹⁴

Il grande sviluppo delle dottrine sul magnetismo, che hanno origine nell’opera del Gesuita Athanasius Kircher, ebbe luogo con il suo allievo Franz Mesmer, che peraltro fu figura di nessun rilievo scientifico, nonostante la grande sua influenza giungesse a farlo incontrare con Benjamin Franklin, che di elettricità s’interessava ad altro livello. Il metodo di cura noto come “Mesmerismo”, fondato per l’appunto sull’ipotesi del cosiddetto “magnetismo animale”, s’inseriva infatti nel fenomeno del secolo, la scoperta dell’elettricità, che faceva di quest’ultima un *passepertout* pronto a divenire simbolo tanto di Dio quanto della Rivoluzione.¹⁵

Ne derivò una “teologia dell’elettricità” (per le cui vicende e protagonisti rinviamo al cit. articolo di Benz, pp. 27-44) il cui protagonista era il cosiddetto “fuoco elettrico” presente ovunque nella materia e nei corpi; esso rappresentava la versione materialista della Luce originaria, il primo atto creatore di Dio. La Luce del primo giorno s’identifica con il böhmiano *spiritus mundi* e con questo “fuoco elettrico”; ciò significa che tutti gli esseri corporei sono animati da forze spirituali che interagiscono, e stabiliscono una comunicazione tra di essi.¹⁶ Ne consegue una riaffermazione della concezione vitalista, secondo la quale la materia è animata; per Oetinger, che fu colui che sviluppò al massimo questa “teologia dell’elettricità” -ricollegata alla visione di Ezechiele- il “fuoco elettrico” costituiva un’interiore forza evolutiva della materia, che conduceva alla realizzazione di sempre più alti livelli dell’essere; in esso si compiva la volontà di Dio di manifestarsi.¹⁷ A questa teologia si affianca un’antropologia che ammoderna i significati dell’antica equazione di macrocosmo e microcosmo:¹⁸ l’uomo viene a rappresentare un momento che racchiude in sé tutta la precedente evoluzione del mondo materiale operata dal “fuoco elettrico” (quindi, in un certo senso, “contiene” tutte le forme di vita).

¹¹ Per l’esame dell’intera questione si consulti la vastissima bibliografia citata nelle note all’ed. critica della *Lehrtafel*, in vol. 2°, op. cit. Si noti che questa concezione della presenza della forza divina nell’Universo, che si manifesta attraverso le forze osservabili nell’Universo stesso, fonda la costanza delle leggi naturali nella sovrana libertà di Dio, una circostanza ben rilevata da Oetinger, al quale preme massimamente contrapporre le scoperte scientifiche di Newton al determinismo di Cartesio e di Leibniz (un Leibniz che, come vedremo, è interpretato in tal senso sulla base del suo discepolo Wolff). Newton (cfr. Poppe, p. 337) era estraneo alla concezione delle leggi fisiche come ordine meccanico, non vivente.

¹² Per queste note cfr. i seguenti studi di Benz: *Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert*, A.W.L.M., 1970, 12; *Franz Anton Mesmer und die philosophischen Grundlagen des “animalischen Magnetismus”*, ivi, 1977, 4; *Die Naturtheologie Friedrich Christoph Oetingers*, *Epochen der Naturmystik*, cit.

¹³ *Theologie der Elektrizität*, cit., p. 7

¹⁴ *ivi*, pp. 8-14

¹⁵ *ivi*, pp. 15-26. L’argomento relativo all’influenza di Mesmer è più ampiamente sviluppato in *Franz Anton Mesmer, etc.*, cit.; essa si esercitò, oltretutto su Franklin, anche su Lafayette e Washington. Negli Stati Uniti risale ad essa la fondazione della *Theosophical Society* della Blavatsky (*ivi*, pp. 40-41). In particolare si può notare che il Mesmerismo rappresenta un punto di snodo attraverso il quale il più o meno larvato panteismo delle mistiche della luce e le varie correnti teiste eterodosse dei secoli precedenti, confluiscono nel materialismo della moderna teosofia e in tutta la variegata parascienza che con essa costituisce una *facies* della marginalità culturale occidentale odierna, dandole un colorito subalterno.

¹⁶ *Theologie der Elektrizität*, pp. 47-48

¹⁷ *ivi*, p. 53

¹⁸ Ci sembra significativa la costanza con la quale le dottrine che stiamo esaminando, ripropongono nel tempo (lo fanno ancora oggi) antiche strutture di pensiero, attraverso successive “filosofie della natura” di volta in volta riadattate ecletticamente allo sviluppo della conoscenze scientifiche. Evidentemente la disputa non verte sulle “verità” scientifiche, quanto su un rapporto col mondo, vitalista e antirazionalista, che si autogiustifica inquadrando in qualche modo il “sapere”, ma che trae la propria reale “giustificazione” dalle situazioni storiche ed esistenziali cui deve l’origine.

Benz ha esaminato questa antropologia a partire dalla voce *Leben* del *Biblisches und emblematisches Wörterbuch* di Oetinger,¹⁹ secondo la quale esistono nell'uomo due vite: una sensibile e una intellettuale, contemporaneamente a due anime, una sensitiva e una razionale; dunque il pensiero e la vita spirituale hanno una base materiale. Ne consegue un reciproco influsso tra materia e Spirito, che è poi il senso profondo della lezione di Oetinger, il quale si è sempre battuto apertamente e contemporaneamente contro l'Idealismo e il materialismo, da lui considerati due risvolti della stessa "perdita di centro".

Questo reciproco influsso mostra la propria evidenza anche nella dottrina oetingeriana del Giudizio finale: poiché la morte è un ritirarsi dal corpo di quel "Balsamo di vita" che è il "fuoco elettrico", il Giudizio rappresenta una sorta di "anticreazione", in quanto ritiro di questa forza vitale dalla creazione sensibile. La logica è sempre la stessa che conosciamo ormai da secoli: fine della commistione dopo la catarsi.

Si noti inoltre che l'elettricità viene ad assumere un ruolo analogo a quello dei "vincoli" magici che abbiamo incontrato a partire dal *De Radiis*;²⁰ ma poiché la magia ha un ruolo importante nell'escatologia di Oetinger, secondo un modello da noi già segnalato, preferiamo affrontare l'argomento in chiave escatologica.

Qui vogliamo chiudere questo breve cenno alla piega assunta dalla teosofia nel secolo dei Lumi, una Mistica e una Teologia della natura, facendo presente ancora una volta il significato che assume la scienza in questa filosofia della natura: come nota Oetinger,²¹ le "leggi naturali" non possono riferirsi alla natura sensibile, che è una realtà corrotta e decaduta; perciò di esse non si parla nelle Scritture, e le sole leggi che si danno riguardano la *ewige Natur*, la natura divina. Come tali, esse non possono essere deterministiche: la libertà regna infatti sin nell'intimo della Creazione. Oetinger, che si è sempre battuto contro il determinismo di Wolff, il discepolo di Leibniz, critica anche il concetto leibniziano del "migliore dei mondi possibili":²² in quanto modello preformato del mondo, esso costituirebbe comunque una limitazione della libertà divina.

Come ricorda Benz,²³ la filosofia della natura di Oetinger ebbe un ruolo determinante per lo sviluppo del Romanticismo, in particolare in Baader e Schelling; la sua insistenza sull'inscindibilità di Spirito e corpo costituisce una dottrina (della quale ci è nota la natura escatologica) in base alla quale tutto si dà soltanto in forma corporea -la corporeità è la forma ultima del divino- e perciò la natura può essere intesa soltanto come manifestazione di forze spirituali.

Per questa ragione, per l'importanza che assume Oetinger nel percorso verso il Romanticismo come erede di Böhme, ci soffermiamo ora ad esaminare alcuni lineamenti della sua dottrina, ciò che faremo mettendo in luce il quadruplice aspetto sotto il quale egli può esser considerato: come fedele discepolo, propagatore e prosecutore dell'opera di Böhme; come Pietista "radicale", millenarista, influenzato in questo da Böhme e da Bengel; come cabbalista, celebrato soprattutto per l'esegesi della famosa *Lehrtafel* custodita nella Chiesa della Trinità a Teinach; come attento critico del pensiero del XVIII secolo. Sotto quest'ultimo aspetto, dobbiamo subito precisare che egli fu, diversamente da Böhme, uomo di vasta cultura, ben addentro e ben aggiornato sugli eventi culturali europei del XVIII secolo, che egli copre in larga parte con la propria esistenza (1702-1782).

Per quanto concerne il suo rapporto con Böhme, abbiamo già visto che Oetinger fu colui che riconobbe nella teoria newtoniana l'influsso puntuale del teosofa di Görlitz; ma questo è soltanto un aspetto. Come è stato ampiamente rilevato dagli studiosi, tanto il suo millenarismo, quanto la sua lettura della Qabbalah, sono infatti strettamente legati al pensiero di Böhme; si ricorderà, del resto, l'episodio già citato, allorché in gioventù, desideroso di apprendere la Qabbalah, fu indirizzato allo studio di Böhme. A quel tempo la Qabbalah di riferimento era quella di Luria; e infatti Oetinger sosterrà la stretta vicinanza di essa al pensiero di Böhme, ritenuto un evento profetico ispirato direttamente da Dio.²⁴

Già questo episodio iniziale, indica chiaramente la scelta culturale nel cui ambito egli si muove: benché fedele seguace di Böhme, egli reinterpreta il Maestro con uno spostamento prospettico in direzione del generale (e generico) sincretismo caratteristico della cultura dell'epoca, così ben illustrato nella più volte citata ricerca del Frick. Ciò che sembra infatti attirare maggiormente la sua attenzione, è l'analogia che egli vede tra la Trinità (i 3 Principi) e le 7 Qualità del Dio di Böhme; e la divisione delle *Sephirôt* nello *Zohar* in 3 superiori e 7 inferiori, che gli consente di proporre lo schema risolutivo della *Lehrtafel*.²⁵ Benché Oetinger si riveli un attento conoscitore della Qabbalah -quantomeno su un piano che potremmo definire "tecnico"- ciò che colpisce, nel suo tentativo, è la riduzione di entrambi i sistemi, zoharico e böhmiano, ad uno schema strettamente *emblematico*, che consente la *transculturazione*, per nulla lecita, dell'uno nell'altro. In ciò egli corona l'eterno tentativo della cabbala cristiana di dimostrare che nel sapere segreto degli Ebrei era nascosta la nascita di Cristo, cosa che egli fa in un modo decisamente più "convincente" di Reuchlin. Egli lo fa però nell'ambito della

¹⁹ Ristampa dell'edizione di Stoccarda del 1776, Hildesheim, Olms, 1969, pp. 395-402; in *Theologie der Elektrizität* cfr. pp. 54-61.

²⁰ *ivi*, p. 88 sgg.

²¹ *Biblisches und emblematisches Wörterbuch (B.E.W.)* voce *Natur*, p. 447 sgg.; cfr. anche Benz, *Die Naturtheologie, etc.*, cit., p. 261, che ad essa fa riferimento.

²² Cfr. G.W. Leibniz, *Monadologia*, Intr., Trad., Note e Apparati di S. Cariatì, Milano, Rusconi, 1997, p. 48. Ciò che "obbliga" la creazione di un mondo che sia il migliore tra i possibili, è la perfezione stessa di Dio.

²³ *Die Naturphilosophie, etc.*, cit.

²⁴ Cfr. *Aufmunternde Gründe, etc.*, cit., pp. 258-260.

²⁵ *Die Lehrtafel, etc.*, cit., vol. 1°, p. 91 sgg.; cfr. anche F. Häussermann, *Theologia emblematica. Kabbalistische und alchemistische Symbolik bei Fr. Chr. Oetinger und deren Analogien bei Jakob Boehme*, B.W.K.G., 68-69, 1968-1969, p. 297 sgg.

logica universalista che caratterizza tanto il XVIII secolo razionalista, quanto quello esoterista -due poli molto più interconnessi di quanto non si sia voluto sostenere- e che caratterizza, tra l'altro, quel Pietismo del quale dovremo occuparci: sia perché esso rappresenta un asse portante che percorre il XVII-XVIII secolo e costituisce una delle fondamentali premesse del Romanticismo; sia perché Oetinger ne fu uno dei maggiori rappresentanti.²⁶

La complessa operazione sincretista messa in atto da Oetinger, è stata attentamente studiata da Häussermann,²⁷ la cui analisi ci sembra opportuno seguire per valutarne i contenuti. Il metodo espositivo da lui seguito è analitico; dopo aver esaminato brevemente il pensiero di Oetinger egli tratta infatti separatamente: il sistema sephirotico nella Qabbalah; il processo teogonico böhmiano; le possibili analogie tra le due strutture; le analogie così come stabilite da Oetinger; termina infine con una panoramica sugli stretti rapporti tra Oetinger e il pensiero alchemico.

Häussermann apre la propria analisi sottolineando un punto a suo avviso fondamentale per comprendere gli obbiettivi di Oetinger: la correlazione tra simbolismo della Qabbalah e dell'alchimia nell'ambito di una stretta aderenza al sistema böhmiano. Non fosse per l'originalità del rapporto critico con la contemporanea cultura del XVIII secolo, aggiungiamo noi, Oetinger si potrebbe infatti definire essenzialmente come un böhmiano "ortodosso".

Già questo esordio fa capire meglio quanto da noi precedentemente notato, vale a dire il sincretismo e l'eclettismo che Oetinger condivide con l'esoterismo del XVIII secolo -quello di cui si occupa il Frick, tanto per intendersi- consistente in una decontestualizzazione di culture diverse al fine di stabilire equazioni tra i loro simboli. Lasciano riflettere, perciò, le guide assunte da Häussermann nella propria ricerca. Per quanto riguarda la comprensione della Qabbalah, egli si basa infatti essenzialmente sulla più nota opera di Scholem;²⁸ ancor più significativo il fatto che egli fondi la propria rappresentazione dell'alchimia sugli studi junghiani, notoriamente mirati ad intenderla come una rete di strutture psichiche, e perciò come un simbolismo eterno. L'assunzione di queste scelte ci sembra quindi congeniale già di per sé ad inserire l'opera di Oetinger all'interno di una cultura che include lo stesso Jung,²⁹ e che, sviluppatasi fortemente nel XVII-XVIII secolo, ha i propri antecedenti nella tarda alchimia spirituale e nella sua traduzione del mito classico entro gli schemi alchemici, che avevano a loro volta già inglobato il tema cristiano della Resurrezione. Una simile tendenza al sincretismo e alla decontestualizzazione e destoricizzazione la conosciamo già: fu quella degli Gnostici.³⁰ Häussermann colloca dunque Oetinger all'interno di una tale cultura, sottolineandone la presenza nel Pietismo e il contrasto con il razionalismo illuminista, che la mise al bando. Per quanto concerne infine la tendenza a far convergere il simbolismo alchemico con quello cabbalistico, egli non manca di ricordare il precedente di Hayyim Vital, ma non ricorda che questi dovette farne ammenda con i suoi (cfr. *supra*, Parte II, Sez. II, Cap. 2°) con ciò mostrando la scarsa proponibilità di tale operazione sincretista. In ogni caso, Häussermann insiste molto sulla

²⁶ Il secolo dei Lumi fu notoriamente caratterizzato dalla forte tendenza all'universalismo, dalla tendenza cioè all'abbattimento degli steccati -soprattutto religiosi- in nome della Ragione ma anche in nome delle tendenze teiste e deiste che si erano sviluppate a partire dalla dissidenza del XVI-XVII secolo; esso è pertanto caratterizzato da una forte circolazione della cultura ebraica. Uno dei più famosi intellettuali ebrei dell'epoca fu Mosè Mendelssohn, figura di statura europea, che ebbe ben chiaro quanto di contraddittorio vi fosse in certe forme di tolleranza sviluppatesi a partire dallo Spiritualismo riformato. L'argomento fu da lui elaborato in *Jerusalem* (Trad. it. e cura di G. Auletta, Napoli, Guida, 1990). Nella sua polemica religioso-filosofica, Mendelssohn dovette combattere non soltanto contro l'intramontabile antisemitismo, ma anche per una diversa concezione della natura e della finalità dello Stato, ponendo in primo piano l'intangibilità dell'individuo e perciò della sua storia e della sua cultura. Negando il concetto *cristiano* di progresso (trasferitosi poi, com'è noto, in quello illuminista di Condorcet) egli negava la realizzazione terrena dell'Assoluto, rivendicando il carattere particolare, reciprocamente irriducibile, delle tradizioni religioso-culturali, ciascuna delle quali aveva il proprio significato e il proprio posto nell'ambito di un particolare popolo. Come sottolinea Auletta al termine della propria Introduzione (pp. 29-30) dietro l'idea di progresso si nasconde la "concezione dell'Occidente di rappresentare l'apice della civiltà umana"; la nostra idea di convivenza sembra fondarsi sulla convinzione "di dover semplicemente inghiottire il resto dell'umanità nella nostra civiltà", operazione culturalmente impossibile. La nozione di progresso può divenire di fatto la fonte di "tensioni internazionali e, a lungo andare, della sterilità della nostra cultura". Sin qui l'Auletta, che sottolinea quanto di critico emerge dall'opera; un po' meno entusiasmante ci è sembrato però l'aspetto propositivo di essa, che, in nome di sacrosante critiche, tende ad alzare steccati e ad ingessare costumi, culture, pratiche, "appartenenze", tutte cose inevitabilmente soggette alla dialettica storica nell'ambito della libera circolazione di uomini e di idee. Per maggior precisione, ciò che è a sua volta il prodotto di un continuo divenire e trasformarsi (individuo, cultura, costume, "popolo") vi viene assunto come una datità, già da sempre esistente in una sua immobile realtà storica, destinata a permanere immutabile.

²⁷ Cit.; Häussermann ha anche curato l'Introduzione all'ed. cit. della *Lehrtafel*, in vol. 1°, pp. 31-50.

²⁸ *Die Ursprung, etc.*, da noi cit. nell'ed. francese, *Les origines, etc.* Naturalmente Häussermann prende in esame direttamente anche le principali fonti indispensabili per Oetinger (*Bahir*, *Zohar*, *Luria*) ma la struttura simbolica dell'intera Qabbalah è letta attraverso la razionalizzazione operata da Scholem, ciò che consente una sua presentazione coerente, unitaria, a scapito delle sue contraddizioni e della sua storicità. Essa appare quindi, non tanto come un insieme di tentativi di risposta alle esperienze dell'Ebraismo (una realtà tenuta ben presente da Scholem) quanto come una struttura simbolica pronta all'uso. C'è da dire, al riguardo, che verosimilmente tale appariva la Qabbalah a Oetinger, e che quindi un simile approccio è forse il più idoneo; in effetti, il cabbalismo cristiano è sempre stato un tentativo eclettico di scoprire nelle pieghe "oscure" dell'Ebraismo il segreto annuncio del Cristianesimo. Per quanto concerne il nostro accenno ai rapporti tra la cultura di Oetinger e l'esoterismo della contemporanea cultura delle logge, cfr. l'articolo di R. Breymayer premesso a *Die Lehrtafel, etc.*, cit. (*Fr. Chr. Oetinger Theologia Emblematica, etc.*) alle pp. 9-11: Oetinger fu in effetti in contatto con la Società dei Gold-und Rosenkreutzer; i Fratelli ne apprezzavano molto la dottrina ed egli teneva molto a questo apprezzamento. Sulla menzionata Società, oltre a Frick, cit., pp. 303-454 (cui rinvia lo stesso Breymayer) cfr. A. Faivre, *Rose-Croix et Rose-Croix d'or, etc.*, cit.

²⁹ Come noto, nella propria ricerca sul simbolismo onirico e sulle strutture psichiche in generale, Jung ha prodotto una ragguardevole raccolta erudita al fine di comparare ed equalizzare i prodotti del mito classico, di quello gnostico, cabbalistico ed alchemico, entro uno schema generale dell'attività psichica.

³⁰ Non per nulla il XVIII secolo -dopo le ricognizioni di Franck ma soprattutto di Arnold- rappresenta il punto d'avvio per gli studi sullo Gnosticismo, un processo che culmina nel Romanticismo con l'opera di Baur, *Die christliche Gnosis*, Tübingen, Osiander, 1835, nella quale il percorso di tale pensiero viene prolungato lungo la linea Böhm-Romanticismo-Hegel. Cfr. J. Ries, *Les études gnostiques, etc.*, cit., pp. 7-8.

stretta analogia tra l'alchimia e la teosofia in generale; in effetti abbiamo visto che, per quanto riguarda i nostri protagonisti, la teosofia prende corpo nell'ambito del paracelsismo. Secondo Häussermann, nella logica di Oetinger la creazione divina è un atto alchemico, e lo scopo fondamentale dell'alchimia è la costruzione di una teologia emblematica, che fa della teologia una "filosofia sacra".³¹

Si tratta, come si sarà già intuito, di una filosofia che sviluppa l'eterno modello "neoplatonico", sia pure con un proprio accento; il concetto di creazione di Oetinger passa per un mondo archetipale che va messo in relazione tanto con lo schema sefirotico, quanto con la successione böhmaniana che passa attraverso la Parola parlante, il *fiat*, e la Parola parlata in Sophia, a sua volta presente nell'uomo come Sapienza divina.³²

Häussermann prende poi in esame la figura cabbalistica della *Shekinah*, includendo in tale esame i rapporti di essa con *Binah*, prima individuazione formale, e con *Tiph'eret*, il Dio manifesto;³³ al riguardo egli sottolinea che nell'ambito della cabbala cristiana del Rinascimento, la *Shekinah* s'era andata identificando con il Millennio, nel senso che questo ne avrebbe costituito il Regno. Analogamente, in Postel, la sua unione con le *Sephirôt* soprastanti (*Yesôd*, *Tiph'eret*) s'identificava col mito della Restituzione. Tutto ciò si comprende ricordando che la *Shekinah* rappresenta il molteplice nella sua forma archetipica, non elementale, e che i miti di reintegrazione si fondano sul ritorno dell'uomo e del Creato a questo stato progettuale, guastato dai peccati di Lucifero e di Adamo.

Ora, Oetinger dava corpo precisamente alle tendenze millenariste del Pietismo, ponendosi sotto l'influenza diretta di Bengel, e, naturalmente, sotto quella del "profeta" Böhme.³⁴ Per conseguenza, vedendo nella *Shekinah* la corporizzazione di Dio nel molteplice,³⁵ la Sua presenza, il Regno del Messia, egli leggeva al tempo stesso gioachimisticamente/böhmanamente la Trinità sotto le figure di un Dio che era, che è e che sarà, identificandola con il processo emanativo *Keter*→*Hokmah*→*Binah*.³⁶ Cristo rappresentava per Oetinger il punto d'arrivo dell'operazione alchemica, il luogo dove lo Spirito si fa corpo e il corpo si fa Spirito; nella logica gioachimita dunque, il luogo della pienezza e del riposo,³⁷ cabbalisticamente egli rappresentava al tempo stesso il luogo della *syzygie* tra *Tiph'eret* (*Yesôd*) e *Shekinah*, e del rispecchiarsi in terra di *Hokmah* come *Shekinah*; tutto questo però nell'ambito di una successione temporale, di una logica del Progresso -essenzialmente cristiana- espressa per l'appunto dalla lettura oetingeriana di *Keter*, *Hokmah* e *Binah* come passato, presente e futuro della teogonia.

Abbiamo visto quanto questa concezione fosse criticabile dal punto di vista di un Mendelssohn,³⁸ ciò non toglie tuttavia che essa non fosse del tutto ingiustificata, perché il Millenarismo è parte costituente anche della Qabbalah intesa come teosofia, dal *Bahir* allo *Zohar*, sino a raggiungere aspetti macroscopici in Luria.³⁹

Tornando al testo di Häussermann, omettiamo il largo spazio dedicatovi all'esposizione della storia dei sistemi cabbalistici e alla sintesi del sistema böhmaniano (ripeteremmo cose ampiamente trattate) per

³¹ Häussermann, cit., p. 219. Deghaye ha per l'appunto intitolato *La philosophie sacrée d'Oetinger* (Kabbalistes chrétiens, cit.) un suo contributo, sul quale ci soffermiamo *infra*.

³² Häussermann, cit., pp. 222-226. Per lo schema di Böhme, cfr. *supra*, pp. 527-528, ove abbiamo anche sottolineato le analogie con lo schema sefirotico *Keter*→*Hokmah*→*Binah*.

³³ Häussermann, p. 229; per i rapporti tra *Binah*, *Tiph'eret* e *Shekinah*, cfr. *supra*, Parte II, Sez. II, Cap. 2°, in particolare p. 357.

³⁴ Häussermann, pp. 236-237. Sul millenarismo di Oetinger in rapporto a Böhme e a Bengel, cfr. Benz, *Der Prophet Jakob Böhme*, cit., pp. 165-167; id. *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge am Ende der Zeit*, E.J., 24, 1955, p. 173 sgg.; F.E. Stoeffler, *German Pietism during the Eighteenth Century*, Leiden, E.J. Brill, 1973, pp. 94-120 e 186-188; Deghaye, *La doctrine ésotérique de Zinzendorf*, Paris, Klincksieck, 1969, *passim*; B. Weber, voce *Piétisme*, D.S., XII, c. 1753; M. Brecht, voce *Pietismus*, Th.R.E. 26, pp. 619-620. Sul Pietismo torneremo *infra*; documento specifico del millenarismo di Oetinger è *Die güldene Zeit*, cit.

³⁵ Häussermann, *Einführung in Lehrtafel*, ed. cit., p. 34.

³⁶ Deghaye, *La philosophie sacrée d'Oetinger*, cit., p. 252; p. 257; p. 259.

³⁷ *ivi*, pp. 247-248. Häussermann, *Theologia emblematica*, p. 241, sottolinea l'equivalenza alchemica della "Gloria di Dio" che così si realizza, con la Pietra (il Cristo/*lapis* dell'alchimia occidentale). In *Lehrtafel*, ed. cit., vol. I°, p. 242, il compimento dell'opera è visto alla luce dell'alchimia paracelsiana e dei suoi 3 Principi resi teosofici da Böhme, come manifestazione del Sale (principio di corporizzazione); cfr. Häussermann, *Theologia emblematica*, pp. 336-339. In *Lehrtafel*, Oetinger dedica all'argomento una lunga serie di considerazioni (*Weitere Ausführung des Grund-Begriffs vom Salz*) alle pp. 239-244. Häussermann, cit., p. 240, mette in parallelo la concezione di Oetinger della "Gloria di Dio" (*Herrlichkeit*) così realizzata, con quella cabbalistica di *Kavod*, ricordando i cabbalisti ebrei che concepivano due livelli del *Kavod*, esteriore e interiore. Il suo riferimento va evidentemente alle citazioni di Scholem (*Les origines*, cit., p. 109; p. 193; p. 197) dove si ricorda la dottrina originaria di Sa'adia, e quelle successive di Hananel di Kairouan (XI secolo) e di Eleazar di Worms (XII secolo); in esse le due manifestazioni di *Kavod* corrispondono ai due livelli, superiore e inferiore, della Sapienza. Questi due livelli corrispondono in Oetinger, sulla scorta di Böhme, al livello interiore della *Jungfrau*, di Sophia; e a quello esteriore del corpo quintessenziale di Adamo, che corrisponde all'uomo risorto (cfr. Parte II, Sez. II, Cap. 2°, n. 208; si ricordi la sovrapposizione böhmaniana di corpo quintessenziale di Adamo e corpo spirituale di Resurrezione). Si tratta della nota dottrina della corporizzazione dello Spirito in un corpo non elementale. L'argomento è trattato in *Lehrtafel*, vol. I°, pp. 201-220 (*Realparallelen vom Geist*), molto a lungo dunque, stante la sua evidente centralità per un millenarista (cfr. anche Deghaye, cit., p. 261).

³⁸ Cfr. *supra*, n. 26. La concezione del "Progresso" e quindi del "superamento storico" è la stessa in base alla quale il Cristianesimo si proclamò legittimo erede di una religione ebraica ormai compiutasi con l'avvento di Cristo.

³⁹ Questo lascia comprendere il raffronto operato da Scholem tra Sabbataismo e Cristianesimo; la tradizionale diffidenza della "ortodossia" ebraica verso la Qabbalah, e le critiche mosse allo stesso Scholem da altri studiosi, p.e. da Idel, cit., per aver considerato la Qabbalah soltanto nei suoi aspetti teosofici. In effetti resta innegabile il rapporto esistente tra le logiche dell'emanazione (decadimento) e del ritorno, e l'attesa di una fine dei tempi, che si collega a sua volta ad una connotazione positiva del flusso temporale; la storia vi costituisce infatti al tempo stesso uno stato improprio dell'uomo, ma anche il suo cammino per uscirne e tornare allo stato utopico, progettuale. Negare questa visione è negare l'utopia come tensione del desiderio al cambiamento dello stato delle cose. Per inciso, si noti lo stretto rapporto d'affinità tra oggetto da analizzare e strumenti per l'analisi creato da Häussermann con l'aver scelto Scholem -oltre al *Bahir*, allo *Zohar* e a Luria- per analizzare Oetinger.

concentrarci sugli argomenti che seguono; il primo di essi è costituito dal rapporto tra Böhme e la Qabbalah, secondo l'opinione dello stesso Häussermann.

Per verità questa opinione tende a coincidere con quella dello stesso Oetinger, anche perché Häussermann ritiene di poter recepire l'opinione di Peuckert, secondo il quale Böhme avrebbe conosciuto la Qabbalah tramite Balthasar Walter,⁴⁰ e quindi tende ad avvalorare un quadro di analogie non diverso da quello stabilito da Oetinger, pur sottolineando⁴¹ che anche là ove esistono analogie sostanziali tra *Sephirôt* e *Gestalten*, nulla di analogo si può riscontrare sulla base dei loro nomi. In effetti la nostra opinione -già espressa- è che la creazione di Böhme sia del tutto originale, e che le convergenze siano più che altro il risultato "obbligato" di una identità d'oggetto (il mito creazionista del *Genesi*) di metodo (una logica "neoplatonica" nell'interpretarlo, secondo le lontane ascendenze di ogni pensiero non-conformista) e di problematica (la realtà del Male e la via per la salvezza).

Le analogie constatate da Häussermann⁴² coincidono comunque in gran parte con quelle già da noi rilevate,⁴³ sulle quali non torniamo; il nostro esame si sofferma quindi essenzialmente su quanto egli va ricercando sulla scia della *Lehrtafel*. Prescindendo da particolari che a noi sembrano di secondaria importanza, ancorché significativi di un forzato sincretismo, come le interpretazioni delle *Sephirôt* da *Tiph'eret* a *Yesôd*, che Oetinger ricava anche a partire da Ezechiele, e che comunque mal connettono *Gestalten* e *Sephirôt*,⁴⁴ ci preme soffermare nuovamente l'attenzione sulle prime tre *Sephirôt*, il cui movimento interiore avevamo già riscontrato analogo a quello esistente in Böhme tra Volontà, Parola parlante e Parola parlata.

