



L'immaginazione nel sentimento religioso. Il sacro arcaico all'origine dell'antropocenesi

Margherita Geniale

Abstract

Imagination in religious sentiment. The archaic sacred at the origin of the anthropocenesi. The studies on the sacred made by German Romanticism agree in suggesting that anthropocenesi should be understood by going back to the sources of consciousness, while it emerges from terror for the portents of nature. Idea that is not at all contrary to the harmonious version of the change, advocated by the synthesis between the evolutionist and neo-Darwinist theories on the unfolding of the natural order in cultural order. Privileged scope of this reflection is the proposal of Ludwig Klages to explore the potential of religious mediation to the sources of human society. In fact, he believes that religious thought is grounded in a daring relationship between the survival of nature and the conscience that overcomes its terrifying power. The magical-religious symbolization of sensible experience and its mythic narrative would constitute the cultural response to the natural horrible, the absolute novelty in the lush landscape of animal biogenesis.

Keywords

Sacred | Evolutionism | Imagination | Terror | Anthropocenesi

Author

Margherita Geniale - mgeniale@unime.it

Dipartimento di Scienze Cognitive, Psicologiche, Pedagogiche e degli Studi Culturali
Università degli Studi di Messina



Gli studi sul sacro compiuti dal romanticismo tedesco sono concordi nel suggerire che l'antropocenesi va compresa risalendo alle scaturigini della coscienza, mentre essa affiora dall'esperienza terrificata dei portenti della natura¹. Quest'idea solo apparentemente desueta, in realtà non è affatto contraria alla versione armonica del mutamento, secondo l'idea di sintesi propugnata dalle teorie evoluzioniste e neodarwiniste sul semplice dispiegarsi dell'ordine naturale in ordine culturale.

Ambito privilegiato di questa riflessione è l'analisi della proposta avanzata da Ludwig Klages sulla necessità di vagliare le potenzialità della *mediazione* religiosa alle scaturigini della società umana. Tale autore ritiene infatti che il pensiero religioso si sostanzia in un'ardita relazione fra gli aspetti concreti della sopravvivenza in balia delle forze della natura e l'elaborazione coscienziale che supera il loro potere terrifico. La simbolizzazione magico-religiosa dell'esperienza sensibile e il suo racconto mitico costituirebbero dunque la risposta culturale all'orrido naturale, messa in atto come novità assoluta nel lussureggiante panorama della biogenesi animale.

In origine il sentimento religioso emerge spontaneamente quale risultato sortito da fatti originari, estemporanei e brutali, sulla capacità immaginativa di esseri senzienti, capaci di simbolizzare. Stabilire un rapporto fra l'esito destabilizzante di tali eventi – che si riversano sulla psiche dei primi ominidi all'accadere di situazioni impreviste e problematiche, potenzialmente catastrofiche – e la nascita del pensiero religioso, non significa semplicemente porre in evidenza la frattura dell'ordine naturale. Essa apre scenari inusitati nell'aperiodicità preistorica e ci consente di focalizzare l'attenzione soprattutto sui precipui stilemi del pensiero magico-religioso al momento della sua insorgenza, le cause e le motivazioni che ne costituiscono la struttura e stabilirono i criteri per le pratiche della sopravvivenza, istituzionalizzate in riti e in divieti.

Tuttavia l'esperienza non determina da sola le linee evolutive di una specie. Il reale salto cognitivo fra l'esperienza sensibile e la sua possibile interpretazione è dato da un fattore endogeno e non sempre condiviso fra conspecifici. L'immaginazione percettiva si attaglia infatti agli accadimenti in maniera del tutto imprevedibile, secondo capacità inferenziali soggettive, che rendono comprensibili i fenomeni solo ad alcuni individui, i quali di conseguenza trasmettono necessariamente ai pari una propria, originale e primeva elaborazione simbolica. Questo lavoro intende perciò considerare l'ipotesi che siano i fondamenti teoretici di tale elaborazione percettiva a

¹ Cfr. le teorie sull'origine del sacro arcaico, propugnate da autori romantici, da Görres a Creuzer, da Bachofen a Klages, come si evince nel testo di Giampiero Moretti, *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Morcelliana, Brescia, 2013. Di particolare interesse per la comprensione del legame fra la nascita del sentimento religioso e la costituzione delle prime società umane – nonché argomento di un articolo, di prossima stesura, sulla nascita del mito comune a tutte le culture – è la prospettiva dell'«intreccio significativo e destinale che prende forma nelle opere dei romantici di Heidelberg, e lo fa nel segno del mito e della poesia, della natura e della storia, del simbolo e del popolo» (*ivi*, p. 5).



fornire il nucleo essenziale per spiegare la capacità immaginativa del “veggente”, colui che media fra l’esperienza sensibile degli eventi e la loro attribuzione di senso.²

