

# L'ecologia vissuta di Goethe secondo la testimonianza di Eckermann

*Mentre Natura fila indifferente  
il suo stame infinito e lo ravvolge al fuso,  
dalla folla disarmonica degli esseri  
sale un odioso strepito confuso...*  
(*Faust*, vv. 142-45, trad. Fortini)

## 1. Un consiglio di lettura di Nietzsche

Ho finalmente letto i *Colloqui con Goethe* di Johann Peter Eckermann. I primi due volumi uscirono a Lipsia nel 1836 – quattro anni dopo la morte dell’“ultimo uomo universale a camminare sulla terra” (G. Eliot: ma l’espressione “uomo universale”, era cara a Goethe stesso) – il terzo nel 1848.

Li ho letti nella traduzione di Tomaso Gnoli per la Sansoni, risalente al 1947. Acquistai il volume molti anni fa, da un rivenditore di libri usati: non v'erano nei cataloghi dei comuni circuiti librari, edizioni o traduzioni più recenti dei *Colloqui*. Non quella di Eugenio Donadoni per Laterza (1914) né quella di Giovanni Vittorio Amoretti per UTET (1957); non ancora quella di Ada Vigliani per Einaudi (2008).

Molte, dunque, le versioni in italiano di quest’opera: presso grandi editori e da parte di grandi traduttori. Epperò, difficilmente accessibili al pubblico. Einaudi già non ristampa l’ultima edizione – di sicuro la più rigorosa filologicamente ma forse con minore poeticità rispetto ad es. alla mia sansonianiana. Cosicché ad oggi (2018) in Italia non si trovano in vendita – antiquari a parte – copie dell’opera.

Forse non è un caso che proprio questa sia stata fra le opere preferite di Nietzsche: almeno in una sua dichiarazione dove – vado a memoria – la associava alle autobiografie romanzate *Tarda estate* di Adalbert Stifter (1857) ed *Enrico il verde* (1880) di Gottfried Keller.

La mia tesi è che l’opera sia stata censurata – o non considerata od esclusa dal mercato – per quel tot che è ecologica; e che proprio per questo tot, Nietzsche l’apprezzasse. Nietzsche a sua volta celebrato in tutto tranne che nel suo – più unico che raro nella storia della cultura occidentale – *logos* dell’*oikos*.

## 2. Prescindici da Hadot

Ho sulla scrivania l’ultimo libro pubblicato in vita, ed anche per questo un testamento, da Pierre Hadot: *Ricordati di vivere. Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali* (Cortina, 2008). Lo leggerò dopo aver scritto queste note. Non solo per non farmi condizionare ma perché col preconconcetto, io, di non trovarvi nulla di propriamente ecologico in Hadot. Non si tratta poi di un mero preconconcetto. Nonostante l’interesse che ho sempre avuto per i suoi temi – dalla fenomenologia della percezione (*Plotino o la semplicità dello sguardo*, del 1963), ad Epitteto (di cui ha curato il *Manuale*, nel 2000), al concetto di natura (*Il velo d’Iside. Storia dell’idea*

*di natura*, 2004), ai limiti del linguaggio (*Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, 1959-62) – mi pare che li tratti troppo “spiritualmente”, troppo poco od affatto materialisticamente. Le vecchissime categorie di “spirito” e di “materia” (di *body* e *soul*, per fornirne dei sinonimi), potrebbero avere ingenerato storicamente più confusione che altro. Non è questo il punto: né di stabilire se abbia ancora senso avvalerci di categorie simili, né d'accusare Hadot per non averci questionato (abbastanza) sopra. Il punto è che Hadot, mentre – di contro alla maggioranza dei filosofi e degli storici della filosofia – mette al centro della sua trattazione il “corpo” e gli “esercizi”, la maniera in cui lo fa risulta, come la universale (a cui sono riconducibili anche Jonas e Foucault, pur prossimi ad Hadot nell'interesse per le tecniche del corpo ed il corpo delle tecniche), simbolico-abstracto. Non solo, poi, perché questa modalità sia o possa essere inevitabile; ma soprattutto perché l'interessato non si prefigge davvero di liberarsene o quantomeno di provarci. La sua “storia dell'idea di natura”, mi deluse molto in tal senso: non usciva dalla filologia né lo voleva. Un po' come accade tuttora a quelli storici – sono non a caso la maggioranza – che non tengono conto di quella che giustamente P. Burke chiama la “rivoluzione delle Annales”. Hadot si colloca – con Wittgenstein o Heidegger, vale a dire tutta la tradizione ‘logocentrica’, ma proprio per questo non materialistica, qualunque significato si voglia dare a questo termine – nella “prospettiva dell'insormontabilità del linguaggio”, per cui “il problema della Trascendenza [o della Differenza] deve essere anch'esso formulato dal punto di vista del linguaggio” (*Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, trad. Boringhieri, p. 73).