Qui Häussermann stabilisce la successione nel seguente modo: 1) Volontà, Padre, Sapienza nascosta; 2) Figlio, Parola, Sapienza del Figlio; 3) Spirito Santo, Intelletto, Sapienza manifesta.⁴⁵ Questa è la logica di Oetinger, secondo il quale nelle prime tre *Sephirôt* è adombrata la Trinità,⁴⁶ laddove non v'è alcun dubbio che i 3 Principi di Böhme siano altrimenti dislocati: il 1° nelle prime 4 *Gestalten*, il 2° nella 5ª, e il 3° nella 7ª. Come principio d'armonia inoltre, il 2° Principio può tutt'al più confrontarsi con *Tiph'eret*, e il 3°, lo Spirito Santo, con la *Shekinah*, per la sua natura di principio di corporizzazione. Il percorso trinitario di Böhme (che nel mondo delle *Gestalten* divine ha la stessa simultaneità/compenetrazione delle *Sephirôt*, ma che, contrariamente alla Qabbalah e in analogia col Gioachimismo, conosce un dispiegamento temporale nella storia, perché il tempo è la manifestazione dell'eternità/simultaneità) a nostro avviso si snoda, come già detto, per pura convergenza logica, lungo la linea *En Soph/Keter* → *Tiph'eret (Yesôd)* → *Shekinah*.

Qui abbandoniamo un tal genere di analisi, che non rientra nei nostri interessi, e che abbiamo introdotto per chiarire entro quale cultura deve essere inquadrato Oetinger,⁴⁷ una cultura della quale ci preme

⁴⁰ Häussermann, p. 281. Circa l'ipotesi di Peuckert cfr. *Das Leben Jakob Böhmes, S.S., X*, pp. 137-138. Il riferimento preciso è a Reuchlin, ed in effetti in Böhme compare la nota interpolazione del Tetragramma; una conoscenza maggiore ci sembra tuttavia dubbia, perché, considerata l'abitudine di Böhme di assumere vocaboli e concetti dai testi "dotti" (salvo trascriverli e usarli a modo proprio) avrebbe lasciato tracce vistose, viceversa assenti. Del resto lo stesso Peuckert è assolutamente cauto e dubitativo (cfr. p. 138) nel formulare la propria tesi.

⁴¹ p. 284

⁴² pp. 284-293

⁴³ Principale tra tutte la dialettica *Herbe-Bittere*, raffrontabili a *Gebûrah-Hesed*, dove però l'ordine è invertito. Questa inversione è all'origine di una "svista" dello stesso Oetinger nella *Lehrtafel* (cfr. *Lehrtafel*, vol. 1°, p. 93 e p. 253; Häussermann, p. 299) che pone in rapporto *Bittere* con *Hesed* e *Herbe* con *Gebûrah*, mantenendo l'ordine delle *Sephirôt* ma invertendo quello delle *Gestalten*, ponendo così il principio d'espansione prima di quello di contrazione. Cfr. anche Deghaye, *La philosophie sacrée d'Oetinger*, cit., p. 263, il quale sottolinea il rapporto di *Gebûrah* con lo *Tzimtzum*, sottolineato anche da Häussermann, p. 284.

⁴⁴ Cfr. Häussermann, p. 296 e p. 303; Deghaye, p. 264; *Die Lehrtafel*, vol. 1°, p. 93 e pp. 253-254. Il percorso è illustrato anche in E. Benz, *La Kabbale chrétienne en Allemagne*, cit., pp. 130-133. Non tralasciamo di sottolineare quanto poco si adatti, nell'interpretazione della *Lehrtafel*, l'individuazione della donna gravida che sormonta la falce lunare (*Ap.*, 12, 1-2) come equivalente di *Yesôd*, per la Qabbalah il membro virile! (cfr. *Die Lehrtafel*, vol. 1°, pp. 260, 35 - 261, 5). Il simbolismo forza il contesto culturale secondo la logica di un pericoloso eclettismo.

⁴⁵ Häussermann, p. 284. L'interpretazione di Oetinger e il confronto tra le *Sephirôt* e le *Gestalten* è ricapitolato in modo utilmente sintetico in *Kurzer Auszug der Hauptlehren Jakob Böhmes*, inserito alle pp. 53-94 in *Schriften Jakob Böhmes, ausgewählt und hrsg. von H. Kayser*, Leipzig, im Insel Verlag, 1920. La fondamentale premessa (pp. 54-55) è la corporeità di Dio (in forma umana: cfr. p. 88) e il rapporto d'indifferenza che lega l'uomo al *Deus absconditus*; il Dio incorporeo è una pretesa della cultura dei "dotti". Nel Suo manifestarsi, Dio appare in triplice veste: come Colui che era, che è, che sarà; cioè come Dio, come 7 *Geister (Gestalten, Qualität)* e come Cristo (p. 56). I 7 *Geister* non sono definibili filosoficamente come attributi, né come sostanze (p. 59) ma possono essere raffrontati alle 7 *Sephirôt* inferiori (p. 60 sgg.). In particolare i primi due sono raffrontabili a *Gebûrah* e *Gedûlah*, cioè la 5ª e la 4ª *Sephirah*, invertendo perciò l'ordine canonico, il 3° con *Tiph'eret*; le due forze opposte si compongono e i 3 *Geister* sono rapportati -e lo sono quindi anche le relative *Sephirôt*- ai termini newtoniani (attrazione-repulsione-rotazione). Già qui si nota l'artificiosità del raffronto, perché nessun gioco verbale può raffrontare *Tiph'eret* con *Angst*, e tantomeno con la rotazione in orbita. L'ultima *Sephirah/Gestalt (Shekinah/Corpus)* si manifesta come "sostanza vivente spirituale/corporea" ("lebendige geistliche Substanz", p. 61) che fa sussistere tutto in forma corporea (p. 87). Questo è il vero stato di perfezione, contrariamente a quel che pensano erroneamente gli idealisti e gli accademici, che non ritengono corporeo Dio e credono che il corpo sia un'imperfezione (pp. 87-90). Il Docetismo e Cerinto sono notoriamente le bestie nere di Oetinger, per il quale la corporizzazione dello spirito è l'assunto principale; in questo la sua figura di alchimista tiene strettamente ancorata la teosofia alle sue radici nell'alchimia spirituale. Da questo ruolo centrale di Cristo, Dio incarnato, nasce però anche la sovrapposizione Cristo/*Shekinah* (Cristo/Pietra filosofale, unione e armonia di Spirito e materia, punto d'arrivo dell'*opus*, compimento e promessa, Resurrezione additata all'uomo decaduto) che costituisce una presenza non chiarita accanto ad un "Figlio" che è la 5ª *Gestalt* di Böhme, e a una 7ª *Gestalt (Corpus)* che è lo Spirito Santo. Senza entrare in ulteriori dettagli nel sistema di Oetinger, che ha una sua logica teosofica, vogliamo quindi soltanto sottolineare il carattere forzato e artificioso del suo eclettismo, allorché vuol trovare parallelismi precisi tra Böhme e la Qabbalah.

⁴⁶ Häussermann, pp. 298-299

⁴⁷ In un passo di una lettera riportata da Häussermann, p. 293, si afferma: senza Böhme la Qabbalah è nulla, precisamente nel suo fondamento. Un'affermazione del genere non merita neppure di esser commentata, se non per sottolineare l'autentica incomprendenza dell'invocato fondamento, che viene transculturato dalla specifica religiosità che lo esprime, in direzione di una teosofia fondata sulla divinizzazione dell'uomo. Qui però ci preme cogliere l'occasione per sottolineare le differenze di fondo che dividono Böhme dalla Qabbalah, e la possibile origine delle

ora mettere in luce altri aspetti: il mantenersi della tensione millenarista e il rapporto critico con le tendenze materialiste/idealiste del contemporaneo razionalismo illuminista.

Tutto questo c'interessa perché il Romanticismo prende origine precisamente dalla vitalità di questa cultura non secolarizzata all'interno di tutto il XVIII secolo, e dal suo rapporto critico col Razionalismo: laddove gli aspetti sincretisti che abbiamo messo in luce ne rappresentano l'aspetto meno interessante, e, a ben vedere, decisamente in controtendenza rispetto alla rivendicazione della pluralità delle ragioni, come tutti i vischiosi ecumenismi strutturati nella logica del Progresso.

La tensione millenarista è uno degli elementi essenziali del pensiero di Oetinger, che scrisse anche un'opera specifica sull'argomento, *Die güldene Zeit*, cit., che è interessante seguire per comprendere quanto terrena sia questa aspettativa, e come essa raccolga motivi assolutamente tradizionali, elaborati già da altri e già noti al lettore.

Fondamentale ci sembra la chiarezza dell'esordio: il sapere non è un dimostrare matematicamente, come evidente dalla forma delle Scritture, che pure contengono tutta la sapienza;⁴⁸ il vero sapere è profetico, e nulla è stato detto da filosofi e poeti che non fosse stato già detto dai Profeti.⁴⁹ "Profezia" sembra significare però essenzialmente annuncio del Millennio, che Oetinger, dopo aver ricordato alcune delle caratteristiche profetizzate, si dichiara propenso a credere vicino, accogliendo i calcoli di Bengel.⁵⁰

Ciò premesso, il trattatello espone le caratteristiche del Millennio con una qualche minuzia, e ci sembra interessante darne cenno. La prima cosa che Oetinger ricorda sono i cambiamenti geografici. Avevamo già ricordato, a suo tempo, che il Millennio zoroastriano sarebbe stato caratterizzato da una terra totalmente piana: qui la profezia biblica delle valli colmate e dei monti spianati viene interpretata simbolicamente come fine delle diseguaglianze tra gli uomini.⁵¹ L'epoca della Giustizia avrà inizio con l'apparizione in terra di Gesù e dei Santi;⁵² sarà un'epoca di onestà, nella quale i discorsi di parte cederanno alla chiara parola di Dio.⁵³ Sarà un'epoca nella quale regnerà l'armonia tra Chiesa e Stato⁵⁴ e la Legge giudaica del Tempio cederà all'eterna legge della natura;⁵⁵ per meglio dire, il Progresso consisterà nel fatto che gli Ebrei non saranno più Ebrei.⁵⁶

evidenti convergenze nella configurazione del divino: sotto questo profilo è innegabile infatti che v'è una sostanziale identità tra il Dio di Böhme e quello della Qabbalah; abbiamo infatti già sottolineato sopra che soltanto con Böhme l'occidente viene a confrontarsi con il Dio biblico. L'origine delle convergenze è dunque da ricercarsi, a nostro avviso, nell'inserimento di un Dio che è persona e volontà di manifestarsi, quale sempre fu quello biblico, obliterato dalla tradizione razionalista platonico-aristotelica ma da Böhme riscoperto; inserimento che avviene entro uno schema neoplatonico che ritrae sotto forma di teogonia il divenire dall'Uno al molteplice. Ciò porta necessariamente ad un'altra convergenza, a riportare l'origine del Male nell'indistinzione dell'Uno, da cui una storia scandita come dialettica di Bene e Male, luce e tenebre, ira e amore, contrazione ed espansione, rigore e misericordia, *Gebûrah* e *Hesed*. Dall'attesa biblica di un'altra terra e di un altro cielo segue allora la necessità che queste forze si compongano: in Cristo, Dio/uomo *elementale*, (dove quindi il Bene si congiunge col Male dei 4 disarmonici elementi) come in *Tiph'eret*, in Cristo *männliche Jungfrau* come in *Tiph'eret=Shamaïm*, fuoco e acqua, rigore e misericordia, ma anche maschio e femmina in quanto "acqua di pioggia" o "di fuoco", acqua maschile fecondante. La loro composizione *su questa terra* -il Millennio è l'attesa fondamentale di ogni religiosità biblica non manipolata razionalisticamente- conduce questa forza fecondante a fecondare ciò che senza di lei sarebbe morto, il manifesto, recuperando così il progetto originario di una natura quintessenziale, armonica, o facendo del mondo il Regno della *Shekinah*; in entrambi i casi il riflesso o la ripetizione terrena della Sapienza celeste. Le analogie dunque nascono, a nostro avviso, da una corretta assunzione di alcune premesse da parte di Böhme, fuori da ogni gabbia razionalista; non implicano perciò quell'influsso diretto sul quale abbiamo già espresso dubbi. Esistono infatti differenze strutturali evidenti tra Böhme e la Qabbalah, che non devono essere confuse con quelle culturali che marciano le distanze di quest'ultima dalla cabbala cristiana, perché queste sarebbero comunque inevitabili e sono infatti evidenti in Oetinger. Basti pensare, ad esempio, all'origine del Male, che in Böhme si ricollega al mito weigeliano di una volontà che si oppone al divenire, ad una volontà autocentrica che, come negativo, ha lontane origini nella mistica eckhartiana, e che, paracelsianamente, si qualifica come *Phantasey* e *Narrheit*; la volontà mal riposta è anche ontologicamente Nulla, argomento assente nella Qabbalah. Anche se tanto nella Qabbalah zoharica e luriana, quanto in Böhme, il Male appare una possibilità insita già da sempre in Dio, ben diversa appare dunque la sua origine. Abbiamo già visto che nello *Zohar* esso può anche essere inteso, secondo Wolfson, come il risultato della limitatezza del traguardare umano (logica del *Giobbe*) onde l'uomo deve imparare a ricondurre nel Bene ciò che in terra si dà come Male. Anche quando a questa logica dell'unità si sostituirà quella luriana dell'inconciliabilità (l'uomo deve eliminare le "scorie" dell'antimondo malvagio di Belial) ciò che si chiede all'uomo resta sostanzialmente diverso da ciò che si chiede all'uomo di Böhme, che è di adeguarsi al divenire divino facendo nascere in sé il Figlio, alchemico prodotto di un amore che è amore del divenire. Tanto all'uomo dello *Zohar* quanto a quello di Luria, ciò che si chiede è una più alta ed esoterica esperienza del Male, ciò che è altra cosa dall'adeguarsi a un moto: in Böhme c'è infatti ciò che nella Qabbalah non v'è, una logica *cristiana* del Progresso, compendiata nella nascita del Figlio nel quale splende la divinità dell'uomo; in essa Oetinger forza indebitamente la logica della Qabbalah facendo di un progresso interiore dell'uomo un progresso storico dal Giudaismo al Cristianesimo, che tuttavia non è più quello di Giustino, perché si trasforma gioachimisticamente in Progresso universale: in pieno XVIII secolo illuminista, esso sembra già un antifatto di quello di Condorcet. Le parentele tra il mito di un Millennio dell'uomo/mago, e quello del Progresso illuminista, sono più sottili e nascoste della loro apparente ma falsa antitesi; e, come dice Eraclito, i legami nascosti sono i più forti.

⁴⁸ *Die güldene Zeit*, p. 2.

⁴⁹ *ivi*, p. 3.

⁵⁰ *ivi*, p. 7. Bengel attendeva il Millennio per il 1836: cfr. p. 25 e p. 80.

⁵¹ *ivi*, p. 8; il riferimento è a *Isata*, 40, 4 e ad *Ap.*, 16, 20 ("e le isole fuggirono, e i monti non furono trovati").

⁵² *ivi*, p. 12.

⁵³ *ivi*, p. 15.

⁵⁴ *ivi*, p. 20. Quest'utopia pericolosa fu già di Postel; ed è significativo notare che in epoca napoleonica e nei tempi della Restaurazione, un'ala del Pietismo si volse alla Chiesa Ortodossa e alla Russia zarista rendendosi fautrice della Santa Alleanza in nome di una scelta -tipica dello Spiritualismo riformato- al tempo stesso antipapale e antirazionalista. L'utopia legge il futuro nel passato secondo una logica che non deve sorprendere chi ormai ne ha presenti i meccanismi; né ci si può sorprendere per i suoi possibili sviluppi teocratici. Cfr. E. Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zum Gegenwart*, München, Alber Freiburg, 1952; id., *Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche. Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der Heiligen Allianz*, A.W.L.M., 1950, 8.

⁵⁵ *Die güldene Zeit*, p. 21. Si noti la dissoluzione delle religioni in un generico deismo, che non ha altri antecedenti se non le tendenze implicite nel razionalismo occidentale, nei confronti del quale il non-conformismo religioso si pone sovente in posizione subalterna.

Proseguendo nella logica della fine-della-differenza, Oetinger afferma che i grandi cambiamenti cosmici metteranno fine all'alternanza delle stagioni;⁵⁷ gli animali vivranno in pace tra loro, i monti stilleranno mosto, e sorgeranno di nuovo le città distrutte.⁵⁸

Isaia ha naturalmente largo spazio in questa età dell'oro; ciò che però interviene a rendere questa età qualcosa di diverso dal sogno dei Profeti, trasformandola in un sogno d'onnipotenza nel dominio della natura, è l'intervento del mito magico: finalmente gli uomini conosceranno i rapporti segreti tra le cose, e potranno agire per virtù di magia.⁵⁹ La generale Cuccagna non è però senza risvolti sociali; la società dell'età dell'oro sarà infatti caratterizzata dalla felicità, tanto individuale che collettiva, a seguito di profonde trasformazioni: si avrà la comunità dei beni,⁶⁰ e, quel ch'è più interessante, *la generale abbondanza renderà superfluo il potere*.⁶¹ Oetinger aggiunge poi un particolare che la dice lunga: non si userà più il denaro.⁶² Subito dopo riprende l'argomento del dominio dell'uomo sull'uomo causato dal bisogno, insistendo sulla stretta connessione tra benessere materiale e libertà; nel sottofondo, naturalmente, il legame tra questo raggiungimento e la felicità.⁶³ Non vi sarà più una legge basata sulla costrizione, ma ciascuno farà ciò che deve e ciò che può liberamente, a vantaggio della comunità, ciò che renderà inutile una legge scritta.⁶⁴

Sull'argomento del diritto, Oetinger torna ancora una volta alcune pagine dopo,⁶⁵ offrendo ulteriori spunti di riflessione che consentono di cogliere i legami tra la sua dottrina sociale e l'intuizione iniziale di Böhme, della quale rappresenta un esplicito sviluppo. Nel trattare della differenza tra diritto comune (*allgemeines Recht*) e diritto pubblico (*öffentliches Recht*), egli sottolinea che il primo si fonda sulla giustizia originaria, che ha la propria ragione nell'eterna Sapienza; esso quindi non è costituito da meri legami che non tengano conto della presenza divina, senza la quale la stessa natura non può esser concepita. In tutti gli uomini, egli aggiunge, v'è un'irrecusabile consapevolezza delle forze invisibili che animano la natura visibile, e v'è anche una segreta condiscendenza alla presenza della Sapienza divina in noi e fuori di noi; ciò conduce a vedere nella bellezza della natura una copia della giustizia originaria. Qui è evidente la connessione tra quest'ultima e una "giustizia" che è originaria, e che perciò si esprime nella "bellezza" della natura.

A questa visione s'ispirano, nella loro opera, giuristi e teologi,⁶⁶ perché l'uomo tende naturalmente ad una migliore giustizia; su questa via egli ha attraversato, dopo la caduta, tre stadi: la legge di natura, quella di Mosè, e quella della libertà, con Cristo.⁶⁷ Ora, dice Oetinger, tutta la struttura della normativa sociale è nata come legge di una natura decaduta;⁶⁸ ed è questo il punto che c'interessa, perché, superata la legge mosaica,⁶⁹ la vera contrapposizione alla legge di natura è costituita dalla legge cristiana della libertà, nella quale non esisteranno più costrizioni, perché l'uomo farà spontaneamente ciò ch'è giusto fare.⁷⁰ Nel regno di Cristo si realizza dunque l'ideale gioachimita, perché viene a crollare tutta la normativa per collasso interno.

Considerato sotto il profilo meramente sociale, sotto il profilo d'una concezione meramente immanente alla storia dell'uomo, tutto ciò appare difficilmente fondabile, anche in una logica utopica; ma è bene ricordare che l'uomo che vive secondo la legge della libertà è, in Oetinger, l'uomo risorto di Böhme. Qui entra nel gioco una costante che viene dalle più antiche eresie, e che si fa specifica continuità a partire dallo Spiritualismo riformato, e, prima ancora, da Müntzer: il primo Adamo era un essere divino, come lo è Cristo, il secondo Adamo; cristificandosi con una trasformazione alchemica, l'uomo torna alla propria originaria divinità. Egli, *qui in terra*, non è necessariamente, e non sarà *per sempre*, un essere decaduto; di più, riscattandosi, riscatterà l'intero Creato: di qui la magia e la Cuccagna.

⁵⁶ *ivi*, p. 22: "Die Israeliten werden die Tradition ihrer Väter und den Talmud nicht mehr gebrauchen, und den Sohar werden sie auch wissen zu reinen". Notevole il particolare che salva lo *Zohar* in chiave cristiana. Ciò è comunque nell'ambito della tradizione: la fine dei tempi sarà annunciata dalla conversione dei Giudei. *L'Occidente vede l'epoca d'oro come un tempo di appiattimento planetario sui suoi valori: questa resta ancora l'ideologia dell'Occidente*.

⁵⁷ *ivi*, p. 25.

⁵⁸ *ivi*

⁵⁹ *ivi*, pp. 26-27.

⁶⁰ *ivi*, p. 29: "Chiese, scuole, strade, sentieri, acque, mercati, collegi nobiliari, chiostri, ospedali", etc. Qui la fratellanza cristiana si fonde con le tradizionali richieste contadine, già oggetto dei moti del XV-XVI secolo.

⁶¹ *ivi*, p. 30. Si ricorderà che questo era l'obiettivo ultimo del mito di Cuccagna.

⁶² *ivi*; a p. 34, Oetinger si pronuncia infatti contro l'attività mercantile degli Ebrei, ritenuta antisociale.

⁶³ *ivi*; il problema del dominio è visto non soltanto nei termini del rapporto reciproco, ma anche in rapporto a quella concentrazione del potere che si esprime nello Stato.

⁶⁴ *ivi*, p. 31. Sull'argomento del potere costrittivo delle leggi, cfr. ancora p. 37.

⁶⁵ *ivi*, pp. 52-58.

⁶⁶ *ivi*, p. 52. Significativa l'aggiunta, in un passaggio, dei medici, quasi a sottolineare il tema da noi più volte ricordato della "giustizia".

⁶⁷ Questo tema, gioachimita nella logica, è assolutamente tradizionale, e lo ricordiamo simile in Postel; ci sembra tuttavia interessante notare un tratto a nostro avviso molto importante, sotto il profilo sociologico, della cultura della quale è portatore Oetinger: alla metà del XVIII secolo, dopo l'estensione planetaria della presenza europea, la sua storia è ancora centrata sul vecchio mondo; ciò, nonostante gli accada a volte di ricordare la "sapienza" dell'oriente, cui sembra però dar meno spazio di Postel. L'ottica della cultura che giunge a lui sin da Weigel, sembra quella di una società cui manca, per eventi storici, il respiro del nuovo che sta da tempo aprendo gli orizzonti dell'occidente, o, quantomeno, dei suoi più avveduti rappresentanti.

⁶⁸ *Die güldene Zeit*, p. 53.

⁶⁹ Oetinger esamina a lungo la legge mosaica come superamento della legge di natura, comprendente anche normative religiose; essa non sembra però costituire un punto nodale del ragionamento che egli persegue.

⁷⁰ Cfr. p. 58; qui si realizza l'ideale böhmiano di una società perfetta, creata da individui che si son resi perfetti.

L'uomo, a causa della sua realtà *divina* degli inizi, ha dunque la possibilità *istituzionale* di farsi nuovamente divino; comunque si giudichi, tutto ciò rappresenta una convinzione radicata alla base anche di successivi sviluppi, come lo storicismo, ove essa è un non-detto senza il quale tuttavia non è pensabile la realizzazione dell'Assoluto in terra. Questa divinità originaria dell'uomo è un argomento ben presente in Oetinger, in rapporto anche con la figura cabalistica dell'*Adam Qadmon*, a sua volta sviluppo dello gnostico *Anthropos*. La lontana intuizione gnostica relativa alla divinità dell'uomo, si affaccia quindi nuovamente in pieno XVIII secolo.⁷¹

Oetinger ebbe un rapporto fortemente critico con molta cultura contemporanea; più precisamente, egli combatté una continua battaglia su due fronti opposti, contro l'Idealismo e il materialismo nei quali si biforca il percorso della cultura del suo secolo, avvertiti come estremi di una sostanziale schizofrenia rispetto all'interdipendenza di Spirito e materia alla quale è ancorata la sua visione alchemico-teosofica. Vasta eco di questa sua duplice lotta si può rintracciare nella *Lehrtafel* e altrove, in particolare in *Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie*.⁷²

In questa sua analisi Oetinger parte dall'esposizione del sistema di Swedenborg, che egli, come nota giustamente Ehmman nella sua Prefazione,⁷³ si guarda bene dall'accettare; al contrario, egli si mostra critico nei confronti del suo materialismo. Per verità, il materialismo di Swedenborg è quello stesso della teosofia, particolarmente evidente nel XVIII secolo, nel quale ci sembra implicato lo stesso Oetinger; certamente esso

⁷¹ L'argomento è trattato ampiamente da Häussermann alle pp. 304-316, con riferimento allo Gnosticismo, alla Qabbalah e a Böhme.

⁷² Da noi consultato nell'edizione curata da Ehmman a Reutlingen, Rupp und Baur, Bd. 2, 2, 1855. Per la conoscenza di Swedenborg nel quadro che ci interessa, si possono consultare i seguenti studi di E. Benz: *Swedenborg und Lavater. Über die Grundlagen der Physiognomik*, Z.K.G., 57, 1938; *Swedenborg in Deutschland. F.C. Oetingers und Immanuel Kants Auseinandersetzung mit den Person und Lehre Emanuel Swedenborgs. Nach neuen Quellen bearbeitet*, Frankfurt, im Insel Verlag, 1947; *Swedenborg*, 2. verbesserte Auflage, Zürich, Swedenborg Verlag, 1969. Le opere di Swedenborg sono state ristampate in inglese a N. York, e, in tedesco, a Zurigo, perché la sua teosofia è sopravvissuta in circoli di adepti swedenborghiani; di essa tuttavia non ci interessiamo direttamente, perché esula dal nostro argomento. Swedenborg fu un visionario capace di descrivere minuziosamente usi e costumi dell'aldilà, da lui appresi, a suo dire, per conoscenza diretta e rapporti personali con entità del luogo. La sua sfrenata immaginazione ispirò alcuni scrittori romantici, ad esempio Balzac, Baudelaire e de Nerval, ma non soltanto loro: ricordiamo l'interesse di Goethe. Per quanto concerne le sue visioni, delle quali egli distingue ben 5 tipi, e i suoi discorsi con gli angeli e gli spiriti, rinviamo a Benz, *Swedenborg*, cit., pp. 289-366 (in inglese cfr. E. Swedenborg, *Heaven and its Wonders and Hell, from Things heard and seen*, Philadelphia, Lippincott, 1875, dove egli racconta il tutto con assoluta naturalezza). La sua cultura, prescindendo dal generale meccanicismo che lo inserisce in tendenze proprie del suo secolo, appartiene agli ambiti ormai noti; Benz (*Swedenborg*, cit., p. 369) cita al riguardo, oltre al tema della *signatura* ripreso da Böhme, la traduzione ficiniana di Plotino e la *Teologia di Aristotele*. Secondo Swedenborg, il manifesto è allusione all'occulto; anche lui insegue il mito del linguaggio originario che esprimeva direttamente le cose; della parola come contenitore di un significato celeste; di un'antica sapienza ancora racchiusa nei geroglifici, e di un percorso della cultura che pone l'oriente a monte della Grecia (cfr. *Swedenborg*, cit., pp. 369-376). Quest'ultimo tema, nel quale ci è sempre sembrato di scorgere un tratto emblematico di distinzione tra diverse culture, sarà notoriamente caratteristico del Romanticismo, ed è ampiamente elaborato nel XVIII secolo, parallelamente all'espansione dell'Europa in oriente. Swedenborg, che era un naturalista, si associa alle tendenze contemporanee cercando la presenza del divino nell'energia che pervade il cosmo e nelle sue manifestazioni, prima tra tutte l'elettricità (*ivi*, p. 381). Il suo pensiero s'inserisce perciò nei tratti marcatamente materialisti che assume la teosofia, sviluppando tendenze implicite in Böhme, ma di fatto soltanto ora chiaramente manifeste. Il divino s'identifica quindi con una forza vitale che Swedenborg concepisce, analogamente a Paracelso, come qualcosa "unita" alla persona, che da essa viene tenuta in vita; essa non appartiene dunque alle realtà individuali, ma è una manifestazione di Dio, una forza trascendente; la vita non è una realtà del corpo, ma un atto d'amore di Dio. Ne consegue un generale e generico panteismo, dal quale prende origine la sua dottrina della *signatura*. I gradini di questa passano attraverso una figura celeste, che è il "corpo" di Dio, analogo alla Sophia di Böhme, che racchiude in sé, come il *Macranthropos*, l'intera gamma dell'umano, includente, in assoluta continuità, anche gli spiriti e gli angeli; angeli e demoni infatti, altro non sono che uomini in forma diversa. L'uomo è dunque il centro dell'universo - Dio ha "forma" umana - verso il quale tutto converge per tornare a Dio: un aspetto che ricorda da lontano gli *Ikhwān as Safā'* (*ivi*, pp. 381-401). Questo mondo-palcoscenico nel quale si parcellizza il divino, parla dunque attraverso il linguaggio della *signatura*, che Swedenborg amplia, in coerenza con gli orientamenti "scientifici" del secolo, agli abitanti dei vari pianeti (fisiognomia dei marziani, dei gioviani, etc.) con assoluta serietà; l'argomento è sviluppato in particolare da Benz in *Swedenborg und Lavater*, cit. Benz vi ha mostrato l'influenza di Swedenborg su Lavater (p. 189 sgg.) con riferimento alla particolare impostazione data da Swedenborg al problema (p. 178) ripetuta in forme non lontane da Lavater. Il punto consiste nella triplice antropologia adottata da Swedenborg, secondo il quale la forma materiale del volto non può ripetere esattamente la *signatura* dell'anima, causa l'interpersi dell'*animus*, che contraddistingue l'elemento volontaristico/sentimentale, egoico, dell'individuo, frutto della caduta; ciò rende difficile la lettura. L'argomento è ripreso da Lavater, che ipotizza un "Sé", un uomo interiore, inconscio, segreto, dimenticato sotto il livello conscio; di qui la limitata possibilità di lettura da parte del fisiognomista, la lettura perfetta potendo essere soltanto opera angelica, condizionata dalla possibilità di leggere direttamente l'interiorità. Si noti il modo nel quale l'antico concetto gnostico di una realtà interiore obliata, va evolvendo attraverso i prodromi del Romanticismo verso la concezione junghiana dell'inconscio. Swedenborg ha molto influito sulla concezione romantica dell'amore come legame spirituale, attraverso la sua singolare dottrina della preesistenza celeste delle coppie umane terrene (cfr. *Swedenborg*, cit., p. 423 sgg.): l'uomo e la donna sono creati in cielo separatamente, ma li essi formano insieme un solo essere umano; in terra essi si ritrovano perché, gnosticamente, per Swedenborg il punto d'arrivo è un ritorno alle origini. La storia umana è una storia del progresso sulla via del ritorno, concezione cristiano-gnostica che egli sviluppa in 5 tappe e 5 Chiese, che si scandiscono sul ritmo delle principali vicende umane (secondo una logica occidentale). Esse vanno dalla caduta al Diluvio; dal Diluvio alla torre di Babele; da quest'evento alla nascita di Cristo. La quarta Chiesa è costituita dal Cristianesimo che però è rappresentato, per Swedenborg, dal solo periodo apostolico, dopo il quale inizia la decadenza. Il compimento della vicenda umana si avrà dunque soltanto con la quinta Chiesa, quella dell'età dell'oro, la *guldene Zeit*, l'età dello Spirito Santo. In questa visione millenarista, Swedenborg pone tuttavia il Cristianesimo non tanto a compimento dell'Ebraismo, quanto, con una "*storia naturale*" delle religioni, che parte da una religione istintiva e passa per culti idolatrici, a compimento dell'intera vicenda umana, con una logica del Progresso che è ritorno ad una *perfetta razionalità* iniziale della conoscenza, che è conoscenza del divino. Si noti come antichi elementi gioachimiti e teosofici, cristiani e gnostici, vadano rapidamente ristrutturandosi entro una concezione "storicista" a sfondo naturalista/scientifico. Il legame tra il pensiero di Swedenborg e il razionalismo scientifico del secolo, è stato posto in luce da I. Jonsson, *Emanuel Swedenborgs Naturphilosophie und ihr Fortwirken in seiner Theosophie*, Epochen der Naturmystik, cit., che sottolinea l'interesse di Swedenborg per Cartesio, Malebranche, Leibniz e Wolff (tutti filosofi, tra l'altro, invisibili a Oetinger) ciò che dà ragione del meccanicismo evidente della sua teosofia, del suo accento "illuminista" (cfr. pp. 254-255).