L’elaborazione simbolica del linguaggio, secondo lo stesso filosofo dell’immagine, Friedrich Creuzer, ottiene dunque alla parola il privilegio d’essere “veicolo per accedere ad un’unica quanto irripetibile immagine originaria: un criterio di *profondità partecipativa* (...) una penetrazione della parola che il singolo doveva compiere in compagnia della parola stessa, affinché questa infine gli si rivelasse per quell’immagine che essa, in realtà, già da sempre è” (Moretti, 2013: 66).³

1. Nascita del religioso e ortogenesi umana: l’ipotesi di Kerényi

Alla novità costituita dall’elaborazione simbolica degli eventi, irriducibile al casuale divenire dell’ortogenesi, risponde la nascita del religioso da qualcosa che precede il suo manifestarsi. Dobbiamo allora interrogarci sui connotati mitici dati alla frattura del piano biologico, nel momento in cui tale frattura lascia spazio alle prerogative culturali della specie umana. Tuttavia – ci suggerisce Károly Kerényi – conviene distinguere “tra l’interpretazione in quanto metodo e l’origine in quanto meta della ricerca” (Kerényi, 1991: 32). Nella ricerca sulle origini il *metodo* è più rilevante della meta – del resto scientificamente inattuabile, giacché concretamente indimostrabile. Il pensiero trascendente denota tuttavia l’emergere alla coscienza di una nuova configurazione del rapporto fra uomo e mondo e il linguaggio della catastrofe, che si attua mediante la *parola* del mito. Essa traccia il confine umano, coscientiale, rivelativo di tale frattura. La parola tramandata nel racconto delle origini è la rappresentazione artistica in immagini teatrali di tale configurazione; diviene cioè relativa di quel rapporto che umano e divino intrattengono nell’immediatezza che separa, sin dall’origine, ordine naturale e ordine culturale.

Kerényi sottolinea la valenza metodologica della parola teatrale, che “possiede l’aspetto ermetico della mediazione”; “azioni e immagini religiose sono ugualmente (...) elementi mediatori; anch’esse interpretano” (Moretti, 2013: 35).

Mediare e interpretare è, in effetti, proprio del linguaggio religioso, prima espressione simbolica umana che dispiega nel *mythos* la catastrofe fondativa di tutte le religioni, e ne elabora il racconto di fondazione. Come ricorda Émile Benveniste, prima ancora di legare insieme, *ri-ligere*, il *religioso* interpreta, *re-lege* il rapporto fra dio e uomo (Benveniste, 1976: 489-490). Il principale significato e la sostanziale

² Mi permetto di rimandare alle considerazioni che, in merito alla questione dell’individuo “veggente” intercorsero, in epoca neoclassica e preromantica, fra Johann Wolfgang von Goethe e il suo ispiratore, il pastore protestante Johann Caspar Lavater, apparse in Geniale, Atti del Convegno CODISCO 2011: 197-206.

³ Per una disamina sulla questione trattata dai filosofi romantici in merito alla *parola simbolica* nei suoi rapporti col mito, si segnala in particolare la nota 3.



interpretazione dell'identità costituiscono dunque i tratti caratteristici della nascita del linguaggio.

Il metodo filologico utilizzato da Kerényi pone dunque l'accento sulla mediazione operata dalla *parola*, poiché essa accorda preminenza alle modalità del rapporto (*Umgang*) fra uomo e dio, piuttosto che indagarne le finalità. Nello spazio aperto da questa relazione si dissolve la contrapposizione metodologica tra l'evento che interrompe la progressione evolutiva e la sintesi moderna di una evoluzione liquidatoria del problema religioso. Le contrapposizioni vengono superate dall'assunto che l'origine della religione sia rintracciabile nel rapporto fra il divino e l'umano. "Di tale rapporto" - continua Kerényi - "svincolato da ogni aspetto cronologico, può riferire solo la mitologia" (Kerényi, 1991: 41).

2. Elaborazione simbolica del rapporto con il divino: l'ipotesi di Klages

L'uomo primitivo stabilisce la relazione con il divino attraverso i rituali e l'elaborazione mitologico-simbolica delle immagini, prescindendo dalle questioni teologiche o esistenziali.⁴ Lo attestano i ritrovamenti funerari, dai quali possono essere desunti significati religiosi e pratiche di rituali complessi. Il trattamento sociale della morte come porta di passaggio alla dimensione trascendente si evince infatti già agli esordi del genere Homo, a motivo delle cure riservate alle sepolture⁵, ed è dimostrabile quanto meno a partire dal Paleolitico Medio.⁶

Difatti l'elaborazione simbolica e ritualizzata del viaggio verso l'aldilà fu appannaggio di spiriti trasognati e poetici come Klages, filosofo, caratterologo e antropologo dell'anima, che estende cronologicamente l'epopea dell'immaginario trascendente dall'età paleolitica fino a comprendere tutta l'epoca pre-ellenica, cioè

⁴ D'altro canto sarebbe oggi più che mai attuale e significativo focalizzare l'attenzione sui motivi dello spostamento d'interesse dall'immaginazione religiosa all'immaginario virtuale; spostamento coadiuvato dalle moderne tecnologie di comunicazione.