Penultima premessa. Quest'intervento è intitolato a qualcosa come l'“ecologia vissuta”. Ma è assai problematico che la eco-logia abbia a che fare qualche cosa con la vita. Dovremmo tenere conto in quanto segue – come in ogni tentativo di definire l'ecologia – anche di questa problematicità.

Ultima premessa. Che la vita di Goethe incarni – o possa incarnare: nel senso proprio del giovanneo (1:14) Logos che si fa carne – aspetti ecologici, non vuol dire che non ne abbia altri opposti. Pure di questo, dovremmo render conto.

### 3. Logos e vita

Le testimonianze che possono far avanzare l'ipotesi di una “ecologia vissuta” da parte di Goethe, si trovano soprattutto nell'ultima parte dei *Colloqui* di Eckermann. Nelle 250 pp. ca. dei “colloqui aggiunti” (che ripercorrono il decennale, già testimoniato nelle parti precedenti, ‘colloquio’ di Eckermann con Goethe: dal 1822 alla morte, nel 1832, di quello che l'ecologo J. Rifkin chiama “uomo di tutte le epoche”), dove intervengono pure testimonianze di Frédéric Soret, il traduttore francese delle *Metamorfosi delle piante*. La citazione di un'opera goetheiana del genere, ci consente da subito di precisare che qui non andremo ad indagare il possibile – o meno – *logos* dell'*oikos* nelle opere di Goethe (che quando non lo sono esplicitamente – di carattere fisico, biologico o chimico – fanno a queste discipline materialistiche spesso riferimento); ma ci interesseremo, tramite l'esempio della sua biografia, del possibile rapporto tra ecologia e vita personale (anche all'autobiografia

di Goethe *Poesia e verità*, avremmo allora dovuto far riferimento: ma ci sarebbe voluto un intervento specifico; inoltre, anche quella rientra tra le opere dell'autore e non è considerabile vita al di fuori dell'opera quanto i *Colloqui*).

Se ci occupiamo del possibile rapporto tra ecologia e vita personale, un po' come Hadot si è occupato di quello tra vita personale del filosofo e filosofia, rinvenendone – nei casi virtuosi tipo quelli, in particolare, dei filosofi antichi ma anche di un Goethe – una coincidenza, ce ne occupiamo muovendo da presupposti e intenti differenti, l'abbiamo già detto, rispetto quelli di Hadot. Cercando di mettere fra *logos* e *vita* un *oikos*.

#### 4. Spalle larghe

Prima di passare – limitandoci ad un livello esemplificativo – allo scandaglio della parte del libro che abbiamo circoscritto, delle precedenti riportiamo per l'istante una citazione dal paragrafo conclusivo, coincidente con la descrizione delle spoglie di Goethe. Perché forse anche questo corpo morto ha da dirci qualcosa sull'ecologia di quand'era vivo. Scrive Eckermann:

Il mattino dopo la morte di Goethe [avvenuta il 22 marzo 1832, con le parole, secondo la tradizione: “apri anche l'altra imposta per fare entrare un poco più di luce”], mi prese un profondo desiderio di vedere ancora una volta la sua spoglia terrena [si tenga conto che Eckermann per dieci anni frequentò quotidianamente Goethe, facendogli da segretario, amico intimo, uomo di riferimento]. Il suo fedele servitore Federico mi aprì la camera ove era stato esposto. Egli riposava supino, come un dormiente. Un senso di profonda pace e di gagliardia spirava dal sublime nobile volto. La fronte possente sembrava ancora pensare. Avrei voluto una ciocca dei suoi capelli, ma la venerazione non mi permise di recidergliela. Il corpo giaceva nudo, ravvolto in un bianco lenzuolo, ed io rimasi stupito della divina magnificenza di quelle membra. Torace poderoso, largo e rotondo; braccia e gambe piene e leggermente muscolose; piedi eleganti e della più pura forma; ed in tutto il corpo nessuna traccia di grassezza, di magrezza o di deperimento.

Sembrerebbe la descrizione del fisico di Platone (che nella *Repubblica* insiste non poco sull'importanza politico-esistenziale, se non metafisica, oltre che del principio *mens sana in corpore sano*, dell'aspetto fisico): nome che potrebbe significare “dalle spalle larghe” e che avrebbe potuto attribuire all'aristocratico allievo di Socrate, il suo mastro di pancrazio. L'intera opera di Platone – od almeno la *Repubblica* – si potrebbe o dovrebbe rileggere, del resto, e di contro ad una ultrabimillennaria tradizione non solo neoplatonica, dalla prospettiva della presa in considerazione della corporeità e della materialità. Due dei pilastri dell'educazione o della formazione del buon cittadino, erano per Platone la musica – che è suono e quindi materia – e la ginnastica. Pratiche, entrambe, gravemente trascurate dai nostri sistemi educativi – nel mentre che la massa (per un tipico processo di riduzione della materia a simbolo a forza di spettacolarizzazione) subisce passivamente la musica pop e lo sport trasmesso dai media. Passività che non consente all'uomo come cittadino ed al cittadino come uomo, di servirsi di quelle due tecniche ed esperienze per basarci la sua formazione costituita dapprima di matematica e poi finalmente di dialettica – o di ragione dialogata e quindi autocritica – e insomma filosofia.

Musica, ginnastica, matematica (o scienze) e dialettica (o critica delle scienze) che erano proprie invece di Goethe e che spiegano, valgono da causa della sua “profonda pace”, “gagliardia”, del “sublime nobile volto”, della “fronte possente” (altro possibile significato di “Platone”), del “pensare”, della “magnificenza delle membra” (che in quanto rivestite di magnificenza possono starsene nude), del “torace poderoso, largo e rotondo”, delle “braccia e gambe piene e leggermente muscolose”, di un corpo con “nessuna traccia di grassezza, di magrezza o di deperimento”.

Questa descrizione ha ben poco di retorico: indica piuttosto un continuo “esercizio spirituale”, avrebbe detto Hadot, o umanizzazione della materia – che materia resta – preferirei dire io. Abbiamo riportato gli elementi della descrizione nel loro disordine e sovrapporsi di ‘corpo’ e di ‘mente’, giustappunto perché l’ordine di una vita regolata – anche nel senso delle ‘regole’ monastiche – sta proprio in questo disordine e sovrapporsi, negazione di ogni dualismo.

Dopo questa prima sintesi, tentiamo – senza divisioni a comparti stagni – una rassegna degli aspetti della vita di Goethe che potrebbero tendere ad una vita ecologica e degli aspetti che invece li contraddicono. Tali contraddizioni potrebbero valere non solo a circoscrivere il tasso di ecologia quantomeno nella vita – se non nell’opera – di Goethe, ma anche a suggerire i limiti, i limiti di possibilità, di una vita ecologica in quanto tale o in genere e forse (ancora più in generale) addirittura di una realtà ecologica.

## 5. Miele e datteri

Ma facciamo ancora qualche passo indietro rispetto all’ultima parte dei *Colloqui* da cui perlopiù citeremo.