⁷³ Vorrede, p. VI.

risalta in modo particolare in Swedenborg, a causa del meccanicismo che lo contraddistingue,⁷⁴ che Oetinger rintraccia agevolmente esponendo il testo degli *Arcana caelestia* apparso nel 1749.⁷⁵ La critica a Swedenborg viene riassunta da un raffronto con Böhme, il faro di Oetinger, alle pp. 170-178; dopo di che inizia l'esame dei sistemi filosofici che maggiormente interessano Oetinger per affrontare il problema che gli sta a cuore, liquidare materialismo e Idealismo come errori opposti e congiunti rispetto alla sua dottrina della corporeità dello Spirito.

Primo oggetto della sua critica è la filosofia del Gesuita Malebranche, cartesiano, che si muove nell'ambito di una netta distinzione di Spirito e materia e di un moto impresso da Dio all'universo una volta per tutte, cui Oetinger contrappone la dottrina di Böhme. Segue poi l'analisi della dottrina di Newton, della quale abbiamo già detto, e della quale si mostra la vicinanza a quella di Böhme; infine l'analisi della filosofia leibniziana e wolffiana, al cui razionalismo Oetinger si oppone. In particolare egli ricorda la concezione böhmiana della Tintura, sostanza "mediatrice tra l'anima e il corpo", tramite la quale "lo Spirito opera sul corpo".⁷⁶ La Tintura, aggiunge egli nell'ambito di un'esposizione tutta fondata sui principi dottrinali dell'alchimia, è una cosa "che separa e produce il puro dall'impuro".⁷⁷ Il testo di Oetinger diviene quindi di fatto un'esposizione dei principi dell'alchimia spirituale, direttamente rapportata alla lezione di Paracelso e di Böhme, e polemicamente rivolta a "medici, filosofi, frammassoni e adepti".⁷⁸

La recensione delle principali correnti di pensiero contemporanee aveva già costituito un argomento presente nell'ambito della *Lehrtafel* sotto forma prevalente di schemi, gli stessi dai quali si sviluppa l'argomentazione sopra esposta; segnaliamo qui tuttavia l'esplicito riferimento di Oetinger al carattere di errore speculare proprio di materialismo e Idealismo,⁷⁹ e la citazione di un passo di Spener, l'iniziatore del Pietismo, nel quale si sottolinea la superiorità del sapere biblico rispetto al razionalismo greco, platonico e aristotelico,⁸⁰ cui ha sempre fatto capo la cultura egemone dell'Occidente, e la stessa teologia. A questa cultura egli contrappone dunque la concezione essenzialmente alchemica della corporizzazione dello Spirito, attraverso la teosofia böhmiana della quale tenta di risolvere le 177 domande lasciate in gran parte irrisolte dallo stesso Böhme.⁸¹ Anche qui entrano in gioco i raffronti cabbalistici, ma la cosa che ci sembra più interessante segnalare è la risposta alla 34ª domanda⁸² relativa alla natura dell'*Archeus*, il principio formale-energetico paracelsiano che Böhme cita come *Separator*. Qui Oetinger riferisce il presunto risultato di un noto "esperimento": l'olio estratto dalle foglie della Melissa, in sospensione acquosa disporrebbe le proprie goccioline *a forma della pianta stessa*. Questa è dunque la "filosofia paracelsiana" di Oetinger: lo spirito è una forza che conforma la materia perché esso ha quella forma iscritta nel proprio modo di dispiegarsi come "forza"; e poiché esso è tutto in tutta la pianta, esso regola la disposizione delle gocce d'olio essenziale nella stessa configurazione nella quale regola l'architettura della pianta.⁸³

La filosofia della natura di Oetinger rappresenta dunque nel complesso un insieme compatto e coerente, che razionalizza e introduce, aggiornandolo, sin oltre la metà del XVIII secolo un sistema di pensiero che aveva già raggiunto la propria maturità nel XVI; esso rappresenta perciò un notevole *trait d'union* tra il vitalismo rinascimentale e barocco, e il Romanticismo.⁸⁴

I suoi contenuti sono stati riassunti dal Benz,⁸⁵ al quale facciamo riferimento per concludere su questo punto. Dopo aver ricordato che Oetinger fu il primo teologo protestante a mostrarsi critico nei confronti di Kant, Benz fa riferimento al richiamo da lui operato in *B.E.W.* circa il silenzio delle Scritture sulle "leggi naturali",⁸⁶ e sottolinea il suo rifiuto del determinismo insito in tali leggi, poiché il mondo della natura è il luogo ove opera l'eterna libertà di Dio. Da tale presa di posizione nasce la sua avversione tanto al materialismo quanto all'Idealismo, e il suo rifiuto di pensare corpo e Spirito nella loro separatezza; la sua *Naturlehre*, come

⁷⁴ Cfr. p. 9: "Überhaupt aber nimmt Swedenborg an, es gebe kein endliches Ding, welches nicht nach mechanischen Regeln wirke" (di questo meccanicismo sono un esempio, condito di notevole fantasia narrativa, le descrizioni swedenborghiane dell'aldilà). A p. 11 nota ancora Oetinger che il sistema di Swedenborg sostituisce la presenza di Dio nell'universo -della quale parlano le Scritture- con un piatto e banale panteismo che fa di Dio un'entità fisica; inoltre esso non dà alcuna ragione del decadimento della natura a seguito del peccato, e della sua reintegrazione nello stato originario. Anche questa seconda osservazione è pertinente: il Dio di Swedenborg tende fortemente a "razionalizzarsi" perdendo la lezione del mito biblico.

⁷⁵ E. Swedenborg, *Arcana caelestia, etc. L'editio princeps* è quella di Londra (1748-1753) in 13 voll., citata da Oetinger, e che "costa qualcosa come trentaTalleri"; ed. tedesca su questa *editio princeps*, Tübingen Gutenberg, 1833-1842; ed. inglese della Swed. Print. and Publ. Soc., N. York, 1949-1954.

⁷⁶ *Swedenborgs himmlische und irdische Philosophie*, cit., p. 282.

⁷⁷ *ivi*, p. 287.

⁷⁸ *ivi*, p. 294.

⁷⁹ *Die Lehrtafel*, vol. 1°, p. 136, 6.

⁸⁰ *ivi*, p. 138, 5-7 e 15-20.

⁸¹ Cfr. F.C. Oetinger, *Versuch einer Auflösung der 177 Fragen aus Jakob Böhme*, S.S., 2, 1, cit., pp. 329-364; si tratta delle 177 *Qæstiones Theosophicæ* di Böhme (S.S., IX) la risposta alle quali si arrestava alla 15ª domanda.

⁸² p. 335.

⁸³ Per tutti i riferimenti al fondamento della dottrina in Oetinger, cfr. Häussermann, cit., p. 334.

⁸⁴ Il legame continuo che corre tra Rinascimento e Romanticismo -passando per il Barocco- è il filo conduttore delle vaste ricerche di Antoine Faivre; per quanto riguarda il Barocco, vogliamo ricordare che l'arte barocca, più in particolare la scultura ma non soltanto essa, costituisce una grandiosa tensione a spiritualizzare la materia, ridotta quasi a trasparenza delle forze divine che la agitano.

⁸⁵ *Die Naturtheologie Fr. Chr. Oetingers*, cit.

⁸⁶ Cfr. *supra*, n. 21.

sottolinea Benz,⁸⁷ è escatologica, perché conoscere la natura è conoscere Dio, e, sotto questo profilo, la “fisica” dei Patriarchi è più “avanzata” di quella dei filosofi, perché essi conoscevano la *signatura*; la vera conoscenza della natura si annuncia attraverso i suoi emblemi. In conclusione, il significato della filosofia della natura è teologico, e può riassumersi in 4 punti: superamento di materialismo e Idealismo; superamento della nascente separazione di teologia e scienze naturali; riconoscimento dei legami tra cosmologia e antropologia; riconoscimento dei legami tra evoluzione e storia della salvezza.⁸⁸ In questo schema senz’altro condivisibile, si possono ravvisare quelle connessioni, da noi sottolineate, tra una teosofia ormai consolidata negli schemi böhmiani e il meccanicismo progressista caratteristico del razionalismo illuminista; ciò fa comprendere per quali ragioni, nonostante le critiche a Swedenborg precedentemente riportate e sottolineate da Ehmann, Oetinger finisca poi col trovare molto interesse per il visionario svedese e per le sue allucinazioni, anche se con senso critico.⁸⁹

Il pensiero di Oetinger appare definitivamente riassunto, verso la fine della sua vita nel 1776, nel *Biblisches und emblematisches Wörterbuch*, che già nel titolo contiene due dei suoi capisaldi: il vero sapere è quello delle Scritture, e la sua vera comprensione è simbolica, attraverso gli emblemi offerti dalla natura.⁹⁰ La struttura che sostiene questi assunti, può essere così condensata. L’ordine delle cose non è meccanico, come vorrebbe il materialismo; il cosmo è costituito come tale da un flusso di energia divina che, evidente nelle leggi di Newton (cfr. *supra*), è da ritenersi di natura magnetica, ciò che giustifica la “Teologia dell’elettricità” maturata da Divisch (cfr. *supra*).⁹¹ Ciò rappresenterebbe la “conferma scientifica” della dottrina alchemico-teosofica della corporeità dello Spirito: in tal senso molte manifestazioni della natura vanno intese come espressioni dirette o emblematiche dello Spirito (p.e. il vento), del fluire dell’energia divina (p.e. le sorgenti) e della sua presenza al di sopra del cielo (le “acque superiori” dalle quali scaturisce in cielo il “fuoco elettrico”).⁹² Dio però non è condizionato da alcuna “legge naturale”: Egli è libertà assoluta⁹³ ed esplica la propria attività creatrice, come, del resto, l’uomo, tramite l’immaginazione, una forza che è in grado di esprimersi nel cosmo.⁹⁴ Da ciò si evince l’importanza fondamentale della magia, che è conoscenza dei segreti della Creazione, onde il mago sa che nella natura vi è una fonte eterna di energia, e che questa energia regola in modo magnetico i rapporti d’ordine tra le cose che sono dunque in relazione reciproca; la magia naturale consiste nello scegliere l’appropriato veicolo per trasmettere un *Geist* in un corpo, e la più alta forma di magia è la preghiera.⁹⁵ Siamo dunque a metà strada tra la magia naturale del *De Radiis* e quella spirituale di Ficino, una concezione che Oetinger sviluppa secondo gli schemi successivamente elaborati in Paracelso e Böhme, sicché egli può davvero esser considerato come veicolo di trasmissione del vitalismo rinascimentale e barocco, come avevamo già ricordato *supra*.

Secondo Oetinger dunque, nell’uomo vi sono due vite, una sensibile e una intellettuale; conformemente alle scoperte del secolo, la vita sensibile è regolata dall’elettricità;⁹⁶ i due mondi rappresentano però due realtà parallele, una esteriore, visibile, e una interiore, invisibile; noi vediamo dunque soltanto una delle due realtà, ma entrambe sono divine perché Dio appare nel Creato, e, se non apparisse, neppure sarebbe; ciò viene sintetizzato nel fondamentale precetto della *Tabula Smaragdina* che sancisce l’eguaglianza dell’alto e del basso.⁹⁷ Quest’architettura del cosmo di Oetinger lascia comprendere l’importanza del simbolo quale veicolo di “vera” conoscenza: se il mondo terreno è immagine di quello divino, l’invisibile può esser compreso soltanto a partire dal visibile; il mondo parla attraverso simboli, e soltanto per loro tramite si può comprendere ciò che sfugge alla ragione. “Emblema” si definisce dunque un’immagine che mostra agli occhi, come un dipinto, la propria concordanza con la cosa; in ciò il simbolo, l’emblema, differisce dal geroglifico che ha sì, lo stesso intento, ma corrisponde ad un atto razionale dell’uomo, ad una sua costruzione nell’ambito di una specifica cultura; onde il geroglifico egiziano parla sì, direttamente agli occhi, ma soltanto a quelli dell’Egiziano.⁹⁸

Su questo punto vorremmo soffermarci un attimo per due rapide considerazioni. La prima di esse concerne l’identificazione di una cultura con i suoi significanti: nel geroglifico egiziano è la cultura e il modo di pensare degli Egiziani, perciò esso è immediatamente e totalmente significativo, in ciò che esso ri-vela, soltanto per gli Egiziani. In una lingua non vi è dunque un sapere globale, ma soltanto un sapere parziale, che testimonia la particolare esperienza storica di quel popolo che la esprime, e che con essa s’identifica.

⁸⁷ Cit., p. 273.

⁸⁸ *ivi*, p. 277.

⁸⁹ Cfr., ad esempio, *B.E.W.*, p. 183.

⁹⁰ Il *B.E.W.* apparve anonimo (così come altri scritti di Oetinger apparvero sotto pseudonimo) perché ad Oetinger, uomo di Chiesa, era stato vietato di scrivere dopo che le sue dottrine erano state giudicate incompatibili con quella ufficiale della Chiesa sveva, a causa del suo libro su Swedenborg.

⁹¹ Cfr. *B.E.W.*, pp. 229-230; p. 396.

⁹² *ivi*, p. 100; pp. 783-787.

⁹³ *ivi*, p. 452.

⁹⁴ *ivi*, pp. 353-354 e pp. 466-467. La dottrina è la stessa di Böhme, ma ci sembra ancora più chiaramente orientata in senso analogo alla dottrina del pneuma di Sinesio (cfr. p. 467) quindi in direzione di un certo meccanicismo magico. Sulla materialità del *Geist*-pneuma, cfr. p. 247.

⁹⁵ *ivi*, pp. 416-417.

⁹⁶ *ivi*, p. 400.

⁹⁷ *ivi*, voci *Offenbaren* e *Schöpfung*.

⁹⁸ *ivi*, pp. 831-847: “*Von den Quellen der Sinnbilder*”.

La seconda concerne il valore del simbolo in rapporto al geroglifico: i due termini si rapportano, come nel Romanticismo e come, più tardi, in Jung, come il simbolo e il segno, il sapere globale non razionalizzabile che rinvia a se stesso e al noumeno, e il sapere razionalizzato, parziale, che rinvia ad altro e al fenomeno.

Tornando al *B.E.W.* e al pensiero di Oetinger, ricordiamo infine la massiccia presenza di elementi dottrinali che sono direttamente desunti da Böhme (la dottrina su Adamo, le *Gestalten*, lo *Ja* e il *Nein*, etc.) e, relativamente agli aspetti alchemici e alla *signatura*, da Paracelso: la voce *Kräuter*⁹⁹ è essenzialmente paracelsiana. Da ricordare, in ultimo, il Millenarismo e il Gioachimismo che egli assume non soltanto da Böhme, ma anche da Bengel, più volte menzionato: Oetinger insegue non soltanto la visione millenarista della Nuova Gerusalemme,¹⁰⁰ ma parla anche del superamento della legge mosaica resa spirituale da Cristo, e del Millennio nel quale il Vangelo Eterno, la Legge e la conoscenza della natura, saranno la stessa cosa.¹⁰¹

Non ci sembra tuttavia di poter concludere sul pensiero di Oetinger, senza tornare per un attimo sul suo costante interesse, già segnalato, per le fantasie di Swedenborg; al di là del dissenso, Oetinger fu di fatto un difensore del visionario svedese, e quest'ultimo costituisce, a nostro avviso, un luogo non trascurabile del dibattito: ciò non tanto "al di là" delle sue "sciocchezze", ma forse precisamente a causa di esse. Il problema è stato ampiamente trattato da Benz, il cui testo,¹⁰² fondato sulla produzione di una vasta e accurata documentazione, ci sembra un importante punto di riferimento.

Oetinger era infatti troppo domestico con l'intensa religiosità di Böhme e di Bengel, per non dover curare le distanze dal materialismo meccanicistico di Swedenborg, e non intuirne la fondamentale irreligiosità,¹⁰³ tuttavia egli aveva altri motivi per aggrapparsi alle sue visioni, difendendole. Come nota attentamente Benz,¹⁰⁴ il XVIII secolo vide la crisi della fede nei confronti del razionalismo scientifico; perciò, nonostante la sua diffidenza per la sostanziale estraneità di Swedenborg alla lettera e allo spirito delle Scritture, Oetinger vide nei suoi racconti fantastici non soltanto la conferma alla propria "teologia" della corporeità dello Spirito e alla sopravvivenza *post mortem*; ma anche la conferma della realtà del sapere profetico, e quindi, in ultimo, della Rivelazione stessa.

Le fantasticherie di Swedenborg vengono così riassorbite all'interno di una dottrina della Profezia che concepisce quest'ultima come un fenomeno ordinario per l'umanità arcaica, prenoachica, allorché il "pneuma" (il *Sensorium*) era ancora presente, ed era perciò possibile la conoscenza totale, spirituale e non mediata, quale fu posseduta da Adamo.¹⁰⁵ Dopo di allora essa è divenuta un fenomeno eccezionale, quale si può osservare in Postel e in Böhme; Swedenborg possiede questo arcaico carisma, questa *Grundweisheit* in grado di rivelare una verità sempre presente, ancorché nascosta, nel *sensus communis*, cioè in tutti gli uomini e i popoli, continuamente obliterata dalla falsa scienza dei filosofi.¹⁰⁶ Certamente, le sue "profezie" non possono essere accettate *in toto*, perché in alcuni punti esse contrastano con le Scritture; ma esse s'inseriscono in un contesto generale, ed in particolare confermano la visione ispirata del "profeta" Jakob Böhme, una conferma parsa necessaria agli occhi di Dio, perché Böhme non aveva saputo esprimersi in modo adeguatamente scientifico.

Questo notevole passaggio¹⁰⁷ indica, se ve ne fosse bisogno, l'ormai totale subordinazione della teosofia al Razionalismo nel XVIII secolo, quasi a compimento d'una tendenza sempre latente nel pensiero emarginato. Straordinaria potrebbe sembrare l'incapacità di Oetinger nel distinguere tra le utopie dei Profeti e la visionarietà mistica e religiosa, che varcano le limitazioni dell'umano tendendosi verso la trascendenza; e la tranquilla (pseudo)logica irrazionalista del bello spirito, che racconta come un Münchhausen non altrettanto divertente il suo aldilà umano-troppo-umano. Anche ad un livello meramente letterario, c'è un'incapacità di distinguere tra il linguaggio della poesia del mistico, e la prosa pedante del funzionario dell'inaudito. Pure, tutto ciò non è senza ragione, e lo si comprende ancora meglio allorché il sostegno va anche alla grossolana dottrina fisiognomica sugli abitanti dei pianeti, un problema che coinvolge persino lo stesso Kant:¹⁰⁸ dinnanzi agli sconvolgenti orizzonti che si stanno aprendo con la scienza, non ultima la dilatata dimensione e la struttura dell'universo, tutta una visione religiosa vacilla, e necessita anch'essa della propria "dimostrazione scientifica", per fondare così una "scienza dell'ignoto".¹⁰⁹ Ad Oetinger, Swedenborg appare dunque la sola ancora cui aggrapparsi nel presente: e tanto più si sente di avvalorarlo come profeta, in quanto, analogamente a Böhme e in ossequio ai calcoli di Bengel, egli si sente alla fine dei tempi.

⁹⁹ *Ivi*, pp. 744-752.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 151 sgg. p. 569 sgg.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 265 sgg.; p. 312.

¹⁰² *Swedenborg in Deutschland, etc.*, cit.

¹⁰³ *Ivi*, pp. 105-109.

¹⁰⁴ Per le osservazioni che seguono, cfr. *ivi*, pp. 93-95; p. 143; pp. 173-174; pp. 188-191; pp. 197-199; nonché lo scritto di Oetinger riportato in Appendice, p. 295.

¹⁰⁵ Si ricorderà che questo mito, quello della lingua di Adamo e di un sapere totale, non mediato, che precede il sapere mediato dalla *Vernunft* e dalle lingue post-babeliche, prima ancora che in Böhme era presente nell'alchimia, dove costituiva il tema del *lignum vitae*.

¹⁰⁶ Si noterà che qui Oetinger riecheggia vecchi motivi che si radicano alla lontana in Müntzer.

¹⁰⁷ Cfr. p. 189.

¹⁰⁸ Cfr. pp. 124-125. Cfr. gli scritti relativi di Kant in *Vorkritische Schriften bis 1768*, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, vol. 1^o, p. 377 sgg. I primi scritti di Kant sono essenzialmente rivolti ai problemi posti dalla scienza.

¹⁰⁹ Cfr. pp. 176-177: il sapere accademico non rende conto dell'ignoto.

Ciò che preme a Oetinger è la conservazione della lezione di Böhme, della quale ritiene di aver avuto conferma tramite i raffronti con la Qabbalah, sul versante religioso, e con la dottrina di Newton sul versante naturalistico; per conservare questa lezione, che nasce da un mito, l'unica via che gli sembra percorribile, in un secolo attento al fenomeno empirico e decisamente materialista, gli appare costituita dalle "esperienze" paranormali di Swedenborg. Nonostante i dubbi, egli è fortemente interessato a sostenerne la veridicità, dimenticando di soffermarsi sull'abisso che intercorre tra il suo amato Böhme e il naturalista svedese. Ciò che egli segnala come "errore" sul piano dottrinario,¹¹⁰ è, di fatto, la conseguenza del razionalismo (subalterno) di Swedenborg, che si risolve in generale nell'irrazionalismo, e, sul piano ontologico, in un meccanicismo magico che richiama alla lontana la cultura del *De Radiis*, e, più da vicino, la dottrina del pneuma del *De insomnis* di Sinesio. Questa "regressione" del pensiero religioso appare tuttavia del tutto conforme alla neonata "teologia dell'elettricità", che segna un punto d'avvio per il moderno irrazionalismo d'evasione. All'irrazionalismo si riduce infatti il generico panteismo teista, che è uno dei punti d'approdo della subalternità al nuovo Razionalismo del XVII-XVIII secolo.

D'altro canto, quando Oetinger scrive siamo già oltre la metà del XVIII secolo; sono trascorsi centocinquanta anni dalla morte di Böhme; più di un secolo dalla fine della Guerra dei Trent'anni, nel cui ambito si colloca l'utopia di Böhme e nelle cui discendenze si colloca la nascita del Pietismo; gli Stati Assoluti sono in crisi da decenni, l'epoca del Re Sole è consegnata alla storia; il Deismo, il Teismo, l'Illuminismo e il Razionalismo costruiscono la nuova realtà di un'Europa che dilaga sul pianeta. Quel che ai tempi di Böhme era un sistema di pensiero che rispondeva a esperienze sociali, e che giustificava la propria miticità in una cultura non ancora secolarizzata; al tempo di Oetinger è una costruzione metafisica che necessita di una conferma "sperimentale", rintracciabile soltanto nel paranormale dei colloqui angelici. La differenza tra Böhme e Oetinger, col suo supporto swedenborghiano, non è tanto in ciò che essi dicono, quanto nel tempo e nel modo in cui essi lo dicono. Da un lato un autentico mito, uno slancio religioso, una svolta nel pensiero che è una risposta alternativa ai tempi; dall'altro un eclettismo e un sincretismo che mostrano, tutto sommato, una subalternità e una mancata risposta ai tempi, e infine, nell'apparente presenza sulla scena culturale, una lontananza di fatto dalla centralità del dibattito contemporaneo.

La via di Böhme, e di tutti coloro che l'avevano preceduto, non poteva quindi proseguirsi sul piano teosofico se non degenerando nell'irrazionalismo d'evasione e nei suoi monotoni sviluppi, quelli cioè che vanno dal XVIII secolo a oggi; i percorsi vitali che da essa si dipartono sono altri, e tenteremo di esplorarli. Qui però ci preme sottolineare che le visioni di Swedenborg andarono a toccare un punto delicato del dibattito, e che non per caso se ne dovette interessare Kant, che in risposta a questo irrazionalismo maturò la propria innovativa concezione della metafisica.¹¹¹

Kant scrisse, come noto, un sarcastico e durissimo commento a Swedenborg, dal titolo *I sogni di un visionario spiegati attraverso i sogni della metafisica*,¹¹² nel quale, fingendo persino d'ignorare il nome dello "sconosciuto" naturalista svedese (in realtà ben noto in Europa, e responsabile di incarichi rilevanti nel mondo delle tecniche) lo cita con accademica arroganza come "un tale signor Schwedenberg senz'arte né parte".¹¹³ Ciò non sarebbe di per sé tanto rilevante (e neppure del tutto irragionevole) se non fosse che, come ha mostrato Benz,¹¹⁴ pochi anni prima, in una lettera privata, Kant si era rivelato di altro avviso, mostrando di conoscere Swedenborg e di averne studiato l'opera, per la quale nutriva interesse. Benz ha però messo in evidenza anche altri elementi della disputa: la sorpresa e la risposta fredda di Mendelssohn per la greve ironia di Kant, che nel testo scherniva Swedenborg in vari modi; l'interesse notevole del *milieu* massonico tedesco per Swedenborg, e l'ostilità che questo ambiente, culminante con Federico Guglielmo II, riservò a Kant per il suo tentativo di fondare il sentimento religioso su basi razionali.¹¹⁵

¹¹⁰ Cfr. p. 295, si tratta di punti non trascurabili della dottrina, quali la Resurrezione dei morti, la seconda Parusia, etc.; soprattutto si tratta di punti che si strutturano in generale nella trasformazione della Rivelazione in un "geroglifico", e nell'interpretazione metaforica del promesso regno di Dio.

¹¹¹ Benz, cit., pp. 231-232, accenna alla sopravvivenza di un certo interesse per Swedenborg in Franz von Baader e in Schelling; di entrambi tratteremo nel seguito. Più interessante ci sembra ricordare (cfr. *ivi*, p. 265, pp. 272-274) che il forte interesse per Swedenborg in Germania coincise con la vasta diffusione, e con la presenza al potere e nella stessa corte di Prussia (con Federico Guglielmo II) della Massoneria, che peraltro appare culturalmente diversificata nelle sue diverse strutture, non esclusivamente popolata di occultisti. Pesante è il giudizio di Lessing (cfr. Frick, pp. 214-215) circa l'irrazionalismo che vi dominava; tuttavia l'aspetto più generale ci sembra costituito da un grande eclettismo e da un *milieu* sociale elevato, nel cui ambito si fondono (cfr. Frick, p. 218 sgg.) alchimia, paracelsismo, böhmismo, Qabbalah, Rosicrucianesimo, mito Templare; ma anche Gnosticismo e eredità di eresie medievali varie (tra le quali Paulicianesimo, Bogomilismo e Libero Spirito); c'è infine anche un rapporto con le dottrine ismailite (cfr. p. 253). La *facies* sincretista sottolinea tuttavia il completo distacco dalle ragioni originarie di queste forme di pensiero, strumentalizzate e dilettantisticamente riutilizzate entro un *puzzle*. Tutto ciò testimonia, se ve ne fosse bisogno, la fine della presenza vitale di quelle dottrine, pedissequamente -o, peggio ancora- metaforicamente assunte; la loro eredità deve dunque esser ora cercata in nuovi e diversi sviluppi.

¹¹² *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*, del 1766, in *Vorkritische Schriften*, etc. cit., vol. 2°, p. 923 sgg.

¹¹³ "Es lebt zu Stockholm ein gewisser Herr Schwedenberg ohne Amt und Bedienung": cfr. loc. cit., p. 966. Un anonimo osservò (cfr. Benz, p. 339) che ciò era tanto palesemente assurdo quanto lo scrivere "Es lebt zu Königsberg ein gewisser Herr Cont von seiner philosophischen Professur".

¹¹⁴ cit., p. 235 sgg.

¹¹⁵ Cfr. p. 260 sgg. Qui ci si riferisce ad una nota opera di Kant, per la quale cfr. *La religione nei limiti della semplice ragione*, a cura di V. Cicero e M. Roncoroni, Milano, Rusconi, 1996. Non è assolutamente nelle nostre possibilità, e nelle intenzioni di questa ricerca, imbarcarci nell'esame del pensiero kantiano; tuttavia è necessario qualche cenno che aiuti a comprendere il suo atteggiamento sul piano religioso, che non è certo senza rapporti con quello relativo alla possibilità d'una metafisica, per il quale cfr. *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà*

In realtà i “vaneggiamenti” di Swedenborg avevano, nelle dispute dell’epoca, un ruolo ben più serio della loro intrinseca “serietà”, e si comprendono bene, quindi, non soltanto le ragioni dell’ostilità di Kant, ma anche quelle dell’attaccamento di Oetinger: l’accentuazione irrazionalista del materialismo già da sempre implicito nella teosofia, rappresenta l’estrema possibilità di fondare come “scientifica” una “verità” che può fondarsi soltanto come mito, e che come tale s’era fondata: operazione indispensabile, perché il razionalismo del XVIII secolo non accetta più “verità” mitiche, accetta soltanto “verità” scientifiche. È nato il mito della scienza, per il quale possiamo soltanto rinviare a Hübner; ed è anche interessante notare che Swedenborg era un noto naturalista e tecnico, scientificamente adeguato alle conoscenze dell’epoca, la cui operazione fu precisamente portare la conoscenza delle cose divine nell’ambito di (pseudo)scienze sperimentali: ciò che creava problemi a Oetinger quando doveva conciliarne la “irdische” con la “himmlische Philosophie”.