⁵ L'instaurarsi di credenze relative alla sopravvivenza post-mortem - e alla loro funzione socialmente coesiva - è evidenziato dalla presenza di corredi funebri ornamentali e sostenuto dalle prove indiziarie circa i rituali che accompagnavano la deposizione. L'antropologo delle religioni Julien Ries suggerisce che qualsiasi ritrovamento va considerato "una documentazione muta, dal momento che i gesti, le parole e le idee religiose non sono materie fossilizzabili" (Ries, 2012: 21).

⁶ L'intenzione di proteggere il defunto dagli agenti atmosferici e dall'azione dei predatori - per favorire il passaggio a un mondo nel quale gli fosse ancora offerta l'opportunità di esistere - testimonia del sorgere della credenza circa l'esistenza di una dimensione trascendente, con la quale era assolutamente necessario creare rapporti. Il "rapporto al divino", "cementato" nella dimensione terrena e socio-relazionale, inizia dunque in relazione alle "cure" teleonomiche prestate al defunto, scaturite dal desiderio di preservare la vita, di organizzarne la provvidenziale perpetuazione. Scrive a tal proposito Julien Ries: "Le sepolture musteriane sembrano mostrare con chiarezza che i vivi diventano consapevoli dell'esistenza di un rapporto di alterità creato dalla morte e del passaggio del defunto a una nuova condizione, grazie alla tomba nella quale è deposto" (Ries, 2012: 23).



l'epoca riferibile alla mentalità "pelagica" (Klages, 2005). Secondo il filosofo e caratterologo tedesco contemporaneo, furono i Pelasgi⁷ a dare parole significative alla contemplazione delle immagini terrifiche di quegli eventi catastrofici che strapparono gli uomini alla *cosalità* degli elementi naturali, a conferire loro la *realtà* di ciò che appare agli occhi dell'anima. La nascita del pensiero trascendente sarebbe dunque il frutto di una primitiva percezione di cui si carica l'immaginazione capace di *animare* il veggente e di dare alla sua realtà nuovi contorni.

Nella vividezza delle immagini pelagiche il rapporto al divino assume le forme poetiche di divinità ospiti, legate ai luoghi mediante sacrifici propiziatori. Agli occhi del veggente il sacrificio del dio appeso all'albero getta – come ombre sulla superficie della Terra – le rune del sapere sacro (Klages, 2005: 196), le parole magiche che esprimono, attraverso la polarità di estasi dell'immagine ed efferatezza del rito, la sobrietà del legame fra la vita e la morte. Il mito narra e la volontà pelagica manifesta lo "spirito ancorato alla vita, nonostante poi le infinite diversità delle sue creazioni" (Garbini, 1997: 16).

La locuzione "spirito ancorato alla vita" concede però poco spazio al sentire sensibile, proprio invece dell'*anima*. Per Klages lo *spirito* è già interferenza razionale nella quale decade la preliminare tensione patica del pelasge, quel poeta primitivo che accogliendo in sé, nell'*anima*, il senso ultramondano di ciò che vede, si abbandona all'intuizione mistica della vita.

La categoria dello *spirito* (*Geist*) in Klages è assimilabile alla razionalità dell'intelletto kantiano.⁸ Esso sopraggiunge alla coscienza successivamente alla percezione empatica, cioè con l'inaridirsi del pathos emotivo estatico, il culmine del sentire racchiuso nelle emozioni dell'*anima* (*Seele*). Nell'attimo in cui diviene consapevole di vivere l'estasi, il pelasge percepisce sensibilmente il "dramma dell'abbandono" dei vincoli concreti con la realtà e appura l'indistinguibilità di realtà e sogno. La disposizione sentimentale ad abbandonarsi al godimento estetico della potenza della natura predomina nel "sentimento di intensificazione della vita" (Kant, 1993: 76) – la soglia coscienziale umana – mentre l'etica della ragione prende le distanze per non perdersi in essa.

1.1 Il "sublime": osmosi di immaginazione e sentimento

Considerare la nascita del pensiero riflesso durante la fase più recente dell'omnazione (resa manifesta dalla produzione dell'opera d'arte rupestre) alla stregua di un fatto esclusivamente spirituale – ossia razionale –, tanto quanto

⁷ Per la tradizione omerica i Pelasgi sono leggendari abitanti della Grecia preclassica e delle coste occidentali della Turchia, dislocatisi sulle opposte sponde del mar Egeo (dal gr. Egeo Pelagos); di etnia probabilmente filisteia, furono considerati antagonisti del popolo ebraico (cfr. Garbini, 1997).