Domenica 5 aprile 1829 – tre anni prima di morire, e questa attesa della morte, sia per il lettore che per i protagonisti, risulta essenziale nei *Colloqui* – Goethe offre ad Eckermann, congedandosi dalla sua pressoché quotidiana visita, “molto miele ed alcuni datteri”, perché se li porti a casa (p. 283).

Il gesto ha un significato importante e non occasionale o accidentale: esprime una *Weltanschauung* che quantomeno tiene di gran conto la materialità. Il poeta si dedica al miele, il poeta si dedica ai datteri: e non – qui – linguisticamente, espressivamente, né scientificamente; non tanto o non solo, dunque, per motivi cognitivi – di conoscenze tecniche – ma per motivi sensitivi; motivi da intendere poi a loro volta finalizzati non edonisticamente ma materialisticamente ossia ad un contatto il più possibile diretto con la materia o stoffa universale.

Di questo, fa dono Goethe ad Eckermann – nientemeno che della stoffa universale – e non di miele e datteri. Laddove, però, va subito precisato che l’universalità della stoffa è tutt’uno con la particolarità ed unicità e del miele e dei datteri e di quel miele lì e di quei datteri lì. Altrimenti ricadremmo in qualche ambito del simbolico.

## 6. Napoleone

Sempre non nell’appendice ma nei *Colloqui* veri e propri – che si tenevano anche con cadenza quotidiana e pure fra tavolate e desinari – leggiamo:

«Caro figliuolo», disse Goethe, «un nome non è cosa da poco. Non per altro che per avere un gran nome Napoleone scombussolò mezzo mondo» (p. 284).

Goethe era un grande ammiratore di Napoleone: lo chiamava “padrone del mondo” (condividendo quindi il giudizio hegeliano di “spirito del mondo a cavallo”); lo incontrò nel 1808, al culmine della sua parabola, nel Congresso di Erfurt, dove fu decorato con la *légion d’honneur*. Napoleone poi gli disse: “Vous êtes un homme” (cfr. G. Seibt, *Il poeta e l’imperatore. La volta che Goethe incontrò Napoleone*, Donzelli, 2009). Paradossalmente – ed anche per quello che stiamo dicendo sull’ecologia – sembra che il giudizio di Napoleone su Goethe fosse più corretto di quello di Goethe su Napoleone. Ma che uomo è colui che emette giudizi così sbagliati? Cerchiamo di spiegarci.

«Un nome non è cosa da poco» è un giudizio valido, ecologicamente, se descrittivo; vale a dire, se constatazione del fatto che lungo la storia umana – finora – i “nomi” hanno contato eccome: forse più delle “cose”. Ecologicamente esso svia, però, se vale – come sembra che valga – da stima. Goethe stimerebbe, cioè, che i nomi non siano “cosa da poco”; valgano vale a dire in sé, indipendente dalla storia – giusta o ingiusta – dell’uomo. Ma se così è, la valenza del nome va di pari passo con la svalutazione delle cose-cose, delle cose senza nome, senza simboli, cose (tendenzialmente) di materia e basta.

Se “non per altro che per avere un gran nome Napoleone scombussolò mezzo mondo”, Napoleone gattopardescamente cambiò tutto per non cambiare niente: da Omero alla Coca-Cola, il “nome” facendo la “cosa” – entro una storia della smaterializzazione (il più possibile) del mondo.

Napoleone dice a Goethe: “Vous êtes un homme”. Questo però non può valere per le considerazioni goetheiane su Napoleone che, in quanto disumane perché prive di logos dell’*oikos* (o perché umane troppo umane), disumanizzano – ponendolo in comune con i più – Goethe. Del resto, se Napoleone “non per altro che per avere un gran nome Napoleone scombussolò mezzo mondo”, avrà sì azzeccato il giudizio su Goethe (nella misura in cui Goethe – a prescindere dal giudizio su Napoleone – era ecologico o tendeva all’ecologia), ma lo avrà fatto inconsapevolmente ovvero per i motivi sbagliati.