Si noti che questa nostra classificazione delle visioni swedenborgiane come (pseudo)scienza sperimentale, è forse ardita ma non del tutto ingiustificata; infatti siamo non soltanto in un campo nel quale la “sperimentazione” è postulata possibile nella pratica occultista (diffusa negli ambienti interessati a Swedenborg, dei quali faceva parte Federico Guglielmo II)¹¹⁶ ma la rivelazione angelica stessa veniva ad assumere dignità fenomenica, di evidenza empirica, in grado di corroborare un’ontologia neoplatonica e le connessioni che vi assume l’Intelligenza attiva con la facoltà immaginativa, cioè la possibilità di quella facoltà profetica che stava a cuore a Oetinger, e che questi rinveniva in Swedenborg.¹¹⁷ Emergono, nella loro imponderabilità, le antiche e ambigue strutture del pensiero magico, come risposta retrodatata ad una crisi filosofica.¹¹⁸

Questi primi cenni relativi ad alcuni aspetti del XVIII secolo che hanno rapporto con la nascita del Romanticismo, ci hanno indotto a constatare la radice pietista di due figure quali Oetinger e Kant, i cui percorsi appaiono ben diversi. Ci sembra perciò opportuno volgere ora una breve attenzione al fenomeno del Pietismo, che non soltanto impronta di sé molte figure del secolo, ma lo fa anche con esiti contraddittori, per le ambiguità stesse che gli sono implicite. Esso è inoltre importante già per il fatto stesso di rappresentare il veicolo attraverso il quale il pensiero di Böhme giunge al XIX secolo.¹¹⁹

presentarsi come scienza, a cura di P. Martinetti e F. Roncoroni, Milano, Rusconi, 1995. Kant crebbe nel Pietismo, del quale ereditò una fondamentale caratteristica: vedere nel Cristianesimo la più evoluta delle religioni, perché sui suoi precetti si può stabilire un’autentica vita morale seguendo la figura esemplare di Cristo. Egli è infatti il Dio che, facendosi uomo, incarna nella storia, col proprio supremo sacrificio, la perfezione divina, ed indica di conseguenza all’uomo la via per realizzare perfettamente se stesso. In questa natura “esemplare” di Cristo si nota, tra l’altro, la continuità con la tradizione spiritualista e un lontano rinvio a Müntzer. Questo tema è sviluppato da Kant ne *La religione nei limiti della ragione*; essa rappresenta una laicizzazione del Pietismo, implicita nella tendenza che il Pietismo stesso eredita dallo Spiritualismo riformato, a farsi religione *universale* dei cuori: una tendenza implicitamente razionalista cui consegue quella “falsa tolleranza” già da noi segnalata (cfr. *supra* in n. 26 per quanto concerne la critica di Mendelssohn). Per questa ragione non ci sembra di dover concordare col giudizio di Ayrault, *La genèse du Romantisme allemand*, Paris, Aubier Montaigne, 1961-1976, 4 voll., vol. 2°, p. 570, secondo il quale “bien que grands dans le piétisme, Kant en a tenu complètement à l’écart” in questi suoi sviluppi. Questo movimento alla razionalizzazione della religione richiede però una fondazione autonoma della morale, ciò che Kant aveva realizzato in precedenza con la *Fondazione della metafisica dei costumi* (per la quale cfr. il testo con Intr., Trad., Note e Apparati a cura di V. Mathieu, Milano, Rusconi, 1994) e questa, a sua volta, una nuova concezione della metafisica, quella, per l’appunto, elaborata nei *Prolegomeni*: l’impossibilità di conoscere la cosa in sé non preclude la conoscenza delle condizioni *a priori* (universali e necessarie) entro le quali l’uomo si rapporta alla realtà; questa è la sola metafisica possibile. Il razionalismo kantiano è dunque coerente, cioè rigorosamente chiuso entro il campo d’indagine della Ragione, che non può estendersi alla totalità del reale, pena divenire *stragione*. Abbiamo così ripercorso in senso inverso le tre opere (del 1793, del 1785 e del 1783 rispettivamente) che segnano la rigorosa presa di posizione teorica di Kant sull’argomento. L’improvviso attacco a Swedenborg (che è del 1766) può dunque esser letto nell’ambito della decisiva evoluzione cui va incontro il pensiero di Kant; per lui, come nota Benz (pp. 266-267) attaccare Swedenborg come visionario significava prendere due piccioni con una fava (“zwei Fliegen die er mit einer Klappe schlagen konnte”) perché gli consentiva di delimitare la possibilità di una metafisica entro i soli termini formali che egli andava elaborando. Kant era infatti molto sensibile all’empirismo inglese di Hume, e ciò che egli contestava, con i *Prolegomeni*, era la possibilità, a quei tempi sostenuta in Germania da Wolff, di una “metafisica razionale”, come scienza perseguibile attraverso la sola analisi dei concetti, fuori da ogni sperimentalismo. A sua volta la conoscenza empirica, non possedendo necessità né universalità; non era fondabile su una sintesi *a posteriori*, poteva esserlo soltanto su una sintesi *a priori*: esattamente ciò che era impossibile per la metafisica perché ai suoi oggetti -i noumeni- non si potevano applicare le forme del pensiero, che ne erano trascese ed erano applicabili soltanto ai fenomeni. Questo il pensiero di Kant; ora, ciò che Swedenborg pretendeva con le proprie visioni che erano la spia di un radicale materialismo, era trasformare il campo d’indagine tradizionale della metafisica (il mondo celeste) in un mondo “fenomenico”; la stroncatura radicale di una tale possibilità, giudicata una fantasticheria dello “arcifantastico tra tutti i fantastici” (così Kant definisce Swedenborg in *Träume, etc.*, cit., p. 966) è dunque fondamentale per lo sviluppo della dottrina kantiana, come nota Benz, p. 237. Kant infatti, in tutto il proprio testo, al di là del rude linguaggio espone fedelmente la dottrina di Swedenborg (notandone tra l’altro la piatta banalità stilistica dell’esposizione) ed era suo preciso obbiettivo esserle fedele: l’esigenza di una stroncatura anche formalmente inappellabile risiedeva infatti precisamente nella nuova concezione della metafisica che Kant andava elaborando, e che emerge con chiarezza a p. 983 dei *Träume, etc.*, cit: egli vuol fondare, in luogo della tradizionale metafisica e a monte di ogni possibile altra metafisica, una scienza dei limiti della ragione (eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft).

¹¹⁶ Benz, cit., p. 274.

¹¹⁷ Su tutto l’argomento dell’Immaginazione già da noi esposto, si rinvia a P. Zambelli, *L’immaginazione e il suo potere*, cit.

¹¹⁸ Ricordiamo che il testo dell’Ayrault, cit., per il quale cfr. *infra*, affronta la genesi del Romanticismo come risultato di una quadruplici crisi che percorre il XVIII secolo: crisi politica, filosofica, religiosa ed estetica. Questa è evidentemente un’ottima ripartizione di comodo, utilissima per trattare con ordine l’argomento; in realtà vi è una crisi generale del pensiero, legata all’affermazione della scienza che rimette in discussione le antiche vie del sapere. Accanto ad essa la crisi politica, che è crisi degli Stati Assoluti e della concezione divina del potere, a prescindere dalle puntuali motivazioni politiche ed economiche, si configura anch’essa come crisi ideologica, se si pensa alla simbiosi tradizionale di Stato e Chiesa, quella stessa ricordata a Costanza da Gerson.

¹¹⁹ Ci basiamo sulla bibliografia citata *supra* in n. 34, ed inoltre su: Ayrault, cit.; Hill, cit.; J. Wallmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1970; M. Brecht, *Vom Pietismus zur Entweckungsbewegung*, B.W.K.G., 68-69, 1968-1969.

Fondatore del Pietismo fu Jakob Spener (1635-1705) che ebbe modo di conoscere gli aspetti tragici della Guerra dei Trent'anni; tuttavia, come nota Wallmann, il Pietismo non è una risposta diretta, quanto piuttosto indiretta, a quella tragedia,¹²⁰ da parte della generazione divenuta adulta dopo la sua fine. Una sua caratteristica generale, comune ai suoi diversi esiti, può ragionevolmente rinvenirsi in una continuazione della Riforma, ritenuta congelata ad opera della nuova ortodossia luterana. Per tale motivo il Pietismo si può considerare in stretta continuità con la ragioni dello Spiritualismo riformato¹²¹ e con la sua accentuazione del carattere individuale della religiosità. Ne consegue, già da queste premesse, un'avversione per la normativa razionalista ma anche, al tempo stesso, una forte tendenza a dare una lettura razionale della religione, come abbiamo già avuto occasione di notare.¹²²

Per quanto concerne le sue vicende, i suoi esiti e le sue ambiguità, uno schema sommario può esser così tracciato.¹²³ Il Pietismo è un fenomeno proteiforme la cui caratteristica fondamentale, comune a tutte le sue manifestazioni, è l'interiorizzazione del Cristianesimo. Come tale, i suoi prodromi sono da ricercarsi nella fine del XVI secolo, nello Spiritualismo riformato; come già detto, in senso lato si può parlare di Pietismo già con Arndt, che influì notevolmente su Spener.¹²⁴ Arndt (1555-1621) fa capo alla tradizione paracelsiano-weigeliana nella ricerca di un "vero Cristianesimo" tutto interiore, ed in ciò si può ritenere uno dei fondamentali mediatori di quella tradizione, che sarà poi rinvigorita dal massiccio apporto dei böhmisti; ricordiamo che tale tradizione ha a sua volta ulteriori precedenti, validi anche per il Pietismo, nella mistica medievale germanica. Di Pietismo in senso stretto si può tuttavia parlare più correttamente soltanto due generazioni dopo Arndt, allorché il movimento assumerà la forma sua propria di "circoli". A questo punto si possono considerare presenti vari filoni che confluiscono ad orientare l'atteggiamento dei vari circoli; tali filoni possono ricondursi essenzialmente all'opera di Spener, a quella di Francke (1663-1727) e di Gichtel (1638-1710), al pensiero di Arnold (1666-1714) e al suo seguace Dippel (1673-1734), e alle discendenze böhmiane dei Filadelfi, tanto inglesi (John Pordage, 1607-1681 e soprattutto Jean Leade, 1623-1703) quanto poi tedeschi (Johann Wilhelm Petersen, 1649-1727, e la moglie Eleonora Merlau Petersen, 1644-1724).

Tutti costoro rappresentano la continuazione del pensiero böhmiano, del quale accentuano il millenarismo; in particolare essi però seguono la dottrina dell'Apocatastasi, che non si può dire sia presente in Böhme. Il Millenarismo è comunque presente anche in Spener, sia pure in forma più moderata, e costituisce la nota dominante di una fede caratterizzata da una tensione ad un futuro gioachimita, che è ritorno ai tempi apostolici, tensione alla quale è connessa l'altra fondamentale caratteristica generale, il Cristianesimo inteso essenzialmente come pratica, con relativo forte accento morale. Esso costituisce a sua volta una delle radici della razionalizzazione del Cristianesimo entro un generale Progresso, facendone una pretesa religione universale. Nel corso dei suoi sviluppi tuttavia, non soltanto ad opera di Oetinger, ma anche ad opera di Lavater (1741-1801) penetrano nel Pietismo quelle tendenze scientiste che, come abbiamo già notato, tendono a farlo confluire nel generale clima occultista, nel cui ambito l'antirazionalismo si trasforma in irrazionalismo. In esso va progressivamente spegnendosi l'antico Gioachimismo in una logica evasiva che coincide con una vera e

¹²⁰ Cit., pp. 1-3 e pp. 310-311. Wallmann sottolinea tuttavia che le origini del chiliasmo pietista, chiaramente presente anche nel "moderato" Spener come attesa di tempi migliori, possono intendersi in diretta connessione con le esperienze della Guerra dei Trent'anni. Stoeffler, cit., pp. 41-42, con riferimento all'altro grande iniziatore del Pietismo, Francke, che era un convinto millenarista, sottolinea che costui si trovò ad operare a Halle, nel 9° decennio del XVII secolo, in una situazione che risentiva ancora in modo gravissimo delle devastazioni operate dalla Guerra dei Trent'anni.

¹²¹ Nota Stoeffler, cit., p. 55, che Spener e i Pietisti di Halle ritenevano che la Riforma dovesse ancora essere portata a termine. Wallmann, pp. 323-324, sottolinea l'importanza assunta dalla linea Paracelso-Weigel-Böhme; abbiamo già segnalato che una delle figure di spicco del movimento, Gottfried Arnold (1666-1714) compilò una celebre storia delle eresie (*Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie*, Frankfurt, 1699-1700; anastatica Hildesheim, Olms, 1967) che ha un antecedente nella *Chronica* di Franck. Come ha sottolineato Benz, *Die Ostkirche, etc.*, cit., pp. 69-70, per Arnold, come per tutta la tradizione spiritualista, la vera Chiesa è una Chiesa interiore; egli perciò ne cerca le tracce "unparteiisch" all'interno di tutte le sette, includendovi anche la Chiesa orientale e quella indiana di Tommaso; ciò avrà un influsso sugli sviluppi reazionari del Pietismo con la Santa Alleanza, ove la vicinanza allo Zar e agli Ortodossi sarà vista da alcuni come lotta contro il doppio fronte cui si oppone il Pietismo: il razionalismo illuminista e il centralismo papale. Un altro fondamentale elemento di raccordo con lo Spiritualismo riformato è il ruolo debordante che assume Cristo nel Pietismo (cfr. Ayrault, cit., vol. 2°, p. 417 e p. 452). Wallmann, pp. 329-330, vede nel paracelsismo una possibile fonte del chiliasmo alla fine del XVII secolo. Un discorso a parte dovremo fare per quanto concerne la massiccia presenza di Böhme, attraverso il quale la tradizione paracelsiano-spiritualista confluisce nel Pietismo e nel Romanticismo. Anche per quanto riguarda il rapporto con Böhme, Arnold ha però un ruolo importante, perché da lui egli riprese la speculazione sul mito sofiano, al quale dedicò il suo *Das Geheimnis der Göttlichen Sophia*, Leipzig, 1701, Nachdruck, Stuttgart, 1963.

¹²² Nell'esaminare gli sviluppi del Pietismo in Dippel, sulla scorta dei precedenti di Arnold e Arndt, Stoeffler, p. 187, sottolinea che il concetto di *unpartheisch* ("obiettivo") applicato al giudizio sui problemi religiosi, sposta l'accento in direzione di una interpretazione "razionale" in linea con il contemporaneo Illuminismo. Ricordiamo che questo attributo "unpartheisch" era caro anche a Franck, ed è indice, a nostro avviso, di un radicamento sociale piccolo-borghese. La tendenza alla razionalità convive, nel Pietismo, con il rifiuto del Razionalismo, un atteggiamento già esplicito in Spener (cfr. Wallmann, pp. 57-58) ed aperto in Zinzendorf (Stoeffler, p. 145; sull'esatta collocazione dell'esperienza di Zinzendorf entro il Pietismo, cfr. *ivi*, p. 131 in nota). Brecht, *Vom Pietismus, etc.*, cit., p. 365, mette in luce l'ambigua oscillazione del Pietismo tra Illuminismo e antirazionalismo; il movimento del "Risveglio" (*Erweckung, Awakening, Réveil*) fu, con Jung Stilling, strettamente collegato alla Restaurazione.

¹²³ Partendo dalla bibliografia citata, e tenendo conto che il pensiero di Oetinger, già esposto, segna la massima espressione del Pietismo, utilizziamo come traccia l'articolazione proposta da Brecht, cit., che ci sembra un'adeguata e necessaria razionalizzazione del complesso e contraddittorio fenomeno.

¹²⁴ Cfr. Wallmann, p. 46 sgg. Wallmann dedica molta attenzione al ruolo di Arndt.

propria svolta reazionaria con Jung Stilling (1740-1817) e con il neo-Pietismo, ormai non più avverso all'ortodossia luterana.¹²⁵

¹²⁵ Diamo qui in nota qualche breve cenno sulle figure citate. Di Spener abbiamo già detto; nel rinviare a Wallmann, che ne sottolinea l'atteggiamento cauto nei confronti del contemporaneo chiliasmo pietista, ricordiamo tuttavia che lo stesso Wallmann mette in luce l'atteggiamento di Labadie (1610-1674, un ex-Gesuita) nell'influire in senso chiliasta (cfr. p. 142; pp. 300-306) su Spener, che ne risente con l'escatologia dei *Pia desideria*. Tale influenza fu esercitata direttamente nel *Collegium Pietatis* di Francoforte (da lui fondato) attraverso la persona di J.J. Schütz (per un possibile rapporto cfr. p. 332) che ne rappresentava un elemento estremista, unitamente ai Petersen. Spener conosceva Gioacchino (Wallmann, p. 315) tuttavia si mantenne sempre cauto riguardo all'imminente fine dei tempi, anche perché non vedeva segno di quella conversione degli Ebrei che ne costituiva l'indispensabile premessa (Eleonora Merlau Petersen arrivò a sognarla nel 1664: cfr. Wallmann, p. 321). Wallmann sottolinea anche (pp. 321-324) una certa cautela di Spener nei confronti dell'accesso chiliasmo di Böhme (del quale erano seguaci Schütz e i Petersen) e fa presente che il filone Paracelso-Weigel-Böhme, attraverso tutto il XVII secolo, conobbe soprattutto una diffusione popolare in forme volgarizzate. L'origine del chiliasmo dei Petersen risale all'influsso del movimento böhmiista inglese dei Filadelfi, nelle persone di John Pordage e Jean Leade (sull'argomento cfr. E. Benz, *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge, etc.*, cit.). Essi attendevano l'imminenza del Millennio e l'avvento dell'armonia universale, cioè di quella *gildene Zeit* che è un caposaldo della dottrina di Oetinger; vivevano inoltre nel sogno di un'Apocatastasi cosmica che avrebbe reso liberi dalla servitù persino gli animali (Petersen, *Das Geheimnis der Widerbringung*). La tensione sociale vi appare dunque forte, secondo la tradizione paracelsiano-böhmiista inglese, che si fonde con quella familista in un desiderio comunitario che critica il diritto alla proprietà, la morale coniugale, la sacralità del matrimonio, nonché il carattere elitario della cultura (cfr. Hill, cit., pp. 130-131; p. 155; p. 163; p. 209; p. 282; p. 285; p. 303; p. 309). Altrettanto forte è la tensione al futuro, ma senza questi accenti sociali, in Gichtel, un personaggio con tratti anche eccentrici (cfr. Benz, *Der Prophet Jakob Böhme*, cit., pp. 154-157) che fu editore delle opere di Böhme. Gichtel era un millenarista convinto, dedito alla speculazione sofianica sulla scorta di Böhme, del quale ripeteva la dottrina. Egli vedeva nella storia un processo di continua rivelazione divina, la manifestazione di un ineluttabile progresso; in essa agiva, a suo avviso, in modo continuo lo Spirito Santo, evidente attraverso la ripetizione della profezia. In tal senso le stesse Scritture avrebbero dovuto essere periodicamente aggiornate e ampliate, per tener conto dei nuovi Profeti; ad esempio, esse avrebbero dovuto ormai includere gli scritti di Böhme. Gichtel fu seguace di Francke, di lui più giovane e considerato, insieme a Spener, uno dei fondatori del Pietismo. Francke fu discepolo di Spener, si convertì al Pietismo nel 1687 e da Spener fu insediato a Halle, in Prussia (su Francke e il movimento di Halle cfr. Stoeffler, pp. 1-87). La sua esperienza fu quella di un territorio che non si era ancora ripreso dalle devastazioni della Guerra dei Trent'anni, e il suo insegnamento, che da Halle si diffuse anche fuori della Germania, si fondò essenzialmente sul concetto di rinascita interiore, sul prevalere degli aspetti morali su quelli teologici e formalisti, sull'ottimismo nel futuro inteso come compimento della Riforma, intesa a sua volta come riforma non soltanto della Chiesa, ma anche della società e del mondo. Anche qui si nota come la successione dello Spiritualismo riformato tenda a convergere nel razionalismo illuminista; ad Halle vi furono anche fautori della compatibilità del Cristianesimo così riformato, con la filosofia razionalista di Wolff (Stoeffler, p. 76; come vedremo ne emersero figure rilevanti della cultura). Ciò sembra comunque significativo dell'ambiguità del Pietismo, se si considera non soltanto la lotta anti-wolffiana del Pietista Oetinger, ma anche il fatto che il Pietismo originario era tutto essenzialmente orientato alla polemica anti-wolffiana (cfr. Stoeffler, p. 241 in n. 3). Su una linea diversa fu Dippel, seguace di Arnold, che sviluppò da Böhme un acceso profetismo millenarista, e usò il pensiero böhmiista come arma per combattere il razionalismo cartesiano, così come, dopo di lui, Oetinger (cfr. Benz, *Der Prophet, etc.*, pp. 161-164). Arndt, Arnold, Dippel, Gichtel, i Petersen e i Filadelfi, confluiscono nel formare quel che è stato definito "Pietismo radicale" (cfr. Stoeffler, pp. 168-216; Wallmann, pp. 300-335) che, come si può notare dai suoi protagonisti (accesi böhmiisti) si pone sotto l'ala del profetismo e del millenarismo di Böhme. Il Pietismo radicale rappresentò la frazione perseguitata del movimento, avvertito come radicalmente sovversivo; nonostante l'individualismo vi fosse particolarmente sviluppato, i vari accenti dottrinali sono sostanzialmente convergenti, a seguito della comune matrice böhmiista. I radicali tuttavia rinunciarono ad un ruolo più incisivo a seguito del rifiuto di costituirsi in movimento sotto la guida di Jean Leade e dei Filadelfi inglesi, rifiuto motivato con l'esplicito desiderio -di lontana ascendenza franckiana e tipicamente spiritualista- di non contribuire alla costituzione d'un'altra setta (Stoeffler, p. 212). Vicino al Pietismo radicale fu il gruppo dei Fratelli Moravi di Zinzendorf. Gli ultimi sparuti discendenti del movimento taborita disperso dopo la battaglia della Montagna Bianca furono infatti raccolti da Zinzendorf; il gruppo fu così rivitalizzato nell'ambito del Pietismo (su Zinzendorf cfr. Deghaye, *La doctrine ésotérique de Zinzendorf*, cit.; in sintesi Stoeffler, pp. 131-167, che tuttavia non approfondisce, come Deghaye, gli aspetti "gnostici" della dottrina). Zinzendorf aveva ricevuto dalla madre un'educazione pietista, ed aveva studiato ad Halle con Francke, ma aveva sempre manifestato una prepotente individualità; in particolare, come ha messo in luce Deghaye (p. 131 sgg.) egli era strettamente legato alla lezione böhmiista, ciò che lascia comprendere i suoi stretti rapporti con Oetinger, presente a Herrnhut, la sede della comunità, dove esercitò una notevole influenza (tanto da esser ritenuto uno dei membri, sospetto dal quale egli si difese; Zinzendorf e i suoi non godevano infatti buona fama presso gli altri Pietisti). Deghaye, oltre a sottolineare i contatti di Oetinger con i Filadelfi, ha notato non soltanto le notevoli convergenze dottrinali tra questi e Zinzendorf, ma anche il comune interesse alla Qabbalah e allo Gnosticismo; in particolare Zinzendorf conosceva il sistema valentiniano (cfr. pp. 228-229) del quale la sua dottrina ricalcava la tripartizione antropologica, peraltro superata dall'attesa di una generale Apocatastasi (cfr. pp. 233-249; altri tratti rilevanti della dottrina sono costituiti dalla connotazione femminile dello Spirito Santo e dalla figura della Chiesa/*Shekinah*/Eva spirituale). Tratti tipicamente paracelsiano-böhmiisti della lezione di Zinzendorf, sono costituiti dalla dottrina del corpo spirituale e della sua formazione nel corso dell'esistenza (pp. 485-486; pp. 494-495); dalla dottrina del sangue di Cristo come Tintura (p. 486) e dal concetto di recupero dell'immagine (pp. 602-603). Zinzendorf era inoltre un acceso millenarista, sulla linea di Oetinger e di Petersen (p. 603 sgg.). A Herrnhut, e successivamente a Halle, fu educato Schleiermacher; su Herrnhut converge l'attenzione di Lessing (cfr. Ayrault, cit., vol. 2°, pp. 404-405) che va elaborando nuovamente la dottrina fondamentale e costante di tutto il non-conformismo, quella cioè della molteplicità dei mediatori tra l'umano e il divino, che si ritrova nella concezione romantica dell'artista/profeta. Zinzendorf ha dunque un ruolo nello sviluppo del Romanticismo, ma non soltanto lui, bensì tutto il Pietismo in generale: Ayrault si diffonde a lungo, nel vol. 2°, sull'influenza di Lavater e Hamann nei confronti di Herder e dello *Sturm und Drang* (cfr. anche Stoeffler, pp. 240-241 e pp. 253-255). Una menzione a sé merita il cosiddetto Pietismo svevo (Stoeffler, pp. 88-130) dalle tendenze spiccatamente millenariste, perché la sua anima fu Bengel (1687-1752) del quale abbiamo fatto cenno, e la sua maggior figura fu Oetinger, circa il quale ha giustamente notato Brecht (voce *Pietismus* in *Th.R.E.*, cit., p. 620) che egli rappresenta una figura universale, in grado di riassumere in sé tutte le tendenze del Pietismo; per questa ragione ne abbiamo esposto il pensiero come autentico *trait d'union* tra Böhme e il Romanticismo. Fulcro del Pietismo svevo fu quello *Stift* di Tübingen dal quale usciranno Hölderlin, Schelling ed Hegel; il secondo, come ha mostrato Benz, legato a Bengel da rapporti familiari (cfr. *Schellings theologische Geistesahnen*, A.W.L.M., 1955, 3, p. 271). Ayrault, vol. 2°, p. 405, ha sottolineato la grande diffusione avuta dal Pietismo nella Germania del XVIII secolo, sviluppandovi tendenze egualitariste (di natura però non economico-sociale) ancor più che non la Massoneria: il suo reclutamento riguardava essenzialmente la piccola borghesia e il popolo, in particolare gli artigiani, e questo ci sembra interessante, perché sottolinea la costante sociologica di un pensiero che si collega indirettamente o direttamente al neoplatonismo/panteismo "popolare", al paracelsismo e al böhmiismo. Da questo ambiente proviene Jung Stilling, che Ayrault definisce, assieme ad Hamann e Lavater, come uno dei tre "maestri dell'irrazionalismo" (cfr. vol. 2°, pp. 422-452); su Jung Stilling cfr. anche Stoeffler, p. 253 sgg.; Benz, *Der Prophet, etc.*, pp. 167-170; dello stesso, *Die abendländische Sendung, etc.*, in particolare p. 137 sgg.). Hamann (1730-1788, sul quale ci diffonderemo nel cap. seguente) appartiene ancora all'originale ispirazione pietista; allievo di Knutzen come Kant (Knutzen componeva la devozione pietista con il razionalismo di Wolff) prese posizione contro gli sviluppi razionalisti del pensiero kantiano; con lui ha inizio un processo di laicizzazione della religiosità nella creatività poetica, ed è interessante notare che tra gli argomenti della sua opposizione al Razionalismo, figurò l'inconciliabilità del servizio verso la Verità con il servizio del mondo. Questi antichi elementi "gnostici" sono rilevanti nella nascita del Romanticismo. Quanto a Lavater, abbiamo già visto i suoi rapporti con Swedenborg; come Oetinger sentì fortemente l'importanza del Mesmerismo e delle scienze naturali, che virano peraltro verso l'occultismo nell'ambito della cultura "swedenborghiana"; fu sostenitore della veridicità dei sogni, ciò che è coerente con il

Il Pietismo influì in modo decisivo sulla nascita del Romanticismo, nel senso che fu parte importante della cultura entro la quale questo si configurò; a tale riguardo ci sembra giunto il momento di iniziare ad esaminare in modo più diretto tali origini, tenendo tuttavia presente che il Pietismo rappresenta sì, un punto di raccordo per la trasmissione della cultura neoplatonico-alchemico-paracelsiano-böhmiana in direzione di nuovi sviluppi, ma che, per il resto, esso è destinato a perdere il proprio ruolo propulsivo, come abbiamo già notato. Altre ragioni di natura politica e sociale contribuirono infatti a generare quel clima "neo-gnostico" dal quale scaturisce il Romanticismo, che, in tal senso, ha un'indiscutibile propria autonomia nella critica alle eterne aporie del Razionalismo, che combatte riutilizzando antiche logiche, tuttavia su un ben diverso piano. Per questa ragione, considerando il Pietismo come uno soltanto degli elementi del quadro, affrontiamo il problema più generale in una visione necessariamente più ampia della tradizione antirazionalista paracelsiano-böhmiana.

Faremo ciò sulla base di quella letteratura che maggiormente ha indagato tali rapporti partendo dalla constatazione della complessità culturale del XVIII secolo, nel quale si prosegue anche una cultura che ha origine nel precedente secolo. C'interessa infatti mostrare quanto lontane e profonde siano le radici del Romanticismo -e, per ciò stesso, anche del presente- e quanto ideologica sia la pretesa irruzione di una "modernità" razionalista scientifico-tecnologica, che relega in un passato non più attuale altre forme di pensiero.¹²⁶ Questo secondo punto ci sembra di non piccolo momento, anche perché la pretesa inattualità di tali forme di pensiero alternativo avrebbe comportato la reclusione dell'arte nel campo del "bello" o in un qualunque altro recinto che la escludesse dal suo vero ruolo, quello progettuale di lotta per l'esistenza e quindi di luogo deputato della verità esistenziale. In opposizione a tali ipotetici sviluppi ci sembra di poter anticipare che, a nostro avviso, la grande "scoperta" dei Romantici fu la dichiarata ideologicità dell'arte: un'ideologicità ben nota al potere sin dai tempi di Aristotele e subodorata anche da Platone, ma, sino a quel momento, accuratamente taciuta, e, con Kant, persino negata e ripudiata. Ciò che c'interessa, a partire da ora e sino alla fine del nostro racconto, non è però negare l'evidenza; negare cioè che a partire del XVIII secolo vi sia stata quell'irruzione razionalista fondata sui successi della scienza, che segnò un reale punto di svolta. C'interessa semplicemente mostrare che ciò non condusse all'eliminazione -o, come piace dire ai cultori del "progresso" storicista, al "superamento"- dei problemi ereditati dal passato. Essi non soltanto sopravvissero, ma sopravvissero come problemi *attuali*, presenti nelle nuove forme di critica al Razionalismo; non sopravvivono quindi nella stanca ripetizione di alchimie, teosofie e quant'altro. Queste son divenute tutte forme di mero irrazionalismo di nessun peso culturale, espresse nel generico occultismo d'evasione che le caratterizza da Swedenborg in poi, o, se vogliamo, dal XVIII secolo in poi; sono dunque sopravvivenze, con *revivals* anche recenti, che interessano certamente il sociologo come *segni* di fenomeni da identificare (come anche la sopravvivenza di una concezione magica del mondo interessa certamente l'antropologo) ma che non hanno più molto da proporre, se non ricordare alla presunzione scienziata che "vi son più cose in terra e in cielo", etc.; problema che la scienza conosce benissimo e si pone, ma che non si risolve certo con la *révasserie*.¹²⁷

magismo implicito in questa cultura genericamente "neoplatonica" e panteista. L'influsso swedenborgiano e di Lavater è presente nell'ultimo "mago" alchimista e mesmerista, Jung Stilling, che tuttavia merita un discorso a parte perché con lui il Pietismo opera una svolta che ne mette a nudo tutta l'ambiguità, ponendo fine al suo ruolo propulsore. Infatti, non soltanto profetismo e razionalismo/irrazionalismo si fondono nell'occultismo, ma la tendenza tutta del neo-Pietismo, del quale Jung Stilling è rappresentante, coincide con un vero *rappel à l'ordre* sul piano sociale, e con un riavvicinamento all'ortodossia luterana. Il problema va visto in rapporto con le vittorie napoleoniche: il millenarismo pietista fa di Napoleone l'Anticristo che ripercorre, bruciandolo, il cammino della Chiesa da Ovest a Est. Per conseguenza il Millennio verrà da Est a Ovest, ispirato dalla Russia e dalla Chiesa ortodossa, nella quale il Pietismo vede la nemica secolare del Razionalismo (l'Illuminismo, la Rivoluzione Francese, Napoleone) e del papa, cioè dei due nemici storici della religiosità riformata. Il tardo Pietismo ha un ruolo attivo nella promozione della Santa Alleanza: cfr. Benz, *Die abendländische Sendung, etc.*, cit. Benz ha anche sottolineato (*Der Prophet Jakob Böhme, etc.*, loc. cit.) che nel ritorno di Jung Stilling a Lutero si perde il senso originario, gioachimita, della tensione böhmiana; ma la cosa che ci sembra più interessante è che Benz ritiene che gli sviluppi di questa lezione saranno ormai da ricercarsi *soltanto nella filosofia, non più nella teosofia*. Quest'ultima sembra dunque aver esaurito il proprio ruolo, come noi anche sosteniamo; mentre non lo ha esaurito una tradizione di pensiero, nata con lo Gnosticismo, che ora migra altrove, nella rivoluzione romantica e negli sviluppi successivi di essa.

¹²⁶ Nel testo che segue facciamo riferimento essenzialmente a: E. Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, cit.; A. Viatte, *Les sources occultes du Romantisme*, 2e éd., Paris, Champion, 1979, 2 voll.; Ayrault, cit., voll. 1-2; A. Faivre, *Mystiques, théosophes et illuminés au siècle des lumières*, cit.; dello stesso, *Accès de l'ésotérisme occidental*, cit., voll. 1-2; K. Goldammer, *Paracelsus in der deutschen Romantik*, cit.

¹²⁷ La crisi del XVIII secolo è colta da Kant, con la decisione che lo contraddistingue nel bene e nel male, nella stessa *Vorrede* ai suoi *Prolegomeni*. Parlando della metafisica entro quel suo percorso intellettuale che abbiamo ricordato (dai *Sogni di un visionario* alla *Religione nei limiti della Ragione*) egli constata (usiamo la traduzione del Martinetti, cit.): "Sembra perfino qualche cosa di ridicolo che, mentre ogni altra scienza senza essa progredisce, in questa (*scil.*: la metafisica) che vuol essere la scienza in persona, che ogni uomo interpreta come un oracolo, noi ci aggiriamo sempre sullo stesso punto, senza mai fare un passo innanzi. Onde non è meraviglia che i suoi seguaci siano diminuiti di numero, e che coloro che si sentono abbastanza forti per brillare in altre scienze non vogliano arrischiare la loro fama in questa, dove ciascuno, per ignorante che sia del resto, si arroga un giudizio sovrano, perché in realtà in questo campo non si è ancora trovata una misura e un criterio sicuro per distinguere la ricerca solida e seria dalle chiacchiere superficiali" (pp. 28-31). Ora, qui si notano due diversi aspetti dello stesso problema. Da un lato c'è la limpida descrizione dell'*impasse* cui è giunto un certo modo di affrontare la metafisica, tale da mettere in crisi la stessa possibilità di una metafisica dopo che la scienza non soltanto ha sovvertito la concezione dell'universo, ma lo stesso modo di affrontare il sapere, utilizzando una via che si mostra *indefinitamente progressiva*. Da un altro lato vi è la limitazione del sapere alla sua stessa progressività, il rifiuto cioè di prendere in considerazione quelle forme di sapere che a tale progressività non sono aperte (la verità/testimonianza, la verità esperienziale, la verità "giuridica" quale quella invocata da Ibn Taimiyya) un "sapere" che attiene al rapporto dell'uomo con l'esistenza e con il mondo, per non dire con la *società*. Per questo abbiamo precisato: nel bene e nel male; qui c'è una svolta per certi aspetti risolutrice, per certi aspetti precorritrice del riproporsi di vecchi/nuovi problemi. Si noti la distinzione tra "ricerca solida e seria" (*Gründlichkeit*) e "chiacchiere superficiali" (*seichtem Geschwätze*) che riconduce all'impostazione adottata nello smantellamento di Swedenborg. Quanto a noi la definizione di "*révasserie*" nei

Venendo dunque al solo problema del quale intendiamo interessarci, cioè alle radici della rivoluzione romantica, iniziamo la nostra ricognizione a partire dal saggio di Benz.¹²⁸ Il primo degli aspetti da lui sottolineati concerne la nota *Sehnsucht* romantica nei confronti dell'oriente, che tanto ruolo ha in Herder e in Friedrich Schlegel e che, come vedremo, s'intreccia con la nascita, nel Romanticismo, di una "scienza del mito" (Görres, Creuzer, Schelling). Il problema è riconnesso da Benz a tutta la tradizione culturale "antigrecia" (della quale ci siamo largamente occupati) che è più corretto definire antirazionalista e d'ispirazione biblica, e che pone il sapere umano nell'ambito della rivelazione originaria di un sapere universale, dal quale discenderebbero le singole culture. Quando entreremo nel vivo dell'argomento, vedremo infatti che il senso di questa scelta romantica è sempre il medesimo che abbiamo riscontrato da Postel a Böhme -per non tornare indietro a Taziano- vale a dire uno spostamento del traguardo dal sapere razionalista a quello religioso.

Particolare enfasi è posta poi da Benz al rapporto che si stabilisce tra Böhme, l'Idealismo e lo Storicismo, per l'intermediario di Bengel e di Oetinger; il retroterra teologico appare chiaro in Schelling e Hegel.¹²⁹ la coscienza della storia come luogo di realizzazione progressiva dell'Assoluto, e l'escatologismo implicito ed esplicito che a ciò s'accompagna, sono frutto di questo rapporto. Su questo secondo aspetto egli si diffonde in modo particolare,¹³⁰ sottolineando il ruolo preciso di Bengel, e, dopo di lui, di Oetinger. Nel testo, che è del 1968, Benz riassume l'indagine sviluppata in modo molto ampio alcuni anni prima.¹³¹ In esso aveva sottolineato che il rapporto tra Böhme e Schelling si stabilisce essenzialmente attraverso l'interpretazione del böhismo formulata da Oetinger;¹³² ma la cosa forse più interessante che egli rileva è il legame che si stabilisce in Schelling, tra la concezione teogonica di Böhme e l'idea di una scienza del mito così come sarà da lui sviluppata.¹³³ Lo spazio maggiore, Benz lo ha però dedicato all'influsso diretto di Oetinger e Bengel su Schelling ed Hegel, in particolare sulla metafisica della storia di quest'ultimo;¹³⁴ quanto a Schelling, egli nota che anche Oetinger, oltre a Bengel, faceva parte della cultura che gli era prossima per motivi familiari.¹³⁵ Benz va tuttavia oltre, e sostiene non senza una certa disinvoltura¹³⁶ la possibilità di un raffronto tra l'utopia della *guldene Zeit* e quella di Marx. Su quest'ultimo punto ci sembra si debba raccomandare una maggior prudenza, stante la diffusione universale del mito, che Marx poteva desumere senza bisogno di Oetinger; e il suo carattere stesso, che non coincide con l'utopia rivoluzionaria di Marx, molto più legata al razionalismo progressista del XIX secolo borghese. Certamente però, come "capovolgimento" della metafisica hegeliana della storia, anche la concezione marxiana rientra nel filone genericamente gioachimita di larga parte della cultura moderna.

Tornando comunque a Schelling, Benz ha sottolineato¹³⁷ che il rapporto tra Oetinger e Schelling può essere agevolmente dimostrato analizzando la traduzione tedesca dei versetti biblici (dal greco come dall'ebraico) utilizzata da quest'ultimo: non si tratta infatti del testo di Lutero, ma delle traduzioni di Oetinger. Benz ha inoltre trattato la presenza di Böhme nel Romanticismo attraverso la riscoperta del suo pensiero da parte dell'esoterista francese Louis-Claude de St. Martin, e l'influenza di quest'ultimo su alcuni protagonisti del Romanticismo, soprattutto von Baader, partecipe del movimento del "Risveglio" (Erweckung) schierato sul fronte della Santa Alleanza. Di von Baader ci occuperemo più direttamente a proposito del Romanticismo, mentre per quel che riguarda St. Martin, crediamo di aver già precisato per quali ragioni non c'interessano gli sviluppi della teosofia dopo Böhme.

Ciò vale, per quanto ci concerne, sul piano dottrinale; per quanto concerne però la persistenza e la larga diffusione in tutto il XVIII secolo, e ancora nel XIX, di una cultura che, dopo Swedenborg, non sapremmo meglio definire se non genericamente "occultista" -un esoterismo, cioè, essenzialmente centrato sul paranormale- certamente ci troviamo in presenza di una realtà che non può essere ignorata. Non può esserlo perché, di fatto, essa ha un'incidenza non secondaria nel clima che prepara la nascita del Romanticismo, sulle cui "fonti occulte" si è per l'appunto diffuso Viatte.

Di questa situazione egli si fa lucido interprete sin dalla *Prefazione* alla I^a edizione del 1927, nella quale si rendeva ben conto di esplorare un terreno confinante con la visionarietà e con la più aperta ciarlataneria, situazione della quale erano coscienti già gli stessi protagonisti; è tuttavia un fatto, constatava, che per tre generazioni tra il 1770 e il 1820, i revivalisti della teosofia furono molto ascoltati, e le loro visioni incisero profondamente nella produzione poetica e letteraria. Comprendere il fenomeno del Romanticismo è quindi impossibile qualora se ne ricostruisca il quadro senza tener conto di questa realtà, come fanno -o meglio, facevano: siamo nel 1927- gli storici, per i quali l'affermazione del Razionalismo cancella ciò che ad esso non s'adegua.

confronti dell'occultismo e delle sopravvivenze astrologico-magiche, non viene certamente formulata nell'ottica razionalista kantiana, ma, più pedestremente, come denuncia del trasferimento di reali problemi esistenziali nella caligine narcotica ove si consuma la rinuncia ad affrontarli.

¹²⁸ *Les sources mystiques, etc.*, cit.

¹²⁹ *ivi*, p. 33.

¹³⁰ *ivi*, p. 36 sgg.

¹³¹ *Schellings theologische Geistesahnen*, cit., del 1955.

¹³² *ivi*, p. 258 sgg.

¹³³ *ivi*, p. 262.

¹³⁴ *ivi*, p. 281.

¹³⁵ *ivi*, p. 271.

¹³⁶ *Les sources mystiques, etc.*, cit., p. 51.

¹³⁷ *ivi*, p. 63.

A nostro avviso, una possibile chiave per costruire una possibile comprensione della convivenza di Razionalismo e visionarietà, è indicata già da un documento citato da Viatte, dal quale egli non sembra trarre però argomento di riflessione. Scriveva nel 1828 l'abate Grégoire,¹³⁸ di non comprendere come mai una cultura che si era fatta incredula nei confronti della Rivelazione cristiana, fosse poi così credula nei confronti di visionari (*songe-creux*) come Böhme e Swedenborg. Ora, ferma restando la radicale distinzione che abbiamo ritenuto di dover porre tra i due personaggi, a noi il fenomeno non sembra strano, ma perfettamente coerente. Come abbiamo già sottolineato, la dottrina di Swedenborg (e con essa non quella di Böhme -che sarà seriamente ripresa soltanto dalla filosofia- ma il böhmsismo così come esso si sviluppa nel XVIII secolo) rappresenta il passaggio della teosofia nel campo dell'irrazionalismo, un passaggio che avviene precisamente per la necessità di adeguarsi al Razionalismo trionfante; si tratta dunque di una forma di subordinazione da parte di un pensiero che non trova altri sbocchi. Ciò in tanto è possibile in quanto, come mostrammo a suo tempo, il pensiero magico è del tutto ambiguo al riguardo; come non ci stancheremo mai di sottolineare, l'irrazionalismo altro non è che il volto oscuro del Razionalismo. Infatti, nel momento stesso in cui interrogativi reali, ma improponibili -prima ancora che irrisolvibili- in una logica razionalista, vengono espunti come irreali, essi non possono che costituire, in tale prospettiva, il campo dell'irrazionalismo allorché ci si propone di affrontarli; non ci sembra affatto casuale che il XVIII secolo razionalista, il successivo secolo borghese, e, infine, il nostro, nel quale la crisi di un pensiero non è affatto disgiunta dall'espansione di un sistema, vedano l'affermazione dell'irrazionalismo come rifugio.¹³⁹ In altre parole, la "sragione" nasce là dove la Ragione mostra la propria insufficienza nel rispondere a problemi reali.

Una considerazione generale che si può fare a partire dal materiale studiato da Viatte, è la generale diffusione del böhmsismo, dalle sue versioni più "rigorosamente" teosofiche -sotto questo profilo soltanto ripetitive- a quelle più "evolute" in senso occultista sulla scorta dell'altrettanto diffuso swedenborghismo. Ciò è scontato, perché buona parte dell'universo esplorato da Viatte è quello delle logge e delle società mistiche, ampiamente influenzato da St. Martin; la cultura che vi circola è tuttavia il prodotto di un sincretismo nel quale non è affatto secondario il ruolo del Mesmerismo e delle possibili varianti di una generica "teologia dell'elettricità"; una cultura quindi perfettamente coerente con il materialismo teosofico.¹⁴⁰

In questo universo, egli nota, un gran ruolo è occupato da Paracelso, Agrippa, Reuchlin, Postel, Pico, Weigel, Van Helmont, Kircher, Fludd; saranno loro l'oggetto di studio dei Romantici, tra i quali Viatte ricorda Novalis.¹⁴¹ Ad essi questa cultura giunge anche attraverso il Pietismo, sul quale Viatte non si sofferma (si muove prevalentemente in un'ottica francese) ma che non manca di ricordare.¹⁴² Il vero grande problema nel cui ambito tutto ciò va inquadrato, ciò che emerge ancor meglio a proposito delle società mistiche,¹⁴³ è di ricostruire un rapporto col divino e con la trascendenza "adeguati" alla cultura del secolo, per la quale la vecchia fede non è più "filosoficamente" sostenibile.

Viatte ha messo in luce, nel lungo capitolo da lui dedicato all'Illuminismo "dei salotti e di strada" (*des salons et des carrefours*) le infinite anime di questa cultura, i cui esiti possono essere contemporaneamente irrazionalisti nel loro razionalismo, reazionari e rivoluzionari, in un ambiente nel quale si mescolano aristocrazia e avventurieri, si tessono reti diplomatiche e progetti fantastici; in altre parole si agita tutto un mondo messo in fermento dal processo che sta trasformando la società europea. Irreligiosità e superstizione convivono nella stessa persona,¹⁴⁴ un tratto tipico del razionalismo subalterno; riemergono le concezioni magiche, ed è interessante notare che in questa cultura si fondono anche i temi del leggendario medievale: la Pietra filosofale ha lo stesso ruolo della Fontana di giovinezza.¹⁴⁵ Si noti bene, qui non stiamo trattando di piccoli avventurieri intellettuali, anche se il successo mondano di alcuni personaggi del genere dovrebbe far riflettere: se si considerano i nomi dei protagonisti, ci si accorge non soltanto di trovarci dinnanzi a molti dei maggiori dell'epoca, sul piano della cultura; ma anche -e qui si può tornare eventualmente al citato studio del Frick- ad una schiera innumerevole di aristocratici e di esponenti a vario titolo del potere.

¹³⁸ In Viatte, cit., vol. 1°, p. 6.

¹³⁹ Benché l'argomento sfugga al nostro oggetto, ci è sembrato interessante (anche se non freschissimo, perché rappresenta un'analisi degli anni '60) lo studio di E. Morin, *Il ritorno degli astrologi*, Trad. di S. Esposito, Milano, Bompiani, 1972, per la sua chiave sociologica. La domanda cui si tenta di rispondere è quella, un po' volgare e apparentemente assurda, ma tale soltanto in un'ottica razionalista, che viene posta a sottotitolo in copertina: "Perché, mentre l'uomo pone piede sulla luna, i giovani aspettano l'Era dell'Acquario?".

¹⁴⁰ Una precisazione sembra opportuna per chiarire il carattere ambivalente che si deve attribuire a questo "materialismo". Se, da un lato, esso può infatti intendersi come forma di subalternità culturale e di rozzezza, dall'altro esso rispecchia e mantiene viva alla distanza l'antica aspirazione alchemica e quella del più antico Gioachimismo e delle eresie medievali (il "panteismo popolare") che aspiravano ad un'altra terra; in altre parole la promessa di felicità aperta dal messaggio testamentario vi veniva intesa in senso "terreno": abbiamo visto infatti che in Oetinger la *guldene Zeit* ha i caratteri del comunismo arcaico e del Paese di Cuccagna (libero accesso ai beni ed eliminazione di ogni forma di potere sociale).

¹⁴¹ Vol. 1°, p. 29.

¹⁴² *Ivi*, p. 32.

¹⁴³ *Ivi*, p. 104 sgg.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 218, n. 2.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 218; sulla Fontana di giovinezza, cfr. *Il mito e l'uomo*, cit., pp. 231-234.

Claude St. Martin non percorre davvero vie originali allorché afferma che Mesmer, irreligioso e materialista, con il suo magnetismo apre la via alla dimostrazione della realtà dello Spirito;¹⁴⁶ ciò che si ripete ovunque è infatti quel materialismo teosofico che, sul piano dottrinale, era stato ampiamente sistematizzato da Oetinger; ed è la cultura di una larga parte della società che tenta di trovare, sulla scorta di un materiale d'archivio magico, alchemico, astrologico, risposte a quegli interrogativi cui il trionfante Razionalismo rifiuta dignità di problema. Singolare è l'accoglienza delle "autorità" chiamate in causa nel dibattito sul magnetismo e su un possibile "fluido universale": essa spazia da Pitagora a Newton, passando per Fludd, Paracelso, Van Helmont, Kircher e Cartesio; ma non manca l'evocazione di Adamo.¹⁴⁷

Questo mondo, che visto dalla distanza odierna può sembrare picaresco, un mondo di "comari elevate alla dignità di profetesse",¹⁴⁸ è tuttavia strettamente implicato nei grandi eventi del secolo, primo tra tutti la Rivoluzione Francese. Questa fu un fenomeno assai complesso, le cui tradizionali interpretazioni basate sul mito dell'ascesa della borghesia, sono ormai accantonate, in special modo dopo l'analisi del Furet sulla pluralità delle "rivoluzioni".¹⁴⁹

Un piccolo squarcio sulla confluenza del non-conformismo religioso entro i sogni rivoluzionari, lo avevamo già intravisto con la vicenda del Frankista Junius Frey; il capitolo ad esso dedicato da Viatte, non soltanto conferma il quadro, ma mette in luce un fattore rilevante: l'accesso millenarismo che lo caratterizza. In questo clima, i disordini popolari appaiono come l'annuncio del Millennio.¹⁵⁰ Molti fondatori di sette si considerano profeti di un nuovo Regno, portatore di una nuova Chiesa che segnerà la fine di quella presente, secondo il vecchio mito gioachimita.¹⁵¹ Ciò non significa che i mistici siano dei rivoluzionari; essi possono anche essere, come abbiamo visto nel caso dell'evoluzione del Pietismo, dei controrivoluzionari, identificando la Rivoluzione con l'Anticristo;¹⁵² il clima tuttavia non cambia, tutti attendono la fine di un'epoca; molti sono convinti di vivere l'epoca della Reintegrazione.¹⁵³ Alcuni di questi personaggi militano nel campo giacobino, perseguendovi la loro "razionalizzazione" della religione; ed è molto significativo notare che, finita la Rivoluzione, tornarono ad essere delle oscure nullità, ignorate dai vecchi compagni: è il caso di Pontard.¹⁵⁴

Interessante è anche notare quali motivi dottrinali confluissero negli schemi di questi elementi rivoluzionari: Viatte prende in considerazione Restif de la Bretonne e Bonneville.¹⁵⁵ Vi confluisce un po' di tutto: Swedenborg e il suo concetto di *Macranthropos*, il Mesmerismo e la "teologia dell'elettricità", l'alchimia, col suo cardine della corporizzazione dello Spirito e della spiritualizzazione del corpo. Su questo punto si hanno accenti che ricordano l'utopia del Libero Spirito, quella dell'uomo che si fa Dio; anzi, l'uomo è Dio, e il movimento neoplatonico panteista del passaggio dall'Uno al molteplice e del ritorno del molteplice nell'Uno, si realizza tramite la mediazione del sole, un particolare che ricorda vagamente Plutarco. Qui però le cose stanno diversamente: il sole, pensato come Padre, diviene oggetto di culto al pari della terra pensata come Madre; si vuol fondare *razionalisticamente* una nuova religione *universale*, e si torna all'imitazione del culto pagano, con il mito di una sua presunta "gioia" contrastante con la "tristezza" giudeo-cristiana. È tuttavia importante constatare che questa babele irrazionalista è la base sulla quale alcuni (Restif, Bonneville) possono dar vita a rinnovate aspirazioni ad un comunismo utopico, analogo a quello che fu immaginato dalle antiche sette, dal Libero Spirito e dal Gioachimismo.¹⁵⁶ Su questi punti si realizza la spaccatura in base alla quale entro un pensiero che abbiamo ripetutamente definito ambiguo, la Massoneria rivoluzionaria si separa da quella reazionaria, che aderirà alla Santa Alleanza.¹⁵⁷

Dell'ambiguità teosofica è testimonianza anche l'evoluzione di St. Martin, inizialmente favorevole alla Rivoluzione, ma poi, mentre assume sempre di più la lezione di Böhme in chiave antimondana, e la fonde con le fantasie di Swedenborg, sempre più antidemocratico e fautore della teocrazia.¹⁵⁸ Significativo del modo

¹⁴⁶ Viatte, vol. 1°, p. 223.

¹⁴⁷ *ivi*, p. 225.

¹⁴⁸ *ivi*, p. 231.

¹⁴⁹ Cfr. F. Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978; "mostro metafisico" vi è definito il concetto di "rivoluzione borghese" (p. 193) cioè il mitico percorso storico (databile dalla Mesopotamia, secondo l'ironia di Fossier, cit.) di una "bourgeoisie qui n'en finit pas de monter" (p. 184). Furet ha sottolineato - in ciò sviluppando e ampliando una prima intuizione di Lefèvre - il concetto di pluralità delle rivoluzioni, e messo in guardia (p. 42) dalla "malattia professionale dello storico, eterno riduttore delle virtualità di una situazione a un futuro unico, per la semplice ragione che (puisque) soltanto questo si verifica" (corsivo nostro). In particolare, oltre a mettere in luce le stratificazioni interne e le profonde diversità d'interessi che percorrevano tanto il clero, quanto l'aristocrazia e la borghesia, egli ha sottolineato il ruolo primario del clero nell'*ancien régime* (cfr. F. Furet - D. Richet, *La Rivoluzione francese*, Trad. di S. Brillì Caltarini e C. Patané, Bari, Laterza, B.U.L., 1986, vol. 1°, p. 21 sgg.). La volontà di "razionalizzazione" della religione dei teosofi, può rappresentare una delle spinte alla crisi d'autorità del regime, e quindi costituire uno degli elementi della Rivoluzione, di un fenomeno che va inteso, come precisa il Furet (*Penser la Révolution française*, p. 205) quale "insieme di modalità secondo le quali una società civile, improvvisamente 'aperta' dalla crisi del potere, libera tutte le parole delle quali è portatrice".

¹⁵⁰ Viatte, vol. 1°, pp. 232-233.

¹⁵¹ *ivi*, pp. 233-234.

¹⁵² *ivi*, p. 235.

¹⁵³ *ivi*, pp. 236-238.

¹⁵⁴ *ivi*, pp. 249-250.

¹⁵⁵ *ivi*, pp. 251-269.

¹⁵⁶ "Comunismo agrario" dice Viatte per Restif, a p. 261; Furet, *La Rivoluzione francese*, p. 33, sottolinea il carattere idealizzato della società contadina di Restif.

¹⁵⁷ Viatte, vol. 1°, p. 269.

¹⁵⁸ *ivi*, pp. 270-292.

nel quale viene recepito Böhme, ci sembra il disprezzo accentuato verso la ricerca di un'esistenza più confortevole;¹⁵⁹ qui si accentua la spiritualizzazione del mondo non già nel senso alchemico -o in quello ingenuo e poetico del primo Böhme- cioè nel senso di dar dignità alla materia; bensì in quello opposto, di toglierle ogni valore, secondo la tendenza già mostrata da Franck, che caratterizza anche l'evoluzione di Böhme. Nel complesso, la confusione è generale, come anche la mediocrità: dal calderone teosofico può uscire tutto e il contrario di tutto, restando relativamente chiara, nella temperie rivoluzionaria, una generica tripartizione. Da un lato è schierato l'ordine sociale, con le sue Istituzioni e le sue Regole; dall'altra la galassia di coloro -i teosofi- che sviluppano l'utopia della palingenesi nelle due direzioni contrapposte, rivoluzionaria e reazionaria, con l'ambivalenza tipica di ogni irrazionale razionalismo subalterno.¹⁶⁰

L'attesa millenarista dunque, ripartendosi equamente su entrambi i fronti, non fu soltanto una caratteristica del periodo rivoluzionario; essa fu vissuta, naturalmente non a livello popolare, anche negli anni dal 1800 al 1830, assumendo una coloritura restauratrice della quale è paradigma la Santa Alleanza; su questa cultura va aumentando l'influenza di Böhme, intesa nella logica di uno spiritualismo antimondano e teocratico.¹⁶¹ Di lui viene però più attentamente considerato l'aspetto "filosofico"; in particolar modo in Germania, dove, anche sulla scorta del Pietismo, si avverte il problema di costruire una filosofia "religiosa, simbolica e magica" della natura.¹⁶² Viatte ricorda ciò che nel prossimo capitolo avremo occasione di osservare da vicino: la notevole influenza che, su questo punto, Böhme esercita nei confronti di grandi protagonisti del Romanticismo.¹⁶³

In effetti tutta la letteratura più elevata ne risente; i suoi maggiori esponenti potrebbero considerarsi dei veri "iniziati", analogamente a quanto sta avvenendo in Inghilterra;¹⁶⁴ la progressiva accentuazione in senso religioso servirà ad accrescere l'attrazione che la Germania eserciterà sui profughi della Francia rivoluzionaria. Qui però ci arrestiamo, perché l'analisi di Viatte approfondisce sempre di più aspetti che sono relativamente marginali rispetto alla nostra indagine, e che concernono i diversi contrastanti orientamenti -essenzialmente sempre gli stessi già enunciati- delle società segrete, nel corso dei primi tre decenni del XIX secolo. La loro opera s'intreccia con le vicende politiche in entrambi i fronti, e costituisce l'oggetto principale della ricerca di Viatte, che abbiamo segnalato per i suoi rapporti diretti e indiretti con l'origine del Romanticismo; il titolo dell'opera stessa fa infatti riferimento agli innegabili rapporti tra il Romanticismo e un mondo "occulto" segnato dalla teosofia post-böhmiana.

Ci sembra perciò opportuno concludere l'esposizione della ricerca con le conclusioni dello stesso Viatte,¹⁶⁵ che ci sembrano importanti. Tanto i "Giacobini" che i "Teocrati" (per usare le sue distinzioni) appartenevano alla corrente di pensiero vitalista (quella, cioè, discesa dal Rinascimento, ma soprattutto, nel nostro caso, da Paracelso e Böhme) nella quale coincidevano un entusiastico amore per la natura e il desiderio del cambiamento, in accordo con la logica stessa del presupposto "vitalista", cioè col primato della vita. Di teosofia però non si occupavano soltanto i begli spiriti, ma una vera legione d'importanti protagonisti della vita pubblica e dell'amministrazione; l'uomo dell'ultimo scorcio del XVIII secolo infatti, dinnanzi al crollo di una società, tendeva ad evitare il reale per evadere tra i fantasmi. Il Millenarismo è però anche una reazione ad un secolo inaridito; nei miti teosofici di Böhme esso rappresenta il punto di riferimento dominante, e questo spiega la relativa "germanizzazione" di un po' tutti i Romantici. Gli elementi mitici sui quali ci si sofferma nell'esegesi, sono quelli teo/cosmogonici, dal *Genesis* ad Esiodo; si discetta di angeli e di demoni, ma nel fantastico appaiono, accanto a loro, anche Gnomi e Silfidi; la Bibbia viene posta innanzi al mito classico, però sono presenti egualmente Fate e Streghe, e, in generale, un po' tutto il leggendario medievale. Il fatto è che, conformemente al profetismo böhmiano e alle fantasticherie di Swedenborg (che ispirano gli artisti dei primi decenni del XIX secolo) e conformemente all'antropologia teosofica, *l'intuizione viene preposta alla Ragione* (elemento cardine della dottrina romantica) e si sogna di "riacquistare" facoltà "perdute".¹⁶⁶

La ricerca fondamentale della teosofia, sulla scorta dello Spiritualismo riformato dal quale discende, era costituita dalla costruzione di un "Cristianesimo interiore", sorta di religione universale; ci sembra importante perciò ricordare qui ancora una volta le caratteristiche di "falsa tolleranza" da noi rilevate in questa religione "razionale". Essa era infatti intesa come una sorta di punto d'incontro *inevitabile* di tutte le religioni, attorno ad una qualche forma di Cristianesimo riformato e rettificato secondo Ragione. Il Viatte ha avuto

¹⁵⁹ *ivi*, p. 281.

¹⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp. 293-326.

¹⁶¹ Viatte, vol. 2^o, p. 16 sgg.

¹⁶² *ivi*, p. 30 sgg; cit. da p. 41.

¹⁶³ *ivi*, pp. 42-43; Viatte ricorda, tra i protagonisti che più ci interessano, Novalis, Tieck e Friedrich Schlegel; ad essi si debbono aggiungere, come minimo, Runge e Schelling, ma non soltanto. A questo clima Viatte riconnette giustamente (p. 43) il primato culturale dell'oriente perseguito da Görres. Viatte ricorda inoltre (pp. 52-53) la crociata reazionaria di Jung Stilling, il quale tuttavia, da giovane, aveva frequentato Goethe e Herder.

¹⁶⁴ *ivi*, p. 57.

¹⁶⁵ *ivi*, pp. 269-276.

¹⁶⁶ Su questo punto, ricordiamo che tanto le visioni di Swedenborg, quanto il profetismo di Böhme, quanto, infine, l'interesse per il sogno-determinante nella poetica di Novalis- presuppongono almeno implicitamente una dottrina dei cosiddetti "sensi interni"; vere e proprie facoltà della mente, per la cui formulazione dai Greci agli Arabi e agli Ebrei, rinviamo ad H.A. Wolfson, cit.

occasione di segnalare, e su questo è impossibile dargli torto, il generico antisemitismo dei teosofi, quantomeno implicito se non anche esplicito.¹⁶⁷

La teosofia, dapprima argomento iniziatico per pochi illuminati,¹⁶⁸ diviene col tempo campo d'azione per avventurieri intellettuali e per un'alta società superficiale e fatua, che costituiva il loro palcoscenico e la loro platea; su chi resisteva in posizione defilata furono proiettate luci inquietanti. Diverse furono, come abbiamo visto, le accezioni di questa cultura esoterica, tra le quali quella "razionalista" neo-pagana, promossa sotto Napoleone perché confacente ai piani imperiali.

La fine di un'era, avvertita nei primi decenni del XIX secolo, fece maturare l'accezione genericamente "cristiana" che influenzò la nascita del Romanticismo. Per stravaganti che fossero gli argomenti che vi si dibattevano, non si può ignorare che di quelle "stravaganze" si occuparono molti scrittori, e tra i maggiori; quel movimento, tiene a sottolineare Viatte, proprio per la "razionalizzazione" che è alla base dei miti teosofici, non fu né cattolico né protestante; fu al di sopra delle confessioni, secondo la logica di una Chiesa interiore. Fu mistico e teosofico, ma soprattutto teosofico, e costituì una fonte, *non la minore*, del Romanticismo.