## 7. Pensiero sugli oggetti

Nel 1830 Eckermann in viaggio a Francoforte osservava – magari per compiacere idee che saranno state di Goethe, al quale nella circostanza scriveva – che risulta:

un bisogno dello spirito di fermare il pensiero sugli oggetti; e che senza di questo alla fine tutto ci passa innanzi indifferente e senza significato (p. 353).

“Fermare il pensiero sugli oggetti”. Pensare gli oggetti. Pensare la materia. Sta qui l’individuazione e il riconoscimento delle “differenze” – dalle ontologiche alle estetiche passando per le economiche ed etiche – e con esse dei “significati”. Il

“significato” della Coca-Cola o di Napoleone, non risiede nei nomi ma nelle cose ovvero serie complessa di cause ed effetti. Anche questo è considerabile ecologico.

## 8. Mezzi meccanici

“Questi mezzi meccanici hanno più importanza di quel che si creda, e bisogna venire in aiuto dello spirito con ogni artificio” (p. 395) – dice Goethe a Eckermann, nell’ultima citazione che facciamo prima di passare all’Appendice, riferendosi alle tecnologie con le quali siamo entrati nella “galassia Gutenberg”. Goethe anche in questo si mostra – antiumanisticamente – attento alla materia, nelle sue cause ed effetti, in quanto tecnologia e fa riflettere sul condizionamento tecnologico dello “spirito”. Hegel (più romantico) non avrebbe probabilmente accettato “aiuti” del genere – anche se Napoleone, la sua figura, potrebbe hegelianamente intendersi in un certo senso quale aiuto o manovale dello “spirito”.

Aristotele sosteneva, su questo punto, una posizione simile alla goetheiana – e contraria, per es. a Rousseau – quando nella *Politica* (VII, 17, 1337 a 2, trad. Laurenti), rileva che “ogni arte e educazione intende supplire le manchevolezze della natura”. Solo che Goethe precisa come nella “natura” rientri anche lo spirito. Tanto che la poesia stessa è riconosciuta avere, pur senza riduzionismi, una forte componente tecnica: cosicché non tutti possono dirsi *naturaliter* poeti. Ma la dimensione tecnica subentra anche nei processi culturali più basilari, come la lettura, a dispetto delle “brave personcine” (sovrapponibili magari alla figura dell’“anima bella” nella *Fenomenologia dello spirito*) che “non sanno quanto tempo e fatica costi l’imparare a leggere. Io ci ho impiegato ottant’anni, e non posso dire neppur oggi d’aver raggiunto la meta” (p. 639. Si noti che Friedrich Schleiermacher proprio in quei decenni sviluppava la sua “ermeneutica”: e la “lettura” con relativa difficoltà cui fa riferimento qui Goethe sarà da intendersi anche in senso ermeneutico).

La conferma di tale dimensione tecnica viene offerta pure dall’impersonalità della conoscenza: “Tutti noi siamo esseri collettivi, quale sia il modo in cui pretendiamo metterci. Poiché, quanto è poco quello che, nel senso più stretto, possiamo chiamare nostra proprietà! Noi tutti dobbiamo ricevere ed imparare, tanto da quelli che furono prima di noi quanto dai contemporanei” (p. 698). A tal proposito basti, oggi – senza dimenticare la dimensione biologico-evolutiva – l’esempio di Wikipedia. Ma cfr. S. Sloman, P. Fernbach, *L’illusione della conoscenza. Perché non pensiamo mai da soli*, Cortina, 2018.

## 9. Amare è male

Nei *Colloqui aggiunti*, il citato Soret riporta, datandola al 1823, quando l’interessato aveva quindi 74 anni, questa osservazione su Goethe convalescente:

Il suo male non sembra solamente fisico. Pare piuttosto che il passionale amore che lo prese questa estate a Marienbad per una giovane signora, e che ora egli cerca di combattere, sia da ritenere la causa principale del suo odierno malessere (p. 467).

Perché Goethe combatte l'amore? Soltanto perché disdicevole un amore senile? Piuttosto, a causa di quanto Eckermann ci testimonia che Goethe gli abbia detto nel colloquio del 2 gennaio 1824:

Noi amiamo in una giovane donna altre cose che non l'intelligenza. Amiamo in essa la bellezza, la giovinezza, il brio, la familiarità, il carattere, i difetti, i capricci e Dio sa quante altre inesprimibili cose; ma non amiamo la sua intelligenza... per se stessa l'intelligenza non basta ad accenderci e a destare in noi una passione (p. 475).

Ma allora la "passione" non è propriamente umana. Risulta umanamente negativa in quanto priva e privante di "intelligenza"; intelligenza da non confondere con la smaterializzazione e l'astrazione, essendo anzitutto intelligenza degli "oggetti" o dei "mezzi meccanici". "Oggetti" e "mezzi meccanici" ai quali non si pensa, quando si ama – quando si ama, non pensando; amore e passione che sono quindi essi, in uno "spirito" non aiutato da nessun "artificio", a provocare alienazione dalla materia e disumanità in quanto incoscienza o stupidità.

## 10. Metropoli

Anche la celebrazione della metropoli (Parigi) la si può considerare almeno in parte ricondotta ad una prospettiva ecologica, quando Goethe – nel mentre si occupa, fra l'altro, di ornitologia ed architettura – ci fa notare che, per motivi di contesto od *oikos*, "perché un ingegno possa svilupparsi presto e felicemente è necessario che in una nazione abbiano corso molto spirito e solida cultura" (p. 562).

## 11. Faggi

Durante una passeggiata in campagna (e "l'aria dell'aperta campagna è l'elemento più proprio e più adatto all'uomo", si leggerà a p. 610), in un castello abbandonato lontano da Weimar, Goethe mostra a Eckermann lo "splendido faggio" (p. 578) in cui mezzo secolo prima aveva con Schiller inciso il proprio nome. Ciò testimonia esplicitamente l'ambivalenza della posizione di Goethe rispetto all'ecologia. Da un lato la giovinezza umana viene in gran parte identificata con una pianta (e ciò non tanto per dire: abbiamo ricordato lo studio sulla *Metamorfosi delle piante*; ma potremmo dire anche della gita ad Jena, dove Goethe conduce Eckermann all'orto botanico ed al gabinetto di mineralogia); dall'altro, la pianta viene incisa, ci si scrive sopra il proprio "nome"; si interpreta – erroneamente come Napoleone ed erroneamente perché si crede alle possibilità dell'astratto – l'umanità quale fattore di simbolizzazione e, con la proprietà privata che senza simbolizzazione non sarebbe possibile, privazione.

## 12. Produttività

Sempre nella *Politica* (VII, 3, 1325 b 17-24), Aristotele scrive: "La vita attiva non è necessario che sia tale in rapporto agli altri... né solo pratici sono quei pensieri che

dall'agire sono realizzati in vista di risultati concreti, ma piuttosto quei ragionamenti e quei pensieri che hanno in se stessi il fine e sono realizzati per se stessi". Cioè a dire – come vedrà fin troppo bene Hegel – che la “concretezza” risiede umanamente nel “ragionamento” e l'agire nel non-agire: se per agire s'intende l'altro dal ragionare ovvero l'estroversione a discapito della riflessione.

Goethe, almeno a parole – e certo anche per reagire a quei ragionamenti, non ultimo a causa di certi eccessi hegeliani, astratti o fine a se stessi non perché autoconsistenti ma perché sterili o natimorti – non mostra su questo punto capacità sintetica e si rivela rispetto ad Aristotele più rozzo; fermo al dualismo “ragione pratica”/“ragione teoretica” (distinzione già aristotelica e forse suscettibile di malintesi e degenerazioni in Kant): per Goethe, Napoleone “fu uno degli uomini più produttivi che siano mai esistiti” (p. 603) – quando, stando alle considerazioni aristoteliche riportate, andrebbe considerato tra i meno produttivi proprio perché non ha agito tramite il pensiero ovvero autocriticamente (anche a dar ragione ad Hegel, è stato veicolo passivo del Logos).