Sin qui Viatte. Altro autore che ha scavato a fondo queste radici teosofiche del Romanticismo, è stato Antoine Faivre, con molti studi in gran parte poi raccolti sotto altro titolo.¹⁶⁹ Secondo Faivre, si possono distinguere 4 epoche della teosofia:¹⁷⁰ vi è un periodo iniziale nel quale si forma, da Paracelso e nell'ambito della Riforma, il corpo dottrinale che abbiamo esaminato, con il quale la teosofia acquista i suoi caratteri definitivi; segue un periodo di transizione, che copre la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo, nel quale figurano molti autori già segnalati (Law, Gichtel, Rosenroth, Van Helmont, etc.) e al quale si può riferire in parte Oetinger; la teosofia vi appare ormai consolidata nelle sue strutture paracelsiano-böhmiane. Dopo questo periodo, viene quello che va dal Preromanticismo al Romanticismo, che Faivre definisce "seconda età dell'oro".¹⁷¹ Il quarto periodo, quello "moderno", non c'interessa.

I caratteri distintivi sui quali il pensiero teosofico si fonda, secondo Faivre sono tre: l'esistenza di un triangolo Dio/uomo/natura; il primato del mito; l'accesso diretto al mondo "superiore".¹⁷² Di questi tre caratteri sarà bene ricordarsi allorché tratteremo del Romanticismo, perché essi vi compaiono puntualmente.

Il rapporto Dio/uomo/natura è forse il maggior pilastro dell'estetica romantica -lo è quantomeno nel rapporto del Romantico col paesaggio- ed è un elemento caratterizzante del Neoplatonismo: la natura è trasparenza del divino, perciò l'anima *vi si* riconosce, vi riconosce cioè il divino che porta in sé; di qui quel particolare sentimento in base al quale nella natura si specchia lo stato d'animo del Romantico, ed entrambi vibrano in simpatia. Il primato del mito è inteso dal Faivre come importanza del racconto (*mýthos*) sulle origini, quale fondamento del sapere; e come tendenza a superare le aporie della Ragione ricorrendo alle strutture del pensiero mitico (essenzialmente la coesistenza degli opposti). Abbiamo lungamente sviluppato in altre circostanze l'importanza di questa forma di pensiero nella creazione artistica come superamento dei limiti del Razionalismo, e non ci sembra necessario ripeterci: segnaliamo semplicemente che anche questo è un cardine dell'estetica romantica. Quanto all'accesso diretto al mondo superiore, una scelta che va dalle più antiche dottrine magiche sul sogno e sulla profezia -incernierate sull'ontologia neoplatonica- sino al primato teosofico del *Verstand* sulla *Vernunft*, essa si ripete nella risposta dei Romantici al Razionalismo, fondata sul primato del sapere intuitivo del poeta su quello concettuale.

Per conseguenza appare del tutto evidente che, con la sua analisi, Faivre non fa che sottolineare la stretta continuità del Romanticismo con il pensiero neoplatonico nella sua accezione alchemico-teosofica. Altri tratti della teosofia che egli intende sottolineare, sono la sua nascita in ambiente luterano (nel quale già segnalammo la straordinaria diffusione dell'alchimia) e la singolare sintesi da essa operata, di misticismo e

¹⁶⁷ In *Appendice I* (vol. 2°, p. 278). Al riguardo egli cita le contese cabbalistiche, citazione opportuna perché in effetti la cabbala cristiana ha sempre frainteso e "violentato" la Qabbalah, pretendendo di leggersi quel che le sembrava utile. Questi problemi sono stati posti in evidenza da F. Jesi, *Mitologie intorno all'Illuminismo*, Milano, Comunità, 1972, alle pp. 46-90, peraltro in un contesto da noi non condiviso, sia per il carattere troppo sbrigativo e diaconico (l'attacco contro il Pietismo conduce a quello contro la recente dittatura dei colonnelli greci; dunque è apertamente finalizzato, e, del resto, Jesi si muove entro un conclamato storicismo) sia per l'uso "alla Scholem" di steccati culturali, in base ai quali S. Zevi e J. Franck vengono definiti "più che eretici, apostati". Egli tuttavia ha messo in luce il carattere "pseudo-ecumenico" del Pietismo, i suoi antecedenti nello Spiritualismo riformato, la "contraffazione" dell'esoterismo ebraico (p. 19); nonché l'esigenza di distinguere Illuminati e Illuministi (p. 81). Per il resto, condividiamo ben poco dell'impostazione di questo come di altri testi dello Jesi, unilaterali sino alla pamphlettistica.

¹⁶⁸ Viatte parla abitualmente di "Illuminismo" a proposito degli Illuminati, secondo un uso consolidato. Noi però preferiamo utilizzare il termine "Illuminismo" nel suo significato corrente (che lo associa a Ragione, Progresso, Tolleranza, Universalismo, etc.) e usare il termine "Illuminati" per i teosofi.

¹⁶⁹ Cfr. *supra*, n. 126.

¹⁷⁰ *Accès de l'esotérisme occidental*, cit., vol. 2°, p. 49.

¹⁷¹ *ivi*, p. 78 sgg.

¹⁷² *ivi*, pp. 52-53. A proposito della "filosofia della natura", notiamo che Faivre ne pone gli inizi esattamente in quel Neoplatonismo del XII-XIII secolo del quale abbiamo trattato nel nostro testo. L'arrivo del pensiero islamico, sia direttamente sia mediato da Avicenna, e la contemporanea ripresa dello studio dell'Eriugena, costituiscono il vero punto di ripartenza, in direzione della modernità, di un pensiero alternativo dell'occidente. A quella congiuntura è debitore tutto ciò che giunge sino al Romanticismo, la cui "*Sehnsucht nach Ost*" è tutt'altro che estemporanea. In *Accès*, etc., vol. 1°, p. 268, Faivre ricorda che la fonte preferita del romantico Baader, è ancora l'Eriugena.

Razionalismo,¹⁷³ una caratteristica che abbiamo più volte segnalato, rinvenendovi le ragioni dell'ambiguità teosofica.

In essa inoltre, sulla scorta di espressioni di pensiero che ne costituiscono la lontana ascendenza (ermetismo, paracelsismo, böhmismo, misticismo, astrologia e alchimia, cui aggiungiamo la magia) si afferma la capacità di autodivinizzazione dell'uomo. Il teosofo si configura inoltre come mago e profeta -singolare analogia con il romantico Novalis- e fonda la propria dottrina su un'antropologia tripartita.¹⁷⁴

Venendo al periodo preromantico e romantico, Faivre sottolinea alcuni degli aspetti che avevamo già notato, in particolare il duplice volto della società ottimista nel Progresso, ma inquieta per la fine di un'epoca; lo spiritualismo che si fa materialismo; infine gli esiti ambigui di un pensiero che deve essere distinto in "facce opposte e complementari":¹⁷⁵ la filosofia dei Lumi, cioè l'Illuminismo, e gli Illuminati.

Un ulteriore aspetto indagato, relativo alla continuità che congiunge il neoplatonismo (magico) rinascimentale con il Romanticismo (cfr. anche *supra* in n. 172) è costituito dal ruolo importante dell'Immaginazione come facoltà creatrice, che non soltanto si riconnette, sul piano ontologico, al ruolo preminente dell'intuizione intellettuale nella conoscenza, ma che, a ben riflettere, fa della "verità" non un dato "obbiettivo", ma il risultato di una continua creazione, giusta il ruolo *fontale* che assume la Volontà, esplicitamente o meno, in tutte queste forme di pensiero. È significativo, al riguardo, che Faivre inizi la propria trattazione citando ad apertura il recente interesse suscitato dal Neoplatonismo e dalla filosofia araba (o da equivalenti contemporanei, come Bachelard e Corbin) rispetto al tradizionale razionalismo dei nostri "filosofi ufficiali", "d'Aristotele a Sartre en passant par Pascal et Kant",¹⁷⁶ per i quali il primato spetta alla *Vernunft*. Detto per inciso, il Razionalismo è quel pensiero che con Batteux non sa dove collocare l'arte, e con Baumgarten, di gran lunga il più aperto all'esperienza, ne fa sì, una forma di conoscenza, ma "inferiore".¹⁷⁷ La cosa è, a nostro avviso, di alto rilievo, perché ricordare, sulla scorta di Paracelso, la natura *creatrice* dell'Immaginazione,¹⁷⁸ significa ridar voce a quella Volontà, a quel desiderio, che creano la realtà inseguendo l'utopia.¹⁷⁹

Faivre identifica poi, lungo la linea che dal Medioevo al Rinascimento privilegia il ruolo dell'Immaginazione, la valorizzazione che questa facoltà incontra nell'ambito della teosofia barocca, e la sua coincidenza con il desiderio; sicché, sulla scorta del Marquet, cit., egli concorda nel definire il pensiero di Böhme come una "metafisica del desiderio".¹⁸⁰ Secondo Faivre, che segue un percorso analogo a quello sinora tracciato nella nostra ricerca, il pensiero "magico" medievale-rinascimentale, pur essendo stato sostituito dal nuovo razionalismo cartesiano, sopravvisse nel corso di tutto il XVIII secolo, per poi riemergere col Romanticismo; qui egli ritiene opportuno sottolineare un aspetto che a nostro avviso è di gran momento, sia per porre in evidenza le analogie, sia per meglio comprendere la continuità che viene a costituirsi tra gli antichi non-conformismi religiosi, e il ruolo dell'arte nel Romanticismo e nel post-Romanticismo.

Egli nota infatti che un carattere fondamentale dell'azione magica -che non per nulla nella teosofia si realizza tramite la *Gelassenheit*- è costituito dall'abbandono della disarmonica intenzionalità egoica, per entrare in armonia con il fluire cosmico del divenire divino, della divina Volontà.¹⁸¹ Ora, il problema dell'armonia di io e mondo, non soltanto costituisce uno dei luoghi fondamentali del pensiero romantico, ma, sul piano dell'arte, esso si sovrappone all'identificazione dell'arte con quel piano u-topico nel quale l'armonia si realizza come compresenza degli opposti.¹⁸² Si ricordi inoltre, per inciso, la profonda differenza che passa tra la religiosità individuale dei teosofi e il concetto borghese di individuo; l'individuo böhmiano, come avevamo sottolineato nel precedente capitolo, si realizzava come adesione alla propria *signatura*, cioè al luogo e al ruolo assegnatogli e *consegnatogli* nel progetto divino. Il concetto di armonia è dunque strettamente legato

¹⁷³ *Accès, etc.*, vol. 2^a, p. 55.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 59 e p. 71.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 79.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 171.

¹⁷⁷ Il problema in sé non può essere trattato in una nota (lo tratteremo più estesamente nel prossimo capitolo) ma essenzialmente consiste nella difficoltà di trovare una collocazione all'arte nel fare umano, dopo l'avvento del razionalismo cartesiano e la fine della concezione unitaria del sapere, che nel Rinascimento si espresse con l'unità di arte e scienza. Il primo tentativo di Batteux, ponendo l'arte nell'ambito della *téchne*, formulò -per poesia, musica, pittura, etc.- la categoria delle "belle" arti, ponendo il principio del bello nella *sapiente* imitazione del bello naturale. Baumgarten fu il fondatore della "Estetica" allorché per primo tornò a dare all'arte dignità di conoscenza; soltanto, giusta il nome, questa era intesa come una sorta di conoscenza "inferiore", perché sensoriale, pre-logica; rispetto ad essa, la conoscenza razionale assumeva un maggior valore veritativo. In entrambi i casi l'arte, che nel Rinascimento aveva costituito, come giustamente notò il Garin, la più alta e autentica espressione del sapere, tenta timidamente di ritrovare una collocazione nel sapere stesso, dopo la riduzione di quest'ultimo alla Ragione e ai concetti. Una cosa però ci preme sottolineare: la difficoltà di pensare l'arte in rapporto al sapere razionalista, concettuale, è analoga alla difficoltà di pensarvi la religione, e, in generale, di pensare la trascendenza. Non a caso Kant affrontò entrambi i problemi, tentando di venire a capo in opere di grande impegno; e non a caso i Romantici tratteranno in stretta connessione i problemi dell'arte, della religione e del mito. Il nodo consiste nella negazione/affermazione di un sapere che vada oltre i limiti della Ragione senza cadere nel naufragio irrazionalistico, che a nostro avviso, lo abbiamo detto più volte, è espressione di una subordinazione al Razionalismo stesso.

¹⁷⁸ Faivre, op. cit., vol. 2^a, p. 179.

¹⁷⁹ Per quanto concerne la nuova centralità che assume l'arte al riguardo, cfr. *Arte, Memoria, Utopia*, cit., pp. 187-189; l'arte indica la possibilità di trasformare il rapporto col "mondo".

¹⁸⁰ Faivre, op. cit., vol. 2^a, p. 184.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 203.

¹⁸² Il problema generale dell'arte come luogo u-topico dell'armonia degli opposti, è stato da noi trattato nel 3^o capitolo di *Arte, Memoria, Utopia*, cit., pp. 83-189; sul rapporto tra pensiero mitico e arte relativamente al problema degli opposti, cfr. *Il mito e l'uomo*, cit., Cap. 1^o.

ad un sapere che supera la *Vernunft* della *Ichheit*, mostrando così sia il proprio stretto legame con il ruolo "superiore" della *Imagination*, sia la stretta continuità di pensiero tra paracelsismo/spiritualismo/böhmismo, e Romanticismo. Faivre¹⁸³ rileva una singolare continuità del concetto di *Imagination* tra Böhme e Novalis, passando per Fichte, nonostante il rapporto di costui con la dottrina kantiana.

Faivre è tornato sull'argomento molte volte, quindi gli stessi concetti si trovano anche nell'altra sua raccolta da noi citata. Di questa ci pare interessante citare la recensione a *Les sources mystiques, etc.* di Benz, perché egli concorda pienamente con l'impostazione di quest'ultimo, secondo il quale esiste una perfetta continuità, *mediata da un processo di secolarizzazione*, tra la linea che va da Paracelso a Böhme a Oetinger, e il Romanticismo e la filosofia hegeliana (storicista in generale).¹⁸⁴

Nella letteratura e nella filosofia romantica si deve tuttavia distinguere un ruolo specifico del solo Paracelso, che è stato indagato da Goldammer, cit. Esso presenta due aspetti che tuttavia non sono scindibili: il primo e più generale è determinato dal ruolo che assume nel Romanticismo la filosofia della natura; il secondo, che è riconducibile al primo, è costituito dal recupero del leggendario medievale, del quale egli è mediatore entro una vera e propria metafisica e tassonomica dell'immaginario. Alludiamo con ciò principalmente al *De Nymphis*, del quale il Goldammer ha potuto accertare la conoscenza diffusa presso i Romantici, che vi attingono a piene mani per sviluppare i propri racconti. Questo secondo aspetto non sarebbe tuttavia pensabile indipendentemente dal primo, e ciò sottolinea l'importanza della mediazione operata da Böhme e Oetinger.

Il punto essenziale resta infatti l'esigenza di una filosofia della natura, alla base di tutto il sistema di pensiero, qualora si parta dalla tradizione neoplatonica "popolare", che dal Medioevo e dal Rinascimento confluisce via via in Paracelso, in Böhme ed Oetinger: in essa infatti il mondo viene considerato come manifestazione sensibile delle forze divine, creando quel noto triangolo Dio/uomo/natura, in base al quale l'uomo può leggere Dio e se stesso attraverso la natura, che diviene il suo fondamentale veicolo alla comprensione dell'essere. La "mistica della natura", così è stata definita, è tale perché la natura vi assume lo stesso ruolo che, per il mistico in senso stretto, è assunto dalla propria indagata interiorità e dal rapimento in Dio. La differenza tra le due vie è marcata dal postulato alchemico della *Tabula Smaragdina*: l'equivalenza di materia e spirito consente l'indagine del divino attraverso l'esperienza sensibile.

Ora, l'avvento del razionalismo cartesiano e l'avvio galileiano della scienza classica, avevano interrotto precisamente questa continuità di spirito e materia, lasciando però insoluti il problema dell'armonia e quello teleologico; perciò, al posto di questi concetti ritenuti soggettivi, subentravano le cause efficienti e materiali.¹⁸⁵ A ciò si opponeva, evidentemente, il permanere della tradizione rinascimentale nel böhmismo; ecco quindi la straordinaria importanza di "prova scientifica" che viene ad assumere la citata comprensione newtoniana dello spazio come *sensorium Dei*. Con Newton, interessato a Böhme e vicino ai neoplatonici di Cambridge, Cudworth e More, riprende vigore la possibilità di una scienza sorretta da un'ontologia neoplatonica, almeno nell'interpretazione che è pronto a darne Oetinger. In questa logica hanno un ruolo basilare la "teologia dell'elettricità" e il Mesmerismo; infatti, in coincidenza con il diffondersi del Mesmerismo, Goldammer nota la ripresa d'interesse per Paracelso, decaduto a ruolo di ciarlatano nel corso del XVIII secolo.¹⁸⁶

Questo interesse è rivolto all'alchimista, accessibile nell'edizione dello Huser; ben poco si conosceva del teologo, per l'inaccessibilità dei testi, ma, come abbiamo avuto occasione di constatare, questi aspetti del suo pensiero erano ampiamente recepiti in Böhme; Böhme e Paracelso, uniti a Oetinger, formano perciò un sistema di pensiero compatto che agisce in modo radicale sul Romanticismo in direzione di quel recupero della connessione tra arte e scienza che fu prerogativa del neoplatonismo rinascimentale.¹⁸⁷ Ecco dunque il duplice campo d'influenza paracelsiana indagato da Goldammer: quello degli artisti e dei poeti e quello dei naturalisti e dei medici; fermo restando che i primi si occuparono ampiamente anche delle scienze naturali -vedi Novalis o Görres- che costituivano fondamento imprescindibile del loro pensiero e quindi della loro poetica. L'artista è in primo luogo un intellettuale: questa è la loro grande scoperta, e la grande *ribellione* del Romanticismo, dove arte, scienza e filosofia tornano a fondersi. Schelling è "filosofo" ma la sua filosofia non è pensabile senza quella degli artisti suoi contemporanei.

La puntuale indagine di Goldammer, alla quale rinviamo per i dettagli, ha sistematicamente messo in luce la massiccia presenza di Paracelso negli artisti romantici (Novalis, Görres, La Motte Fouquet, Hoffmann, Tieck, Friedrich Schlegel e quant'altri) e nei naturalisti; in particolare ha sottolineato la nascita in quest'ambito dell'omeopatia e della psicosomatica, oltre ad una rinascita della dottrina della *signature*.¹⁸⁸

¹⁸³ loc. cit.

¹⁸⁴ *Mystiques, Théosophes, etc.*, cit., p. 215; cfr. anche Benz, *Les sources, etc.*, cit., pp. 7-9 e p. 17, dove si rileva che tutti i termini ontologici presenti nella filosofia tedesca furono elaborati nel misticismo e nella teosofia.

¹⁸⁵ Per questa notazione cfr. E. Migliorini, *L'estetica fra Seicento e Settecento*, in M. Dufrenne - D. Formaggio, cit., vol 1^o, p. 173, che si rifà anche a Koyré, *Studi newtoniani*, Torino, 1972.

¹⁸⁶ Goldammer, cit., pp. 17-21. Il Mesmerismo è da lui definito come un tentativo di penetrare, tramite una scienza della natura, gli aspetti "irrazionali" della vita della vita fisica e spirituale dell'uomo (p. 20); certamente il tentativo si giustifica sulla scorta dell'evidente insufficienza della scienza classica nel rispondere agli interrogativi dell'uomo.

¹⁸⁷ Goldammer indaga anche Oetinger, ma soprattutto Böhme, ben noto e perfettamente accessibile ai Romantici, essenzialmente quale intermediario e trasmettitore di Paracelso.

¹⁸⁸ *ivi*, pp. 60-61.

nell'ambito naturalistico il suo pensiero è avvertito come particolarmente "moderno".¹⁸⁹ Quel che però ci sembra di maggior interesse è il continuo interscambio tra gli uni e gli altri, perché ciò sottolinea una precisa reazione al razionalismo scientifico e alla scissione che esso aveva introdotto nel sapere e nel fare umano, e tra il sapere e il fare, con la creazione di nuove gerarchie e con l'accantonamento di tutte le domande cui esso non dava risposta. Nell'ambito di questa reazione prende corpo la coscienza dei rapporti esistenti tra arte e religione, arte e pensiero mitico, *arte e utopia*: che è la premessa alla secolarizzazione di una tradizione grazie alla quale, a nostro avviso, la tensione utopica espressa da secoli di eresie, gnosticismi, alchimie e teosofie, trasmigra con tutto ciò che essa mantiene di imprescindibile, e perciò di vivo e fecondo, all'interno del Romanticismo, della sua arte, della sua filosofia; laddove, per il resto, si tramanderà eguale a se stessa in formule ripetitive e infeconde, che non interessano più la nostra ricerca. Con questa premessa passiamo perciò ora ad esaminare uno studio che ci appare importante per comprendere le origini del Romanticismo, cioè la già citata ricerca dell'Ayrault.

La mole del materiale da lui presa in esame deve aver consigliato la sua partizione, arbitraria quanto si vuole, ma indispensabile per una trattazione ordinata e comprensibile. Partendo dal concetto, sopra adombrato, che il Romanticismo tedesco fu *il risultato di una crisi*, egli analizza tale crisi sotto un quadruplici aspetto, e dedica quindi i primi due volumi della ricerca ad esaminare nell'ordine la crisi politica, la crisi filosofica, la crisi religiosa e quella estetica.

Per quanto concerne la crisi politica, Ayrault ricostruisce per sommi capi le vicende dello Stato federiciano e della sua decomposizione. Federico II fu un razionalista sul piano della fondazione dello Stato e del suo governo, e come tale fu sostanzialmente illiberale. Sul piano religioso, la sua "tolleranza" era di fatto un tentativo di razionalizzare la religione per eliminare le sette, che egli detestava: detestava i Fratelli Moravi ma ne considerava l'utilità contro le pretese dell'ortodossia, così come detestava i Gesuiti, ma li lasciava liberi di agire contro gli Schwenckfeldiani in Slesia. Sul piano politico era interessato soltanto a salvaguardare nobili e contadini, in qualità di ufficiali e di soldati del suo esercito; perciò tentò d'ingessare il quadro sociale, e fu sempre ostile alla borghesia dei commerci, identificando se stesso con lo Stato, sia pure come suo primo servitore; fece perciò evolvere l'economia in direzione di un capitalismo di Stato.

La critica maggiore al suo assolutismo "illuminato" veniva perciò dalla cultura di tradizione pietista -principalmente Hamann e Herder- al tempo stesso profondamente religiosa (Hamann fu avverso al culto e al potere dello Stato, alla cultura di Federico, ai suoi protetti) e vitalista (tanto Herder che Hamann furono nemici del meccanicismo razionalista in nome della storicità del sapere e della costruzione sociale). Quando lo Stato federiciano iniziò a decomporsi sotto Federico Guglielmo II, molti intellettuali tedeschi si trovarono necessariamente attratti dalla Rivoluzione Francese, contro la quale si era schierato nel 1791 il re di Prussia, proprio perché credevano di riconoscervi il razionalismo illuminato del solo Stato che essi concepivano, quello federiciano, o perché vi avevano intravisto a torto la nascita di uno Stato federale. Kant stesso prese posizione a favore della Rivoluzione, asserendo che la sola via all'esercizio cosciente della libertà passa attraverso uno sforzo di maturazione interiore, la cui sola premessa è però la libertà stessa.¹⁹⁰ Ad ogni buon conto, al di là delle contraddizioni e dei fraintendimenti -vedremo quanta ambiguità si rivelerà nella posizione romantica- viva è la coscienza dell'irrimediabile arretratezza della Germania, e quindi l'entusiasmo rivoluzionario della generazione più giovane, quella che sarà dei Romantici.¹⁹¹

Le ragioni ideologiche di questa convergenza sono state analizzate più a fondo dal Behler, in uno studio dedicato ai rapporti tra Romanticismo e Rivoluzione,¹⁹² sul quale sembra opportuno soffermarsi perché il concetto di progresso infinito (unendliche Perfektibilität) che vi appare come *trait d'union* tra Illuminismo e Romanticismo, presenta aspetti alquanto ambigui. Behler sostiene il carattere rivoluzionario del movimento romantico, e a tal fine introduce il proprio testo con un esame dei giudizi critici sul Romanticismo, formulati tra la metà del XIX e la metà del XX secolo, secondo uno schema normativo che tendeva a scorgere nel Romanticismo il luogo dell'arbitrario soggettivismo.¹⁹³ Particolarmente significativa dell'ideologizzazione della critica appare la posizione del Baeumler,¹⁹⁴ che fa del Romanticismo un movimento irrazionalista. Con Lukács il Romanticismo è inteso come reazione contro la Rivoluzione Francese,¹⁹⁵ e, in particolare, nel suo noto saggio su *La distruzione della ragione*, come lontano prodromo del Nazismo. In tempi più recenti, in special modo con l'esperienza del '68, la connotazione irrazionalistica viene spostata sul rapporto arte/vita, teoria/prassi; un approccio che si era già delineato alla fine degli anni '20. Mentre però allora il problema era costituito dal ritorno dei Romantici alla religione in età matura, ritenuto scelta di convenienza economico-

¹⁸⁹ *Ivi*, pp. 62-63.

¹⁹⁰ Ayrault, cit., vol. 1°, p. 111; cfr. Kant, *La religione nei limiti della ragione*, ed. cit., nota a p. 428. Si noti che il principio böhmano/pietista dell'elevazione interiore, si unisce all'antica osservazione di Müntzer: non è possibile esser virtuosi quando si è angariati.

¹⁹¹ Significativa la presa di posizione di Jean Paul, che difende Carlotta Corday in nome di uno spirito rivoluzionario conculcato dal nuovo assolutismo repubblicano (Ayrault, p. 142); sulla natura piccolo-borghese del Terrore, che tradisce la Rivoluzione ipostatizzando un'astrazione di Stato, cfr. Furet, *Penser la Révolution française*, cit., pp. 202-203, dove si rifà alla critica antigiacobina di Marx.

¹⁹² *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und französische Revolution*, Paderborn-München-Wien-Zürich, Schöningh, 1989.

¹⁹³ *Ivi*, p. 30.

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 33 sgg.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 37 sgg.

sociale, ora, dopo il '68, ciò che lascia perplessi è l'apparente loro disprezzo della prassi e della politica.¹⁹⁶ Studi dell'ultimo decennio hanno messo in luce, in Friedrich Schlegel (al quale Behler è particolarmente interessato, e del quale ha curato l'edizione critica) la tendenza a fare della Rivoluzione una vicenda essenzialmente letteraria, ignorandone le aspirazioni redistributive sul piano economico e sociale. Behler conclude la rassegna affrontando il problema della rimitizzazione del mondo nei Romantici, e dedica le ultime notazioni a M. Frank, secondo il quale il Romanticismo tedesco pone per la prima volta il problema dell'estraniamento di Stato e società, in forza di una critica della concezione razionalistica della Ragione, cui si contrappone il primato dell'arte.¹⁹⁷ Qui Behler inizia la propria analisi, della quale riportiamo soltanto gli aspetti più strettamente attinenti al "progressismo" dei Romantici, tralasciando ciò che concerne aspetti che tratteremo in seguito.

Egli sottolinea dapprima il rapporto stretto tra le diverse espressioni dell'Illuminismo e la diffusa concezione del "progresso"; in particolare si sofferma su Rousseau per la sua influenza sul nascente Romanticismo, e sulla concezione spirituale del progresso. Egli nota tuttavia l'assenza di un'ipotesi di progresso nell'arte, e si sofferma sul prolungarsi, nella Germania della seconda metà del XVIII secolo, della nota *Querelle* sugli antichi e sui moderni, che aveva appassionato Francia e Inghilterra nel XVII-XVIII secolo. Il nodo della polemica era costituito dalla possibilità che l'arte moderna raggiungesse una *perfezione maggiore* rispetto a quella classica. In Germania il problema fu affrontato da Herder, che lo pose in termini nuovi sostenendo l'incomparabilità tra arte classica e moderna, europea, nella quale vi è un fatto nuovo, l'irruzione del Cristianesimo e la formazione di un mondo cristiano; del resto, ogni paese ha la propria arte e la ama. Esistono dunque, affiancate e non paragonabili, un'arte greca e un'arte nordica, moderna, cristiana. Si noterà che una tale affermazione, oltre a implicare la negazione di una possibile normatività razionalista, sottintende la radice popolare di ogni cultura; su questo punto c'interessa rilevare la nota influenza di Hamann -che per primo affermò il carattere nazionale e popolare della cultura (cfr. il cap. successivo)- sulla dottrina di Herder.

Il concetto di perfettibilità infinita vira peraltro, fuori della normatività razionalista, verso l'educazione individuale, in quanto diretto verso la realizzazione una *propria* perfettibilità, un tragitto che ha come punto d'arrivo l'autonomia morale. In ciò si realizza una singolare convergenza di Herder con Kant, un fatto che può esser compreso soltanto a partire da ciò che i due hanno in comune, la radice pietista e quindi, alla lontana, bohémiana, per ciò che concerne l'esigenza del perfezionamento individuale quale premessa ad una società perfetta.

Diverso è lo sviluppo che prende il concetto di perfettibilità in Friedrich Schlegel, sempre in rapporto agli esiti dell'arte classica e moderna.¹⁹⁸ Secondo Schlegel, il quale anche tenta di sottrarsi al dettato normativo del classicismo,¹⁹⁹ l'arte classica raggiunge la perfezione *relativamente* alla situazione storica che la sottintendeva, cioè a una cultura estranea all'utopia spirituale del Cristianesimo; dunque non una perfezione *assoluta*. Questa non è di per sé raggiungibile, ma l'arte della modernità, cioè di una storia caratterizzata da una tensione utopica, è destinata a tendere indefinitamente a tale perfezione -senza possibilità di raggiungerla- attraverso un'incessante perfettibilità.²⁰⁰

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 45. Questo punto ci sembra particolarmente importante. A nostro avviso sia l'una che l'altra considerazione trovano una logica spiegazione nel carattere del "progressismo" romantico, che non è quello razionalista-illuminista, e tanto meno somiglia a ciò che oggi s'intende con tal nome. Come speriamo di mostrare adeguatamente, esso è molto più vicino all'iniziale concetto religioso (cristiano) di "progresso", e si alimenta della tensione teosofica e pietista verso la perfezione interiore dell'uomo, verso il recupero di una situazione terrena analoga alla mitica condizione paradisiaca iniziale: una spia evidente di ciò è nell'insistita utopia della "armonia". Sul piano sociale, come abbiamo già visto, l'esito di questa tensione utopica è peraltro ambiguo, e ambigui si presentano infatti i Romantici nella loro evoluzione.

¹⁹⁷ Cfr. M. Frank, *Der kommende Gott*, cit., p. 10; p. 188; p. 194, passi citati da Behler, p. 55. Sull'analisi di Frank torneremo in seguito; i passi in oggetto si riferiscono ai seguenti tre temi, che vengono considerati in connessione: la legittimazione di una società non può avvenire se non su basi mitico-religiose; i Romantici perseguono una nuova mitologia attraverso la critica al Razionalismo e considerano, sulla scorta di Rousseau, la società come un organismo vivente, non come una costruzione meccanicistica (negli organismi i membri sono necessariamente partecipi di uno scopo collettivo); la domanda relativa al "senso" può porre un'estraniamento dello Stato dalla società, per perdita di legittimazione; questa "crisi del *lógos*" fa comprendere lo spostamento d'interesse verso il primato della poesia e l'estetizzazione dell'esistenza. Ci sia concesso di aggiungere che qui si nota l'importanza di Hamann (per il quale cfr. il successivo capitolo) per il Romanticismo.