Più in generale, per Goethe “non si dà genio senza energia produttiva che continui ad operare dopo di noi; ed inoltre non importa la professione ed il mestiere che uno eserciti; ciò è del tutto indifferente. Se uno si mostri geniale nella scienza... nella guerra e nel governo dello Stato... o scriva canzoni ... ciò che importa è che il pensiero, l'intuizione, l'opera sia viva, e possa continuare a vivere... Non è la quantità dei prodotti e delle opere, ad indicare che un uomo sia produttivo... [ma che] quel poco [che uno fa, contenga] una vitalità [che si riveli] duratura” (p. 604).

Il punto, è che tale “vitalità” o “energia produttiva” per essere coerente – “duratura” ossia avere effetti “vitali” – esclude tutta una serie di professioni, mestieri, esercizi, fra cui quello napoleonico della guerra; la guerra, comunque vada (e a differenza dell'arte, per esempio, cosicché “l'arte della guerra” sarebbe un ossimoro), risultando morte e distruzione ossia spreco energetico. Nei nostri tempi di consumismo industriale, la produttività – di consumismo industriale – non può essere considerata in alcun modo “vitale”. Risulta quindi tutt'altro che “indifferente”, “la professione ed il mestiere che uno eserciti”.

### 13. Dragoni

Vi sono nella natura umana meravigliose energie, e proprio quando meno ce lo aspettiamo essa ha pronta per noi qualche cosa di buono. Nella mia vita ci sono stati periodi nei quali io mi addormentavo piangendo. Ma nei miei sogni venivano le immagini più amabili a consolarmi e a beararmi, e al mattino ero in piedi, un'altra volta fresco e contento.

Del resto noi vecchi Europei stiamo tutti più o meno cordialmente male. Il nostro stato è troppo artificioso e complicato, il nostro nutrimento, il nostro tenore di vita è contro natura, e i nostri rapporti sociali sono senza amore e benevolenza. Ognuno è fine e cordiale, ma nessuno ha il coraggio di essere schietto e vero, talché un uomo onesto, con tendenze e sentimenti naturali, si trova in un'assai cattiva condizione...

Se con animo depresso si rifletta bene a fondo alla misera del nostro tempo, ci sembra quasi che il mondo sia maturo per il giorno del Giudizio... Ma poi, quando mi vedo sfilare davanti un reggimento di dragoni tedeschi a cavallo, e considero la bellezza e la forza di quei giovani, torno un



poco a consolarmi; e mi dico che tuttavia le cose non sono poi a così mal partito per la durata dell'umanità (p. 614)

Anche questo intervento mostra bene l'ambiguità ecologica di Goethe. La sua diagnosi – circa quello che Nietzsche chiamerà “nichilismo” o Spengler “tramonto dell'Occidente” – è corretta e lungimirante; scava inoltre, come già facevano Platone e Aristotele, nei fattori “igienici” nel senso più corporeo del termine. Però, la terapia fa cadere le braccia, ripiombando (in un equivoco che poi sarà segnatamente dei Futuristi) nelle medesime cause del male o della morte: l'astrazione sottoforma qui di violenza, e quindi mancanza di considerazione per la materia, di un “reggimento di dragoni”.

Il “reggimento di dragoni” – o Napoleone – vanno del resto contro alla figura del “liberale” politicamente ed esistenzialmente difesa da Goethe; figura che risulta il corrispettivo di quella dello scienziato (sempre critico ed autocritico e perciò non mai violento o radicale od assoluto) che secondo Otto Neurath sarebbe come chi debba riparare una nave in mare aperto:

“Il vero liberale cerca con tutti i mezzi in suo potere di fare quanto più bene egli può. Ma si guarda dal volere subito sterminare e cancellare col ferro e col fuoco i mali spesso inevitabili. Egli s'adopera ad eliminare un poco alla volta, per mezzo di un saggio progresso i difetti pubblici, senza suscitare un male pari a quello che si vuole sopprimere con misure troppo violente. In questo mondo sempre violento, egli si accontenta del buono, sino a che i tempi e le circostanze gli concedano di raggiungere il meglio” (p. 643).

Goethe è il poeta che ha messo in guardia dagli “apprendisti stregoni”: che è come dire, da quello che ognuno di noi – consumatori industriali – fa nella sua quotidianità d'ignoranza pressoché totale delle cause e degli effetti delle proprie azioni. Ignoranza tanto più grande – equivalente al “subito sterminare e cancellare” od alle “misure troppo violente” – in coloro che, come le grandi società di mercato o multinazionali e i governi statali, si prendono la responsabilità di condizionare biopoliticamente l'agire della massa.

#### 14. Redenzione

Qui di seguito lo vediamo prorompere il dualismo goetheiano fra teoria e pratica; dualismo dovuto ad una mancanza di comprensione della pratica come teoria; il che non significa astrarsi dal mondo materiale ma, al contrario, averlo in così tanta considerazione da non intervenirevi distruttivamente bensì in maniera il più possibile reversibile ed emendabile; cosicché non si tratta di sostituire la teoria con la pratica ma di praticare la teoria, ovvero agire in maniera il più possibile riflessa, consapevole, reversibile ed emendabile.

Basterebbe insegnare ai Tedeschi, sull'esempio degli Inglesi, meno filosofia e più energia fattiva, meno teoria e più pratica, ed un buon tratto della nostra redenzione sarebbe già compiuto senza dover attendere la personale, alta comparsa di un secondo Cristo. Molto dovrebbe venire dal basso,

dal popolo, attraverso le scuole e l'educazione domestica; e molto dall'alto, dai principi e dai loro dipendenti...

La terza parte dei dotti incatenati a un tavolino, e dei funzionari, è fradicia di corpo e cade sotto il demone dell'ipocondria...

Non essere più astratti filosofi, bensì uomini (618).

L'“astratto” non è filosofo. La *Repubblica* di Platone – incentrata com'è sul *mens sana in corpore sano* – non è “astratta”, non ignora la materia. Magari gli scritti di tanti sedicenti platonici lo sono. Epperò, infatti, il loro livello filosofico risulta di molto inferiore rispetto a quello del maestro. Forse qualcosa di simile può dirsi anche di Hegel (del suo sistema, intendo, e non tanto della sua persona: insensibile a qualsivoglia ambiente naturale e più in generale materialità, a giudicare dalle testimonianze di Rosenkranz).

Il dualismo goetheiano non redime. Denuncia la cultura dell'astrazione ma lo fa con l'astrazione della pratica: perché è astrazione, la concezione di una pratica “umana” o consapevole di sé epperò non filosofica ed indifferente verso “la professione ed il mestiere che uno eserciti”.

Tale dualismo agisce, per esempio, anche nella questione mal posta del sansimonismo:

Goethe mi pregò di dirgli il mio pensiero intorno ai Sansimonisti.

«L'indirizzo fondamentale della loro dottrina», risposi, «sembra tendere a questo: che ciascuno debba lavorare per la felicità dell'universale, come condizione indispensabile della propria felicità.»

«Penserei», replicò Goethe, «che ciascuno dovrebbe cominciare a procurare la felicità a se stesso, e alla fine ne verrà anche, infallibilmente, la felicità dell'universale» (p. 677).

Naturalmente è sbagliato o ‘impossibile’ sia il processo top-down (o politicamente di sinistra) che quello bottom-up (politicamente di destra). Meglio – anche in informatica e non solo in politica – una logica sintetica quale quella del *think global, act local*; oltre ad unire neo-mazzinianamente pensiero ed azione, essa mette in un rapporto virtuoso (almeno lo auspica) il particolare ed il generale.

Tommaso Franci Siena  
100 anni fa Spengler Vienna  
*Il tramonto dell'Occidente*