¹⁹⁸ L'insistenza sul problema dell'arte, non è una deviazione dalla nostra precedente ricerca, se si ricorda quanto già accennato circa il rapporto, chiaro per Kant, tra giudizio estetico e problema teleologico; certamente infatti, porre il problema della perfettibilità è porre il problema teleologico e ritornare in qualche modo a problemi già dibattuti nello Gnosticismo; Behler (p. 90) cita non a caso l'affermazione di Fichte, secondo il quale il compimento del destino umano è irraggiungibile se l'uomo non cessa di essere uomo e non diventa Dio. Ora, diventare Dio presuppone un sapere che va oltre la Ragione, nel senso che attinge livelli del reale ad essa superiori: vedremo che questo tema è centrale nel Romanticismo, e vi verrà "risolto" con l'equazione tra poeta e profeta.

¹⁹⁹ Riteniamo si debba sempre tener presente il legame indissolubile tra la pretesa normativa propria di ogni classicismo, e il razionalismo delle ideologie egemoni. La *norma*, di qualunque natura essa sia, può esistere soltanto in funzione di una *Ragione unica*, e di una sua *dimostrabilità* attraverso il pensiero concettuale.

²⁰⁰ Behler, cit., pp. 273-274; sull'argomento cfr. anche, dello stesso, *La teoria della temporalità e della storicità di Schlegel in conflitto con l'Illuminismo e l'idealismo trascendentale*, Romanticismo e modernità, a cura di C. Ciancio e F. Vercellone, Torino, Zamorani, 1997. M. Frank, "Ogni verità è relativa, ogni sapere simbolico", *Motivi dello scetticismo nei confronti del principio fondamentale nel primo romanticismo tedesco*, *ivi*, ha sottolineato l'interminabilità della ricerca in Friedrich Schlegel, come tratto distintivo rispetto all'hegelismo (cfr. pp. 58-59; p. 73). In questa riproposizione in termini nuovi, sostanzialmente fichtiani, della *Querelle*, la distinzione tra la perfetta realizzazione di un compito limitato, e l'imperfetta realizzazione di un compito infinito, è posta tuttavia, poco prima di Schlegel, da Schiller, con il suo *Über naive und sentimentalische Dichtung* (cfr. *Werke in drei Bänden*, vol. 2°, München, Hauser, 1966, p. 540 sgg., in particolare p. 585). Come nota Ayrault, cit. vol. 2°, p. 724, Schiller sottolinea nella poesia "ingenua" degli antichi un'adesione immediata alla natura (con tutta la sua limitatezza e illibertà) mentre per i moderni e la loro poesia "sentimentale" si pone il problema di riconquistare quell'unità perduta attraverso la continua tensione utopica imposta da una cultura che della natura ci ha mostrato i limiti. "Il nostro modo di sentire la natura" scrive Schiller (cit., p. 553)

Rinviano al capitolo successivo considerazioni che ci porterebbero nel cuore dei problemi del Romanticismo, ci limitiamo ora ad esaminare il modo in cui tali sviluppi si connettono al rapporto tra i Romantici e la Rivoluzione Francese. Behler²⁰¹ ha sottolineato che i Romantici tedeschi, a differenza di quelli inglesi, non furono testimoni degli eventi, ma con essi ebbero un rapporto meramente "letterario" attraverso la lettura dei giornali; e che la grande libertà di pensiero si coniugava agevolmente, in molti intellettuali, con una pratica servile nei confronti del potere costituito. Certamente il 1793 rappresentò, per molti di essi, un punto di allontanamento dalla Rivoluzione, ma, quel che a noi sembra interessante, costituì un momento di riflessione importante sull'utopia del Progresso, che sempre più si configurò nelle forme dell'autoeducazione, mentre la Ragione fatta Stato si manifestava col volto del Terrore.²⁰² Ora, se da un lato il Terrore ha costituito di per sé un momento di riflessione, l'aspetto che ci sembra più importante segnalare è soprattutto la svolta, l'orientarsi in direzione di un progresso tutto interiore ed estraneo alle geometrie della Ragione tirannica. Questa evoluzione fa ritenere che gli intellettuali tedeschi, i Romantici in particolare, traggessero gli eventi già da sempre nell'ottica di una cultura del tutto estranea, anzi avversa, al concetto illuminista di Progresso: una cultura cioè antirazionalista.

Significativo ci sembra l'atteggiamento di Novalis a proposito del famoso testo di Burke sulla Rivoluzione,²⁰³ che ebbe vasta eco in Germania; in *Bluthenstaub* egli scrive: "Sono stati scritti molti libri controrivoluzionari sulla Rivoluzione. Burke ha però scritto un libro rivoluzionario contro la Rivoluzione".²⁰⁴ Qui sembra del tutto evidente che la rivoluzione attesa dai Romantici fosse altra cosa, e che gli entusiasmi per la Rivoluzione Francese, quando vi furono, fossero destinati a terminare nella delusione. Ayrault²⁰⁵ ha sottolineato i forti legami tra Burke e la Germania e il suo influsso sugli intellettuali tedeschi, sulla base di una comune matrice antirazionalista; perciò, dopo esser stati ostili alla macchina statale di Federico II, questi ultimi riscopriranno lo Stato come "organismo" attraverso Burke, e ne saranno entusiasti.²⁰⁶

Per quanto concerne la Rivoluzione, le reazioni dei Romantici agli eventi sono così riassunte da Ayrault.²⁰⁷ Jean Paul, che detestava il servilismo della piccola borghesia del Sacro Romano Impero, prese le parti di Carlotta Corday come eroina rivoluzionaria che uccide il controrivoluzionario Marat: nella rapida evoluzione della Rivoluzione verso il dispotismo egli vedeva infatti tradito il significato della Rivoluzione stessa. Schleiermacher, Tieck e Wackenroder, rimasero rivoluzionari anche dopo il regicidio, ma Tieck, che era stato un sincero rivoluzionario, volse col tempo alla delusione e alla satira. Novalis, che sembrò per un attimo sognare avanguardie rivoluzionarie di Eletti, ipotizzò l'esigenza di uomini al di sopra del comune, prima che potesse giungere il tempo dell'uguaglianza. La sua tendenza ad assolutizzare lo Stato, lo porterà ad un repubblicanesimo quietista e senza sbocchi, "destinato a trovare la propria espressione in una monarchia".²⁰⁸ Poco a poco, con gli Schlegel, la "rivoluzione" prenderà il più familiare aspetto di una rivoluzione letteraria.²⁰⁹

A nostro avviso, come avremo occasione di mostrare nel corso di tutta la trattazione, la rivoluzione romantica, per la stessa cultura alla quale si riconnetteva, non poteva che esser tale; ciò non deve tuttavia intendersi nel senso deterioro della parola, interpretando "rivoluzione letteraria" come "rivoluzione di carta" o "parolaia". La rivoluzione fu reale, e così motivata da conservare -sempre a nostro avviso- piena validità ancor oggi, avendo essa additato i nodi di un conflitto eternamente rinascite. Certamente, quella rivoluzione non poteva, non voleva e non doveva esser nulla di paragonabile alla Rivoluzione Francese, anche se quest'ultima sollevò entusiasmi e speranze in un gruppo di giovani²¹⁰ che vivevano la crisi politica della propria patria,

"assomiglia al sentimento nutrito dai malati verso la salute". Cogliamo l'occasione per sottolineare la difficoltà che proviamo nel tradurre il termine "unendliche", che può assumere di volta in volta i caratteri dell'infinito, dell'indefinito (un termine che ci sembra appropriato) o, nell'accezione che stiamo ora trattando, dell'*infinibile*.

²⁰¹ *Unendliche Perfektibilität*, cit., p. 238 sgg.

²⁰² *ivi*, p. 249 sgg. In *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (la cui paternità è variamente attribuita a Hegel, Schelling e Hölderlin) si arriva a teorizzare la *fine dello Stato* come obiettivo finale; ciò costituisce una chiara testimonianza del permanere di una tensione utopica, che tuttavia non s'illude più -se mai s'era illusa- di raggiungere i propri obiettivi attraverso le rivoluzioni. In essa è chiaro il fondamento religioso di una libertà in *inevitabile antitesi con lo Stato*; tanto più in antitesi, quanto più quest'ultimo pretende di fondarsi su un'astratta Ragione.

²⁰³ E. Burke, *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, Versione con uno Studio introduttivo di V. Beonio Brocchieri, Bologna, Cappelli, 1930. La posizione di Burke consisteva nel contrapporre la rivoluzione inglese del 1688 a quella francese: mentre la prima avrebbe conseguito il ripristino di tradizionali libertà conculcate dal dispotismo di un monarca, la seconda mirava al ristabilimento di un regime oppressivo, sostituendone le strutture monarchico-aristocratiche ormai fatiscenti, con altre nuove razionalmente adeguate. Il diritto spontaneo di una società organica viene contrapposto ad una formulazione giuridica imposta dall'esterno; cfr. p. 29 sgg.

²⁰⁴ Novalis, *Schriften*, hrsg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, Stuttgart, Kohlhammer, 1960 sgg.; vol. 2°, p. 459, fr. 104, cit. in Behler, p. 255.

²⁰⁵ *ivi*, vol. 1°, pp. 121-127.

²⁰⁶ *ivi*, p. 126. L'entusiasmo romantico per lo Stato assume, a nostro avviso, un particolare significato sociologico; esso è particolarmente sentito dal "Freiherr" Novalis, ma ci sembra evidente che lo Stato rappresenti la naturale collocazione per ogni intellettuale di estrazione modesta.

²⁰⁷ *ivi*, pp. 136-169.

²⁰⁸ *ivi*, p. 165.

²⁰⁹ *ivi*, pp. 168-169. Per una raccolta di scritti, per la maggior parte di Friedrich Schlegel, relativi alla riflessione politica dei Romantici, cfr. *Die andere Romantik*, hrsg. von H. Schanze, Frankfurt, Insel, 1967.

²¹⁰ È da sottolineare al riguardo il carattere *generazionale* della rivoluzione romantica. Se si eccettuano i "vecchi" Jean Paul (n. 1763), Baader (1765), A.W. Schlegel (1767) e Schleiermacher (1768); e i "giovani" Von Arnim (1781) e Carus (1789), tutti gli altri protagonisti appartengono all'8° decennio, sono cioè adolescenti o giovani negli anni della Rivoluzione: Hölderlin nasce nel 1770 (come Hegel); Creuzer nel 1771; Novalis e Friedrich Schlegel nel 1772; Wackenroder e Tieck nel 1773; Schelling nel 1775; Hoffmann e Görres nel 1776; La Motte Fouquet nel 1777; Brentano nel 1778. I grandi pittori romantici appartengono allo stesso decennio: Caspar Friedrich nasce nel 1774; Turner nel 1775; Constable nel 1776 e Runge -che è anche un notevole teorico- nel 1777. I medici e naturalisti paracelsisti ricordati da Goldammer, cit., che fanno parte della

ancorata a strutture di potere tanto fatiscanti quanto quelle distrutte in Francia. Al contrario, come abbiamo appena accennato, il pensiero romantico non può che prender forma come riflessione critica, se non sulla Rivoluzione stessa, quantomeno sulla cultura che in essa si sviluppa a giustificazione dello Stato-tiranno, vale a dire il Razionalismo tardo illuminista. Altre e opposte sono infatti le sue premesse, costituite da una religiosità alchemico-teosofica e da un vitalismo panenteista che si sottraggono ad ogni ideologia del dominio, sia esso dell'uomo sull'uomo che del soggetto sulla natura. Inoltre, sulla scorta degli sviluppi pietisti del böhmissimo e di un rapporto diretto con lo stesso Böhme, la loro tensione utopica sul piano sociale e terreno non avrebbe potuto in alcun modo identificarsi con le lotte di potere, ma soltanto con l'utopia böhmiaca della progressiva, personale costruzione della propria perfezione.

Per questa ragione ci sembra importante ora dedicarci alle altre "crisi" esaminate da Ayrault, quella filosofica, religiosa ed estetica, avendo cura di ricordare che queste tre non possono di fatto esser tenute distinte. Al di là degli accorgimenti espositivi, si deve infatti sottolineare che la crisi estetica non era risolvibile senza aver affrontato i nodi dell'insufficienza del Razionalismo, da Cartesio a Kant; e che quest'insufficienza fu aggirata utilizzando strutture di pensiero alchemico-teosofiche, "secolarizzando" cioè strutture di pensiero essenzialmente religiose.

La "crisi filosofica" studiata da Ayrault consiste di fatto nella palese insufficienza del razionalismo illuminista nel rispondere al problema teleologico, un'insufficienza particolarmente sentita perché l'Illuminismo, a sua volta, aveva reso obsolete le antiche risposte alchemico-teosofiche. In particolare, ciò che emerge è il ruolo dominante assunto dal soggetto nel corso del XVIII secolo, in rapporto ad una natura ridotta, in quanto materia, a mera estensione. Abbiamo già accennato alla posizione assunta da Kant nei confronti della metafisica; Ayrault sottolinea inoltre che per Kant l'unica forma di conoscenza era di tipo "aristotelico", come organizzazione del mondo fenomenico entro "categorie", di fatto "regole di funzionamento" del pensiero. In tal senso Kant ripete le posizioni della fisica classica, implica cioè una dottrina dello "osservatore esterno".

Risalire invece alle "idee", ai principi regolatori dell'impiego dei concetti, e farne uso a fine cognitivo, avrebbe significato per lui risalire all'inconoscibile. Kant non riuscì, nonostante ripetuti sforzi, dei quali il più importante è la *Critica del Giudizio*, a superare il dualismo implicito già nell'assunto cartesiano di una materia mera estensione; questo è infatti, a ben vedere, il motivo oscuro che paralizza l'uso della ragione in direzione della trascendenza. Egli, pur rendendosi conto che l'uomo è necessitato all'uso delle idee, non riesce a stabilirne i criteri d'uso al di là dell'organizzazione dei dati empirici unificati dall'intelletto, lasciando irrisolto il problema teleologico e quello estetico. L'aver posto il vertice della conoscenza in una logica matematica, non consente di fatto alcun'altra attività intellettuale valida che non sia l'elaborazione di dati empirici entro schemi oltre i quali è l'ignoto: il razionalista Kant compie così il "massacro della ragione".²¹¹

Non meno figlio dell'Illuminismo è l'idealismo fichtiano, nel quale il tentativo di superare il dualismo avviene attraverso l'abolizione di uno dei due poli, la natura. L'Io fichtiano infatti pone lui stesso l'altro-da-sé, autodeterminandosi; scompare così l'oggetto esterno e la cosa in sé, che incombevano sul sistema kantiano, perché l'Io conduce all'esistenza l'oggetto insieme alla sua rappresentazione, tramite l'intuizione intellettuale; al riguardo Ayrault nota che qui l'intuizione intellettuale non riguarda più l'essere, ma l'agire, perché l'essere non è originario, ma è dedotto dall'azione dell'Io. In Fichte il mistero della "cosa in sé" si rovescia in quello dell'Io "in sé", che non può essere pensato senza farsi al tempo stesso, da soggetto, oggetto; ciò induce Fichte ad usare il termine *Ichheit* per definire il principio della spiritualità. Così, notava Schelling, ciò che per i mistici era il principio del peccato, diviene il principio della filosofia.²¹²

Qui però a noi preme sottolineare un altro aspetto, sul quale avremo occasione di soffermarci ancora in altre circostanze. Il pensiero di Fichte è figlio dell'Illuminismo non meno di quello di Kant; non a caso Fichte era convinto di aver portato a compimento il pensiero di Kant. Ciò che egli costruisce con la perdita d'autonomia di uno dei poli, la natura, costituisce un monismo che è il ribaltamento del dualismo razionalista, secondo schemi che abbiamo già conosciuto nello Gnosticismo. Vi è in esso una perdita di equilibrio, di armonia, che va nella direzione opposta al mito alchemico-teosofico, che pensava la convertibilità di Spirito e materia *nella loro diversità*. Questo monismo si risolve inoltre, secondo la tendenza inaugurata con il deprezzamento cartesiano della materia, in un dilagare del soggetto che, in progressiva espansione secondo il

stessa temperie culturale, appartengono anch'essi a quel decennio: Rademacher (1772); Steffens (1773); Windischmann (1775); Ritter (1776); Schubert (1780). Abbiamo tralasciato Schopenhauer (1788) che, pur di un anno più giovane di Carus, appartiene alla disputa post-hegeliana, e dunque (contrariamente a Carus, naturalista-medico-pittore, essenzialmente filosofo della natura e fisiognomista) ad una fase successiva. Carus può, al contrario, definirsi -nella temperie della rivoluzione romantica e della sua filosofia della natura- "l'ultimo dei Romantici" (Ayrault, vol. I^o, p. 315).

²¹¹ Per l'argomento in generale, cfr. pp. 185-192. Interessante l'osservazione di Ayrault, pp. 184-185, sulle ragioni profonde del legame tra Kant e lo "spirito del 1789": la sua rivoluzione nel modo di pensare e quella francese nello stato giuridico delle cose, mettono in parallelo il soggetto conoscente kantiano e il cittadino dello Stato repubblicano. In nome della libertà entrambi costruiscono attorno a sé il proprio universo, in un caso il mondo fenomenico, nell'altro la nazione; ma questa libertà non può illudersi su se stessa, chiusa com'è nella relatività; perché il soggetto kantiano è privo di sostanza, e la libertà del cittadino francese è ristretta nel concetto di eguaglianza. A sostegno delle due costruzioni c'è in entrambi i casi un'entità misteriosa, inaccessibile: la "cosa in sé", maschera dell'essere originario, e "l'Essere supremo", sotto i cui auspici si proclama la Dichiarazione dei Diritti. Di fatto, è rapidamente chiaro nei Romantici, in specie attraverso il rapporto con Burke, che lo Stato-Moloch giacobino è molto più la restaurazione che non la sovversione di quello di Luigi XIV; è una costruzione razionalistica astrattamente normativa che nega la concreta storicità dell'individuo.

²¹² Ayrault, vol. I^o, pp. 194-204. La notazione di Schelling andrà ricordata allorché tratteremo del "Nihilismo romantico", nel prossimo capitolo.

mito illuminista del Progresso infinito, tende a farsi Dio per occupazione progressiva del non-Io, spazio conquistato in una marcia inarrestabile dell'autocoscienza, a spese della non-libertà del non-Io. Fichte era legato alla cultura delle logge, lontana erede dei miti gnostici.²¹³ Ayrault sottolinea l'analogia tra il fondamento del sistema idealista di Fichte e l'*incipit* del Vangelo di Giovanni, tramite la sostituzione del Verbo con l'Io.²¹⁴

Fichte era un razionalista che considerava il proprio pensiero come culmine di un percorso iniziato da Cartesio e proseguito da Leibniz, dopo che Spinoza se ne era allontanato, per giungere infine a Kant, la cui lezione egli riteneva di aver sviluppato al meglio; egli immaginava un cammino che procedeva di chiarezza in chiarezza verso un'evidenza finale.²¹⁵ Questo percorso, che ha poi avuto gli onori del riconoscimento accademico, è un'invenzione di Fichte, perché, come vedremo, Leibniz non fu precisamente il razionalista confezionato in seguito; esso è tuttavia significativo dell'autocoscienza dell'Idealismo come sviluppo del Razionalismo; ne era ben avvertito l'eterno rovello di Oetinger, che condannava Idealismo e materialismo insieme come perdite d'armonia rispetto al significato della lezione böhmiaca e ai suoi antecedenti alchemici.

Che Leibniz non fosse esattamente ciò che pensava Fichte, lo si era già scoperto da tempo. Nel 1765 avevano infatti visto la luce per la prima volta, molto tempo dopo la sua morte, i *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, nei quali egli, in contrasto con Cartesio, sosteneva la dottrina di un'intelligenza presente nella materia, fondamento del vitalismo rinascimentale. I suoi referenti erano infatti il tardo alchimista Van Helmont Jr. e Jakob Böhme, attraverso i quali giungeva ad una visione neoplatonica del cosmo,²¹⁶ ma l'importanza della rivelazione, come nota Ayrault, consistette nella diversa lettura, che da allora fu possibile, delle sue opere ultime e più importanti, i *Principi naturali della natura e della grazia* e la *Monadologia*.²¹⁷ Il suo conferire

²¹³ Si noti l'analogia di percorso tra l'idealismo fichtiano e la concezione dell'arte moderna, cioè dell'Europa cristiana, in Friedrich Schlegel contrapposta all'arte classica. Quest'ultima è ritenuta la massima espressione di una cultura legata alla natura (di qui la relatività del suo massimo); però nella natura non può dispiegarsi la piena libertà, quella cui tende, con un progresso interminabile, la cultura dell'Europa cristiana. In entrambi i casi agisce l'utopia gnostica dell'indimento dell'uomo; è sufficiente allora scendere nell'illusione di un traguardo raggiungibile (che è negato da Schlegel, ma apparirà in Hegel) per cadere nel ribaltamento gnostico della normatività razionalista, riproposta in forma ingenua e subalterna. Attorno a quest'alternativa oscilla il Romanticismo come *rischio*, allorché la tensione utopica perde di vista l'*infinibilità* della tensione stessa, nella quale soltanto si realizza il tempo messianico: l'infinito, nel passare dalla cultura classica a quella testamentaria, cambia infatti radicalmente di significato, come abbiamo notato a proposito dello *'En Soph*. Perdere di vista questa *infinibilità*, e quindi l'*inevitabile presenza della natura come "atrito" indispensabile a consentire il moto stesso*; pretendere di trascinare l'Assoluto in terra (mito prometeico del moderno); rappresenterà, in arte, quella "perdita del centro" denunciata da Sedlmayr nell'arte autoreferenziale delle avanguardie e degli "ismi" (cfr. H. Sedlmayr, *Perdita del centro*, Trad. di M. Guarducci, Torino, Boringhieri, 1967). In un'altra sua opera (*La rivoluzione dell'arte moderna*, Trad. di M. Doria, Milano, Garzanti, 1958) Sedlmayr ha ricordato la lucida previsione di Schlegel circa questi esiti (cfr. pp. 74-75) nei quali egli vede un qualche lontano legame con la cultura delle sette, fiorita nel XVIII secolo (cfr. pp. 128-130). Si noti, che nello sviluppare l'esposizione del pensiero fichtiano, Ayrault ha sottolineato (p. 221) lo stretto legame della dialettica fichtiana con quella hegeliana.

²¹⁴ Ayrault, vol. 1°, p. 194. Molte logge usavano e usano riunirsi attorno al Vangelo di Giovanni, motivo ispiratore di molto pensiero gnostico.

²¹⁵ *Ivi*, pp. 206-208. Ayrault pone in analogia a questo cammino, quello del discepolo di Sais che scopre se stesso nel volto velato della Dea; analogia accattivante, ma a nostro avviso impropria. Novalis cammina infatti, sulla scorta di Böhme, in direzione di una verità che è nel profondo, e quindi sotto un velo nero; Fichte si protende razionalisticamente verso le altezze luminose, quindi verso una verità che splende evidente in alto, secondo il modello razionalista; una verità cioè che non si ri-vela, che non è nel non-detto, ma brilla tutta nell'affermazione. Ayrault (p. 231) considera Fichte un restauratore dell'ottimismo illuminista dopo la critica kantiana, e sottolinea ripetutamente la sua convinzione di un primato della filosofia e del potere illimitato della Ragione.

²¹⁶ Per i *Nuovi saggi* (scritti in francese) cfr. *Nouveaux essais sur l'entendement*, Die philosophische Schriften vol. 5°, Hildesheim, Olms, 1965 (Nachdruck der Ausgabe Berlin 1882). Leibniz critica Locke sul problema gnoseologico, rifiutandone l'empirismo e i due livelli di conoscenza, fondati sul concetto aristotelico della "tabula rasa" e sulla successione cognitiva attraverso i sensi prima, l'intelletto poi. Leibniz sostiene, come Platone e il Neoplatonismo, l'innatismo delle idee e la dottrina della reminiscenza. Anche per ciò che concerne la totale continuità del cosmo, egli si attiene alla "legge di continuità" e sostiene l'eracliteo *symphnoia panta*, la solidarietà di tutto con tutto: "nella minore delle sostanze, due occhi altrettanto penetranti di quelli di Dio, potrebbero scorgere tutto il concatenarsi delle cose dell'universo". Il tema dello sguardo di Dio che legge tutto, mentre alle monadi è concessa soltanto una lettura parziale, è argomento delle opere maggiori, ma, posto in questi termini, diviene chiaramente interpretabile come neoplatonico. Leibniz va però anche oltre, affermando che la scoperta newtoniana della gravitazione testimonia la continua azione divina nell'universo. La materia è dunque intelligente? Su questo punto egli si tiene sulla negativa, affermando di concordare con Cartesio; tuttavia avanza l'ipotesi di una sostanza spirituale unita da Dio alla materia, ipotesi perfettamente congruente con la sua concezione dell'*armonia prestabilita*. Quest'ipotesi gli consente inoltre di risolvere il problema dei "sentimenti" degli animali, una realtà empiricamente evidente, ma necessariamente negata dai cartesiani. Nell'ambito della continuità/contiguità del suo cosmo neoplatonico, una dottrina del tutto originale, presente anche in altre sue opere (e giustamente ricordata dall'Ayrault per la sua importanza) è quella delle "percezioni insensibili" o "confuse" (*perceptions confuses*, anche *perceptions insensibles, petites perceptions*; cfr. *Nouveaux Essais*, pp. 46-49). Nota Leibniz che l'uomo non riceve soltanto sensazioni chiare e distinte, ma anche altre confuse, come il mugghiare delle onde nel quale non riesce a percepire distintamente il suono di ogni singola onda; dunque l'uomo ha anche forme di conoscenza che potrebbero essere razionalizzate soltanto se egli avesse la capacità di conoscenza propria di Dio, che ha una conoscenza distinta di tutto perché di tutto è la fonte (cfr. anche *Principi razionali, etc.*, § 13; *Monadologia*, §§ 20-22). Questo punto è rilevante per la dottrina della conoscenza, e, opportunamente sviluppato, per il ruolo della conoscenza estetica. Qui ciò che appare veramente limitato, non è la conoscenza sensibile, ma quella *concettuale* (a questo ultimo sviluppo si giunge chiaramente con Hamann); non l'apprensione immediata del fenomeno e la sua rappresentazione nell'immaginazione, ma la sua razionalizzazione; dunque non il contenuto veritativo dell'arte nei modi che le son propri, ma quello della filosofia intesa razionalisticamente come sapere concettuale. La cosa è di notevole momento per comprendere l'opposizione Hamann-Herder/Kant, Romanticismo/Razionalismo, e soprattutto la differenza tra l'Estetica così come viene sviluppata da Baumgarten, aperta agli ulteriori sviluppi precisamente per aver ripreso la dottrina leibniziana delle percezioni confuse, e il fallimento della kantiana *Critica del Giudizio* nel suo tentativo di risolvere il problema dell'arte entro un rigido razionalismo. Sull'argomento ci diffonderemo nel prossimo capitolo; qui segnaliamo soltanto che con Kant l'arte perde il ruolo -che ha in Baumgarten- di una conoscenza tutta da sondare nella sua indeterminata concettuale; perché se Baumgarten le assegna un ruolo di *gnoseologia inferior*, nondimeno ha chiaro che l'indeterminatezza della conoscenza estetica è connessa anche alla sua maggior ampiezza rispetto a quella razionale, giusta la dottrina leibniziana della percezioni confuse. Anche Baumgarten è tuttavia un razionalista, che vorrebbe portar la massima chiarezza in questo dominio, e a tal fine affronta la fondazione della nuova "scienza"; egli appartiene all'ala del Pietismo interessata agli sviluppi razionalisti dati da Wolff al pensiero di Leibniz.

²¹⁷ Cfr. Ayrault, cit., p. 235; per le opp. cit., cfr. Leibniz, ed. cit. Ayrault sottolinea tra l'altro che, nonostante l'antipatia di Leibniz verso Paracelso, il suo uso del pensiero analogico -quello stesso dell'alchimia- fece sì che Novalis potesse risalire alla comprensione di Paracelso

spiritualità alla materia, in opposizione al dualismo cartesiano di *res cogitans* ed *extensa*, costituirà un sostegno alle concezioni organiciste di Herder, la cui cultura antirazionalista prelude al Romanticismo. Herder, organicista, vitalista, prosecutore della lezione di Hamann, pone la conoscenza nell'analogia, e la sua lettura di Leibniz, trasmessa a Novalis, consentirà a quest'ultimo di risalire a Böhme e a Paracelso,²¹⁸ una risalita che costituisce il nucleo della rivoluzione romantica.

Con lui restano vivi e si trasmettono i capisaldi del neoplatonismo rinascimentale, così come si erano conformati nel XVII-XVIII secolo: l'intelligenza della materia sotto forma di "teologia dell'elettricità", il concetto di natura creatrice e ministra di Dio analogo a quello di Cudworth, quindi la natura -e con essa la storia- quale luogo di manifestazione del divino. Questo doppio luogo di lettura è conseguenza dell'inevitabile punto di partenza di ogni vitalismo, il primato della volontà, che fa della storia l'altro luogo del divino, accanto alla natura.²¹⁹ Herder fu perciò critico nei confronti di Kant, rifiutando di ridurre la complessità del pensiero, inscindibile dalla vita, alla geometria dei rinvii concettuali e alla loro matematica formulabilità.²²⁰

La struttura neoplatonica del suo pensiero lo portava anche a riscoprire il concetto di "catena aurea" (rimasto vivo nella tarda alchimia del XVIII secolo) cioè la continuità che lega in modo ininterrotto tutto con tutto entro il cosmo dei neoplatonici; nonché l'uomo come microcosmo e come punto d'incontro tra mondo visibile e invisibile.²²¹ La sua posizione non poteva essere più opposta a quella kantiana: Kant non soltanto era ostile, nella sua concezione di una logica matematica, al vitalismo e al connesso dinamicismo; egli era anche necessariamente contrario all'alchimia per la sua impossibilità di divenire una scienza nel senso classico della parola. Ora, questo era esattamente lo scoglio sul quale naufragò l'alchimia allorché volle presentarsi come improbabile "scienza"; ma qui si tocca con mano anche il limite di questa riduzione del pensiero al solo esercizio della scienza classica. Precisamente nell'ambito del pensiero post-romantico maturerà infatti, tra XIX e XX secolo, il tentativo di rispondere a questi limiti con la fondazione di una "scienza" della psiche, che tale non può essere se per "scienza" s'intende quella classica, ma che, essendo di fatto una fenomenologia, s'inserisce nel recupero d'attenzione all'organicità del fenomeno, scomparsa dal campo d'indagine parcellizzato della scienza classica.

La ricerca scientifica era tuttavia anche allora altra cosa dalla pretesa kantiana, ed è significativo che nel citare medici e naturalisti, Ayrault offra alcuni dei nomi citati da Goldammer come paracelsisti: il nettunista Werner, che fu maestro di Novalis; Steffens, Ritter.²²² Kant criticava l'ilozoismo implicito di questo atteggiamento, ma di fatto il suo conduceva necessariamente alla rassegnazione e all'impotenza della Ragione dinnanzi al problema teleologico: se non v'è un programma iscritto nel cosmo, ogni nostra riflessione al riguardo diviene soggettiva e vuota opinione. La conoscenza possibile resta infatti, sulla scorta di Kant, un'esteriore conoscenza di meccanismi fisici;²²³ al contrario, per Herder come per il Goethe naturalista, la conoscenza poteva essere tale soltanto come sguardo in grado di abbracciare la totalità.²²⁴ Esisteva dunque una viva contesa tanto sul piano filosofico quanto su quello scientifico (del quale si devono sempre ricordare gli entusiasmi per l'elettricità e il magnetismo, chiavi di volta per una concezione organicista e vitalista) che manteneva sempre attuale, nonostante tutto, la possibilità di un pensiero articolato sulle strutture alchemico-teosofiche; anche perché poche pretese sono più utopiche (nel senso negativo di: assurde) e castranti di quelle avanzate, da Cartesio a Kant, allorché si volle che l'uomo rinunciassi al desiderio, al problema del senso ultimo delle cose, e alla costruzione di un proprio mondo e di una propria verità.

L'arte e la religione avevano costituito il tentativo di rispondere -con le strutture del pensiero mitico, non concettuale- a queste domande usualmente sgradite ad ogni ideologia egemone, che si è sforzata sempre di ingabbiare la religione nelle pratiche culturali e nelle ortodossie, e l'arte nelle norme. La disputa era quindi del tutto aperta al momento della rivoluzione romantica, e non si restringeva a un dibattito filosofico nel senso specifico della parola: al fondo di tutto c'era il contrasto tra un atteggiamento che è lecito definire, in senso ampio, "religioso", e la petizione egemonica della Ragione; in questo dibattito era in gioco la totalità dell'esperienza umana contro la pretesa normativa delle astratte geometrie concettuali.

Ayrault introduce l'analisi del rapporto tra pensiero religioso e Razionalismo, a partire dall'importanza del Pietismo, della quale abbiamo già detto; più in particolare però egli prende spunto dal pensiero di Hamann per entrare in dettaglio; questi esercitò infatti un notevole influsso su Herder, unitamente a Rousseau e alla sua "religione del cuore".²²⁵

precisamente attraverso la lettura di Leibniz. Di quest'ultimo si deve tuttavia ricordare non soltanto il rapporto con Knorr Von Rosenroth e l'approccio bohémiano al problema della mitica lingua universale pre-babelica; ma anche, e ciò sembra rilevante, quanto segnalato dal Frick, cit., p. 313. Leibniz, ventenne, fu introdotto dallo zio Justus Jacobus in una loggia alchemico-rosicruciana di Norimberga, della quale fu segretario; là egli divenne amico di Van Helmont (Johann Baptist, il figlio del più celebre Franz Mercurius).

²¹⁸ Ayrault, vol. 1°, pp. 239-240.

²¹⁹ *Ivi.*, p. 245, con riferimento alla lezione di Hamann. Si noti che il mito della lingua originaria e il problema della sua ricerca -con lo sguardo rivolto ad oriente- che giunge sin dentro il Romanticismo, è legato a questa presenza divina.

²²⁰ *Ivi.*, pp. 240-249.

²²¹ *Ivi.*, pp. 250-257.

²²² Per Werner, cfr. Goldammer, cit., pp. 116-117; p. 127; p. 138.

²²³ Ayrault, cit., pp. 270-272.

²²⁴ *Ivi.*, p. 280.

²²⁵ Cfr. Ayrault, vol. 2°; su Hamann, p. 422 sgg.

Hamann (1730-1788) era stato anch'egli un allievo di Knutzen come Kant²²⁶ ed aveva vissuto, in gioventù, una radicale crisi religiosa che ne avrebbe fatto il nemico della filosofia razionalista, e perciò, sul piano filosofico, un critico del trascendentalismo kantiano. Coerentemente con l'intrinseco neoplatonismo della tradizione teosofica, egli considerava natura e storia come luoghi di rivelazione del divino; la natura era dunque vista da lui in una veste essenzialmente simbolica, un immenso geroglifico dal quale decrittare la traccia del Verbo. Ugualmente, la vita consisteva in una serie di atti simbolici tramite i quali l'anima rivela la propria invisibile natura.²²⁷ La conoscenza non poteva quindi per lui coincidere col sapere razionalista; quel che più interessa, l'importanza della natura come luogo del divino, lo conduceva ad un approccio intuitivo alla conoscenza stessa, per l'intermediazione dei simboli ri-velati nella natura. Egli rappresentò perciò un importante snodo per il confluire del primato del sapere religioso in un primato della conoscenza estetica, vale a dire per la formazione del Romanticismo.²²⁸ La sua dottrina rappresentò anche l'altro polo di una polemica essenzialmente tedesca tra sostenitori e avversari del Razionalismo; su questo piano egli fu del tutto coerente non soltanto nel denunciare l'irrazionalismo della montante fede nella Ragione, ma anche nel sottolineare il primato dell'esistenza sul "sapere". Ora, ciò equivale a porre chiaramente il problema del maggior significato della religione rispetto alla filosofia: la prima infatti concerne un "sapere" dell'esistenza, cioè coinvolge l'esistenza tutta dell'uomo, non soltanto i suoi aspetti razionalizzabili.²²⁹ Il ritorno del Romanticismo al mito, alle leggende, alle tradizioni; il suo esaltare la lingua come luogo nel quale si rivela la storia e la cultura di un popolo, sono aspetti particolari di questo nuovo atteggiamento che fa del "sapere" una realtà organicamente inscindibile dalla vita, sottolineando l'importanza fondamentale dei suoi aspetti non razionalizzabili, rispetto alla relativa exteriorità di questi ultimi.

È chiaro, a questo punto, che per "religione" non si può intendere il Cristianesimo dogmatico; Hamann afferma che tutte le religioni accennano ad un'unica verità, anche se, secondo il modello pietista, egli pone poi il Cristianesimo come la più evidente di tutte le religioni, quella verso la quale tutte debbono convergere, secondo lo schema ormai chiarito e comune anche a Kant: Cristo sta infatti ad indicare, nell'Incarnazione e nella Resurrezione, il destino divino dell'uomo.²³⁰ Si legge, in questo punto d'arrivo, l'utopia che sostiene la costruzione dell'occidente, cioè l'interpretazione del messaggio testamentario che fu già degli Gnostici, e che da allora è in eterna dialettica con quella istituzionale.

Hamann, che aveva denunciato nella filosofia trascendentale la cancellazione del polo della materia, e quella dell'esperienza a favore di mere strutture formali della conoscenza, evolverà perciò verso la concezione bruniana della coesistenza degli opposti -Dio/uomo, Spirito/materia- cioè verso la concezione magico-alchemica del cosmo implicita in ogni vitalismo e panenteismo. Hamann si batte quindi non semplicemente contro Kant, ma contro il primato della filosofia in generale; l'uomo non "è" in quanto pensa, ma pensa come momento particolare del pensiero divino che lo fa essere.²³¹

Seguace di Hamann fu Herder, sul piano religioso come su quello estetico; alle pretese della Ragione opponeva il mondo come geroglifico. Alla ricerca del sapere nascosto, ri-velato nella natura e nella storia, egli si avviò risalendo alla saggezza dell'oriente, all'India e all'Iran, posti ad *incipit*. In comune con tutta la religiosità d'origine teosofica, vide nel Cristianesimo il luogo nel quale Dio si fa uomo e l'uomo si fa Dio, e partecipò del generale clima deista della tolleranza che caratterizzava il secolo. Il panenteismo della sua concezione vitalista del cosmo lo condusse allora alla riscoperta di Spinoza in chiave cristiana, quale antitesi di Cartesio: Spinoza e Bruno saranno molto importanti per il Romanticismo. Su una posizione non diversa era Goethe, che proseguiva con lui la linea di sviluppo iniziata con Böhme e trasmessa dal Pietismo: l'interiorizzazione del divino, che ne aboliva gli aspetti esteriori contenuti nel concetto di "alto", minava gli aspetti istituzionali, rituali, esteriori della religione, e la secolarizzava in una religiosità interiore, quindi personale. Il Dio di Werther è "il Dio-natura del panvitalismo rinascimentale, immanente a un mondo in perpetuo divenire".²³²

Per questa via avviene un altro episodio importante nel determinare la cultura del Romanticismo: la riscoperta inevitabile, accanto a Bruno, di Spinoza, iniziata da Jacobi, che coinvolge Herder e Goethe.²³³ Spinoza, marrano, attirato dalla Qabbalah (si ricordi il suo interessamento agli eventi sabbatiani) espulso nel 1656 dalla Sinagoga, rappresentava la risposta del Neoplatonismo a Cartesio, e, sul piano religioso, l'espressione di una religiosità del cuore, individuale, fondata sul riconoscimento del divino nella natura; troppo anticonformista anche per la liberale Olanda, le sue opere maggiori poterono trovar diffusione soltanto in edizione postuma. Il suo emanatismo -materia e Spirito emanano da Dio- ricalcava gli schemi di Avicbron, il padre del neoplatonismo medievale e rinascimentale e delle loro emergenze ereticali; esso conduceva quindi

²²⁶ Knutzen apparteneva a quel Pietismo che aveva coniugato la tradizione religiosa pietista con il razionalismo di Wolff. Su Hamann torneremo diffusamente nel capitolo successivo.

²²⁷ Ayrault, vol. 2°, p. 425.

²²⁸ *Ivi*, pp. 426-427; la sua *Aesthetica in nuce* ha un ruolo importante nel movimento dello *Sturm und Drang*. Esamineremo in dettaglio questi aspetti della dottrina in loc. cit.; qui stiamo esponendo la panoramica di Ayrault.

²²⁹ *Ivi*, pp. 428-429.

²³⁰ *Ivi*, p. 430.

²³¹ *Ivi*, pp. 431-432.

²³² *Ivi*, p. 474.

²³³ *Ivi*, pp. 511-528.

inevitabilmente a considerare la natura come Dio manifesto, e la materia come intelligente e animata, in opposizione a Cartesio. Analogamente agli esiti di ogni neoplatonismo centrato sul Dio biblico, il suo cosmo si articolava attorno ad una potenza generatrice presente ovunque nella natura da essa generata, e al tempo stesso puntuale come *Fons vitae*; analogamente la simultaneità dell'eternità si manifestava nella natura come successione temporale, secondo uno schema inevitabile in ogni coerente forma di neoplatonismo, anche a prescindere dal prestigioso antecedente agostiniano. Quel che però è ancora più interessante in Spinoza, e che consente di stabilire analogie con il pensiero paracelsiano, è che mondo materiale e mondo spirituale non costituiscono due realtà diverse e giustapposte, ma rappresentano un'unica realtà che si manifesta esteriormente come materiale, interiormente come spirituale.

Questi temi spinoziani vengono dunque assunti da Herder all'interno della sua lotta contro il dualismo razionalista di *res cogitans* ed *extensa*; ma anche la stessa visione degli sviluppi teosofici post-cartesiani viene modificata, non soltanto contrapponendo Spinoza a Cartesio e deponendo la prospettiva di uno sviluppo Cartesio→Spinoza→Leibniz,²³⁴ ma facendo anche cadere l'ipotesi leibniziana dell'armonia prestabilita, divenuta non necessaria, sicché tanto Leibniz che Spinoza vengono letti nell'ottica di un comune monismo.

Il Romanticismo assume da queste premesse i connotati che gli consentono di "secolarizzare" il rapporto diretto uomo/natura stabilito dalla comune partecipazione al divino, trasformando il primato del sapere religioso su quello filosofico in un primato dell'intuizione estetica sul sapere concettuale: in entrambi i casi si realizza, per adesione immediata al reale, quel sapere (profetico) della totalità, inaccessibile alla Ragione discriminante, retta dal principio di non-contraddizione.²³⁵

Siamo così giunti all'argomento della quarta "crisi" elencata da Ayrault, la crisi estetica, sulla quale ci soffermiamo pochissimo per due ragioni. La prima è costituita dal fatto che il prossimo capitolo sarà dedicato essenzialmente al problema dell'arte, nel quale svolgeremo la nostra analisi partendo direttamente dai testi dei Romantici. La seconda, non meno essenziale, dal fatto che intendiamo trattare tale problema in modo conforme all'argomento della nostra ricerca, vale a dire mostrando che i Romantici riuscirono a dare fondamento alla propria petizione, che per la prima volta fu al tempo stesso artistica e "filosofica", utilizzando un "neoplatonismo" ereditato *tramite la precedente speculazione alchemico-teosofica*. Così facendo essi non soltanto teorizzarono e praticarono per la prima volta la convergenza di arte e sapere, conferendo un significato del tutto nuovo all'arte nell'ambito del fare umano; essi, per far ciò, rivendicarono *-per la prima volta su un piano non religioso-* il primato di un sapere non concettuale della totalità, non attingibile con la Ragione.

Questo sapere non concettuale ha le stesse caratteristiche di ogni sapere che voglia esser tale: in altre parole esso non è che la ripetizione secolarizzata del sapere religioso, e si articola, come quello, sulle strutture del pensiero mitico. Per questa ragione, al di là del nuovo interesse per i testi di Plotino, la struttura e l'origine del "neoplatonismo" dei Romantici resta quella religiosa, alchemico-teosofica, la stessa delle emergenze che abbiamo seguito tra il XII e il XVII secolo, la stessa del panvitalismo rinascimentale, la stessa che ha lontane radici in Scoto Eriugena, in Avicbron, e nel neoplatonismo islamico. Come in quei casi, anche in questo caso tale pensiero si conforma come petizione per la libertà, a favore della vita e del processo di continua trasformazione da essa imposto; la differenza consiste soltanto in ciò, che in una società secolarizzata un'ideologia antirazionalista, contrastante col pensiero normativo, non deve più passare attraverso il non-conformismo religioso e l'eresia. Attraverso la rivendicazione del primato dell'arte, e dell'interpretazione del fare artistico come libera attività creatrice di nuova realtà, si realizza tuttavia, in un nuovo agone, la stessa battaglia per un mondo a misura d'uomo. Non da Plotino, dunque, benché "riscoperto", ma dal non-conformismo religioso i Romantici ereditarono il loro neoplatonismo.²³⁶

²³⁴ *Ivi*, pp. 525-527. In Herder questo panvitalismo si coniuga agevolmente con la diffusa "teologia dell'elettricità": il cosmo diviene un regno di forze vive che ne regolano i fenomeni.

²³⁵ Kant, al contrario, aveva preteso di portare la religione "nei limiti della sola ragione" col risultato di cadere nell'assurdo: inventarsi una religione per giustificare l'esigenza, tutta normativa e quindi razionalista, d'una morale. È tuttavia interessante notare che Kant, allievo di Knutzen, sviluppa in senso razionalista una lezione che pervade tutto il Pietismo, con la sua ambiguità teosofica: il primato del Cristianesimo quale culmine del pensiero religioso, grazie all'Incarnazione e alla Resurrezione, qui interpretate come obbligo di perfezione morale dell'individuo (il Dio/uomo è la sola via che indica all'uomo come farsi pienamente uomo con la perfetta realizzazione morale). Si noti, dal raffronto di questa posizione con quella del tutto opposta di Hamann -che però hanno un identico punto d'arrivo, la pretesa universalista in nome di un Cristianesimo ricondotto a mera religiosità interiore- l'ambigua adattabilità di questa religiosità teosofica nei confronti del Razionalismo.

²³⁶ Beierwaltes, *Platonismo e idealismo*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 122, a proposito di Schelling afferma quanto segue (trad. E. Marmiroli): "Una direzione di ricerca, che pare abbia *ordito una congiura* (corsivo nostro) per stabilire la derivazione 'teosofica' del suo pensiero, ha infatti finora occultato l'elemento genuinamente neoplatonico, e specialmente plotiniano, in Schelling". Aggiunge poi in n. 107, *ivi*, che l'influenza böhmana è una "leggenda"; salvo dare, nella stessa nota, un ruolo preminente a Bruno e Spinoza nel determinare il rapporto col Neoplatonismo. Ci è difficile comprendere per quale ragione sia definita una "congiura" l'asserzione di un rapporto provato, oltretutto evidente, e, del resto, apertamente attestato in prima persona per molti romantici (Tieck, Runge -che si sentiva all'unisono con Schelling- Novalis, etc.) il cui pensiero, specialmente per quanto riguarda Runge e Novalis, converge con quello di Schelling. Qui ci preme però sottolineare altri aspetti. Innanzitutto il rapporto con Bruno e Spinoza, valido per Schelling ma più in generale per tutto il Romanticismo, che testimonia il rapporto col vitalismo rinascimentale e con il pensiero magico-cabbalistico; in Bruno infatti, si configura lo stesso particolare neoplatonismo che giunge a Böhme tramite Paracelso, vale a dire quello dagli esiti sulfurei, che discende dal neoplatonismo arabo, da Avicbron, e dal "panteismo popolare" del XIII secolo, dalla magia rinascimentale, dalla Qabbalah e dall'alchimia spirituale, oggetto della nostra ricerca; questo particolare neoplatonismo, confluenso con la mistica germanica, delinea, con Weigel e Böhme, le strutture del pensiero teosofico. In secondo luogo ci preme sottolineare che gli esiti eversivi di questo pensiero, sono legati precisamente all'ipotesi di un rapporto diretto di illuminazione tra l'intelletto individuale e quello universale, rapporto che non è quello delle estasi segrete

Il caleidoscopio ha girato su se stesso mostrando nuovi e imprevedibili scenari, ma gli elementi che si scompongono cancellando l'antica magia, e si ricompongono per creare la nuova, son sempre gli stessi: la verità che nasce dalla vita e l'astratta, ideologica Verità almanaccata nelle geometrie concettuali a fini normativi; relativa e cangiante la prima, applicabile *erga omnes* la seconda, grazie al suo riferimento a parametri eterni, le strutture della Ragione. Al di là delle trasformazioni subite nel corso dei secoli, anche il "materiale" dal quale prendono origine questi elementi è sempre lo stesso: da un lato la Ragione unica così come fu stabilita dai tempi di Socrate, dall'altro il messaggio testamentario letto "gnosticamente" o "gioachimiticamente" come fine della Legge e avvento di un'età dello Spirito, nella quale ogni uomo potrà realizzare il proprio modello celeste. L'accostamento che qui proponiamo, non è tuttavia quello diacronico dell'analogia, ma quello, altrimenti storico, della *continuità nella diversità*. In altre parole, il Romanticismo rappresentò il momento nel quale si mostrò un ultimo tassello della risposta della vita alla normativa, una risposta che s'adombrò per la prima volta con lo Gnosticismo. Quanto agli esiti finali, conformisti, della vita di molti Romantici, noi crediamo che essi abbiano origine nella tradizionale ambiguità della risposta teosofica, che non abbiamo mancato di sottolineare in precedenza, e che torneremo a mettere in rilievo ogniqualevolta sembrerà significativo farlo.

L'antitesi tra normativa e vita aveva preso corpo, alle soglie del Romanticismo, nell'antitesi tra Kant e Hamann-Herder sul tema del "bello", del quale riferiamo per ora soltanto in termini succinti, avvalendoci anche della trattazione di Ayrault. Kant, nella sua *Critica del Giudizio*,²³⁷ aveva sottolineato due aspetti, a suo avviso distintivi, del giudizio estetico: il suo carattere disinteressato e la sua necessaria universalità. Perciò, mentre manteneva il concetto razionalistico del "bello", lo sottraeva alla soggettività del rapporto individuale con l'opera, contestando la validità di ogni gusto soggettivo, e collocando il giudizio nell'ambito di un universale *a priori*. Questa eliminazione del rapporto intersoggettivo tra creatore (opera) e fruitore, era conseguenziale al solo modo nel quale poteva concepire il rapporto la pregiudiziale razionalista, che rifiuta l'apprensione individuale attraverso il linguaggio non-concettuale dell'arte, e quindi condanna tale tipo di rapporto all'irrazionalità di un mero rapporto sensoriale, soggettivo nel senso deteriore della parola, non veritativo.²³⁸ Il risultato inevitabile, coerente con la logica normativa particolarmente sentita dal razionalismo kantiano, era l'eliminazione della spontaneità creatrice come fondamento della verità contenuta, e della conoscenza così veicolata dall'opera, entrambe occultate nel mistero del "giudizio sintetico *a priori*", di per sé assolutamente indefinibile ma dietro il quale non è difficile collocare la normatività sociale dell'ideologia egemone, ben difesa entro l'obbligo del "disinteresse". All'opera d'arte veniva così tolta ogni possibile ideologicità alternativa (pena non esser "arte") evitandole i rischi ben intuiti da Platone.

Nel XVIII secolo la normatività aveva un canone ben preciso, il classicismo; vi è quindi una logica nella prosecuzione della vecchia *Querelle* tra antichi e moderni, perché sotto di essa era facilmente riconoscibile, nella Germania della religiosità teosofica tutta interiorizzata, il problema di un'arte intesa come attività *creatrice* della verità. Non per nulla, a monte della linea di pensiero che da Herder conduce ai Romantici, c'è la religiosità di Hamann, sulla cui estetica sarà necessario soffermarsi quando affronteremo direttamente i Romantici; Herder infatti ne aveva ricevuto la lezione, ed entrambi erano stati influenzati dal neoplatonismo di Cambridge tramite Shaftesbury e la sua concezione di una natura creatrice, pervasa e vivificata dalla presenza divina, ove tutto si rapporta a tutto in un sistema organico.²³⁹

Tanto Herder quanto Goethe avevano scavalcato i termini stessi della *Querelle*, che sfociavano, inevitabilmente, nella dicotomia normativa/perfezionabilità,²⁴⁰ ponendo così l'arte "nordica" in alternativa a quella

descritte da Plotino in *Enn.*, VI, 9, 7-11, ma è un rapporto che rende l'uomo un Profeta, un Mago, un Eletto; in ogni caso una "voce di Dio" *in terra*. Quanto all'alchimista, egli fa uso di un "sapere" così acquisito, per collocarsi divinamente al centro dell'opera della creazione come continuatore di Dio e perfezionatore della Natura. Ora, l'artista romantico che *crea* nuova realtà attingendo il divino nella natura tramite una conoscenza che va oltre i limiti della Ragione, si iscrive in questa antropologia, non in quella di Plotino; la natura come Dio manifesto è un'ipotesi teosofica, anche se è in generale sottintesa nel Neoplatonismo, un pensiero necessariamente panteista. A nostro avviso qui c'è la sottile pregiudiziale della "tradizione colta", tendente a considerare il Neoplatonismo "in sé e per sé" come "la filosofia di Plotino", degenerata in panteismo e magia (Ermetismo, Gnosticismo e quant'altro) nelle sue versioni "incolte" dette "popolari". Come abbiamo più volte ripetuto, la nostra opinione è opposta: a nostro avviso la filosofia di Plotino è un tentativo di usare, addomesticandole entro la cultura classica, strutture di pensiero mitico-religiose diffuse nella cultura ellenistico-orientale, al fine di risolvere le aporie contro le quali si arresta ogni razionalismo: il rapporto tra Uno e molteplice, Spirito e materia, soggetto e oggetto, e, più in generale, tutti i rapporti che il pensiero concettuale risolve in chiave "o - o", mentre il pensiero mitico li risolve in chiave "e - e". Lo spinoziano "*Deus sive natura*" è un buon esempio del fondamento del pensiero romantico, ed è "neoplatonico" senza per questo derivare da Plotino. Concludendo: i Romantici certamente conoscono Plotino, ma non è da quella via che traggono le strutture radicali del proprio pensiero: venendo in particolare a Schelling, avremo modo di constatare il carattere apertamente teosofico di alcune sue opere: del resto, come non riflettere sugli sviluppi "magici" dello stesso neoplatonismo "classico" post-plotiniano di Porfirio, di Giamblico, di Proclo?

²³⁷ Cfr. I. Kant, *Critica del Giudizio*, Trad. di A. Gargiulo riveduta da V. Verra, Bari, Laterza U.L., 1970; unitamente alla *Prima Introduzione alla Critica del Giudizio*, Trad. e Note di P. Manganaro, Intr. di L. Anceschi, ivi, 1984. Per la trattazione diffusa dell'argomento, cfr. cap. successivo.

²³⁸ Si noti che la sola ipotesi del gusto meramente soggettivo, analogo alla borghese "opinione", è già sotto la pregiudiziale razionalista, perché implica un soggetto "assoluto" nel senso di "scisso da ogni legame" con l'oggetto, e, più in generale, con l'Uno/tutto.

²³⁹ Shaftesbury fu ammirato anche da Leibniz, e costituisce uno dei tanti legami tra neoplatonismo inglese e tedesco a monte del Romanticismo, entro una cultura che raccoglie l'eredità di Ficino e di Bruno: cfr. l'Introduzione di E. Garin a Shaftesbury, *Saggio sulla virtù e sul merito*, a cura di E. Garin, Torino, Einaudi, 1946.

²⁴⁰ Si noti che la perfezionabilità implica segretamente la norma, nel momento in cui colloca, sia pure in prospettiva utopica, un modello; essa tuttavia pone l'accento sulla continua creazione di nuova verità. È comunque significativo che Herder neghi il "progresso" in arte (cfr. Ayrault, vol. 2°, p. 712).

greca, come espressione di culture diverse. Essi rifiutavano la normatività esteriore, winckelmanniana, in favore di una "bellezza vivente" che traspare già nelle forme della natura; quanto alla forma era intesa come tensione interiore. La stessa loro predilezione per Rubens e Rembrandt, indicava che la conoscenza estetica non poteva esser ricondotta a quella razionale.²⁴¹ Quel che è più importante, essa non poteva esservi ricondotta perché la trascendeva: l'artista prende il posto del profeta e del sacerdote quale messaggero e ministro d'una più alta verità, e l'accento si sposta dalla "valutazione tecnica" alla personalità dell'artista, per trovare in questa soltanto la ragione dell'artisticità dell'opera.²⁴²

Da questa svolta nascono sviluppi diversi, tra i quali anche quelli irrazionalisti della dissoluzione dell'arte nella vita, e del genio che fa la sua propria legge, lontani prodromi di tendenze vive nel XX secolo; ma prende anche corpo l'affermazione del carattere nazionale dell'arte, legata alla cultura d'un popolo.²⁴³

All'arte/imitazione succede l'arte/creazione; secondo Moritz l'opera del genio ha in sé "la traccia del divino".²⁴⁴ Moritz mostra chiaramente il sottofondo religioso della nuova tendenza; sulla scorta di Goethe egli cerca nell'arte la traccia dell'infinito nel finito, perché in essa come nella natura traspare il divino, che l'artista recepisce grazie ad una recettività infinita, una vera e propria *Gelassenheit*.²⁴⁵ Si ipotizza al riguardo una sorta di dottrina dell'Intelletto agente in grado di operare tramite l'Immaginazione; Moritz parla di un presentimento oscuro, Ayrault di inconscio come facoltà creatrice;²⁴⁶ ma siamo evidentemente dinnanzi a concetti che presuppongono un'ontologia neoplatonica, che conduce a formulare dottrine analoghe a quelle del sogno profetico e della profezia in generale: un intelletto in grado di entrare in contatto con un "Intelletto universale" in quanto frammento di esso.

Chiudiamo qui i nostri sommari cenni introduttivi, nei quali ci siamo avvalsi essenzialmente del supporto di alcuni studi generali, con la speranza d'aver chiarito quanto d'ora in poi vorremmo dare per acquisito, salvo mostrarlo tramite l'analisi di alcuni autori del Romanticismo. Nostro preciso e non soggettivo convincimento, è che il Romanticismo rappresenti una tappa nella disputa che investe l'occidente dai tempi dello Gnosticismo, relativa all'ubicazione del "divino" e al destino dell'uomo; una lotta che investe il problema della natura e dell'ubicazione della verità. La disputa ha certamente mutato nel tempo i propri riferimenti -basti pensare al "divino nella natura" dei Romantici e al disprezzo per il mondo materiale degli Gnostici- ma in ogni caso investe il problema del destino individuale verso la realizzazione di una *propria* perfezione, di un modello *interiore*, che, nel fare, testimonia e *crea* la propria verità.²⁴⁷

Questa tensione non è senza ovvi risvolti e presupposti sociali, ma resta essenzialmente una tensione *utopica*: l'incommensurabilità tra desiderio e datità sposta inevitabilmente il sogno della conciliazione degli opposti in U-topia; il Romanticismo farà dell'arte il luogo di questa utopia. Ciò è molto più importante di quanto non sembri ai distratti: far dell'arte il luogo dell'utopia significa far di essa il luogo ove si addita la possibilità di un mondo *altro*; altro da ciò che vorrebbe il *saputo del già fatto*, alterità da inseguire e costruire in una tensione ininterrotta.

L'arte, lungi dal provocare giudizi *pretesi* disinteressati, diviene luogo della battaglia per una *nuova verità*; la grande scoperta dei Romantici sarà l'*ideologicità dell'arte*, luogo di lotta per l'esistenza, secondo Arnheim. L'arte, romanticamente concepita come manifestazione della totalità, prende il posto della religione; romanticamente concepita come totalità *nell'individuo*, e quindi come realtà necessariamente sempre nuova e imprevedibile, prende il posto dell'eresia, come nuovo luogo del non-conformismo.

Dopo Böhme, le rivoluzioni si combattono ora all'interno dell'individuo, essendosi rivelate illusorie -il Terrore ne è l'ultima prova- le speranze poste nelle rivoluzioni armate che sfociano in nuove norme. Il Dio interiorizzato di Böhme diviene la verità attinta al proprio interno dall'artista romantico, le rivoluzioni una fedeltà alle leggi del cuore, specchio non offuscato di quelle divine, che l'artista legge nella natura, *polo non imitativo, ma etico*, della sua dialettica. Sottili legami s'intrecciano tra personaggi tra loro molto lontani, come Burke e Böhme: li intreccia l'eterno fallimento della Ragione.

²⁴¹ *Ivi*, pp. 609-619.

²⁴² *Ivi*, pp. 619-620.

²⁴³ *Ivi*, pp. 633-651, con riferimento all'esperienza di Heine/Ardinghella, che tuttavia ritorna su posizioni classiciste, peraltro collocate entro una concezione dionisiaca del Rinascimento italiano.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 669.

²⁴⁵ *Ivi*, pp. 669-674.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 672. È comunque da sottolineare l'importanza che assume il concetto di inconscio quale secolarizzazione della dottrina del sapere profetico: basti pensare all'opera di Jung che, in questo secolo, è uno dei tanti rappresentanti della cultura post-romantica. Ancor più significative le posizioni dello junghiano J. Hillman, che restituisce all'inconscio un "sapere" che è un "creare", contro il sapere principalmente recettivo/premonitore che gli attribuisce Jung: per Jung infatti l'inconscio registra e preannuncia lo sviluppo dell'individuo, per Hillman lo costituisce con le sue stesse immagini.

²⁴⁷ È significativo notare la lenta evoluzione subita dal pensiero emarginato nel corso della formazione dell'Europa cristiana: da un rifiuto del mondo materiale considerato mera apparenza, inganno, si trascorre ad una spiritualità e divinità del mondo e della materia. In entrambi i casi, ciò fa tuttavia sempre da supporto ad un rapporto diretto uomo/Dio, grazie alla negazione delle divisioni operate dal pensiero razionalista, della conseguente normatività, e della forzata introduzione di "mediazioni" surrettizie tra poli *resi incompatibili in conseguenza di quelle divisioni*. La rinascita d'interesse per le strutture del pensiero mitico -estese a quelle della creatività artistica- può essere intesa anche in quest'ambito: "rimitizzazione" del mondo come riappropriazione di una "verità" dalle infinite prospettive.