⁸ D'altronde intelletto e ragione – le categorie indagate nella *Critica della Ragion Pura* e nella *Critica della Ragion Pratica* – sono facoltà conoscitive distinte dal sentimento, preso invece in considerazione attraverso la categoria del *sublime* – trattata, come si sa, nella *Critica del Giudizio*.



considerarne i meri presupposti biologici, significa trascurare il coinvolgimento osmotico fra il piano teorico e quello pratico, ovvero trascurare l'immaginazione quale essa affiora dal sentimento ed è ordinata dalla ragione. L'immaginazione definisce perciò la connotazione mista dell'elaborazione simbolica.

Ciò è vero soprattutto in riferimento al *sublime* suscitato dalla riflessione sulla catastrofe, distinto dal giudizio *estetico*, che invece verte sull'idea del "bello d'arte".⁹ Infatti mentre il "bello" è riconducibile ai criteri di misura, ordine e armonia della "oggettiva soggettività" del genere umano, il "sublime" è definito con la categoria del "dilettevole orrore", formulata per primo dal filosofo Burke (Burke, 1757). Il "terrore" "è la causa necessaria del sublime" - scrive a proposito Baldine Saint Girons - facendone esperienza "l'essere umano si sente ferito e inciso nel vivo" (Saint Girons, 2006: 123). Ad esso occorre reagire, asserisce Kant, insistendo sul ruolo della "paura" quale passione regolativa della ragione, capace di farci trovare la forza per tenerci a distanza da ciò che ci preoccupa.

Quest'idea del sublime come paurosa "intensificazione" del sentimento della vita è stata ripresa da Klages. La riflessione estetica si estrinseca nella contemplazione delle manifestazioni naturali, a condizione di trovarsi in un luogo sicuro. L'uomo può così sperimentare la percezione della propria fragilità, insieme alla possibilità di scampare al pericolo di morte.¹⁰ La caratteristica concettualizzazione mista del sublime - quale sintesi fra il sentimento di timorosa ammirazione, provata nei confronti della natura, e l'orgogliosa constatazione di essere l'unico vivente a potersi esonerare dal suo dominio¹¹ - era già pressoché unanimemente accettata dagli illuministi preromantici tedeschi.¹²

⁹ Kant attribuisce maggior rilevanza fondativa del piano coscienziale all'esperienza del *sublime*, piuttosto che a quella del bello - comprendendo quanto il giudizio estetico "puro", cioè universalmente riconoscibile, sia difficile da rinvenire nel caso empirico particolare. Inoltre egli elabora la facoltà del sublime in quanto disposizione sentimentale, giacché "passa da una teoria della creazione a una teoria del sentimento che, a sua volta, è anch'essa una teoria della passione e dell'emozione" (Saint Girons, 2006: 123).

¹⁰ La prospettiva preromantica del moralismo sentimentale, già presente in Inghilterra intorno alla metà del XVIII secolo, influenza i gusti estetici della lirica e della prosa continentale già a partire dal 1750, quando in Germania si analizza il sottile piacere del commovente e del languore malinconico, e si esaltano i temi sentimentali dell'amicizia e delle passioni sublimi, qui veicolate dalla particolare coloritura pietistica assunta in letteratura dall'idea del "bello" (Cfr. Mittner, 1964: 153-154). Per gli aspetti più precipuamente letterari del sensismo inglese, in merito alla modificazione dell'idea del "bello", si rimanda alla lettura relativa all'idea dell'orrido e della poesia lunare come enunciata, a titolo esemplificativo, in Mittner, *op. cit.*, pp. 156-158.

¹¹ La novità apportata da Kant sul piano della riflessione estetica opera la cosiddetta "rivoluzione copernicana estetica" - in modo molto simile a quanto aveva operato in campo gnoseologico - giacché sposta il piano dell'attenzione dall'oggetto della riflessione al soggetto riflettente. L'esplicitazione kantiana della teoria del "bello" approfondisce il concetto di *sublime* e si estrinseca attraverso la distinzione fra sublime *matematico* e sublime *dinamico*. La prima tipologia si riferisce al potente coinvolgimento emotivo provato di fronte al così detto "scenario spaziale", la grandezza smisurata offerta dall'ambiente naturale. La seconda tipologia ha invece attinenza con la percezione orrorifica della potenza della natura. In particolare quest'ultima produce la vertiginosa oscillazione che interrompe l'unitarietà dell'apercezione



1.2 L' "immaginazione produttiva": tra ragione e sentimento

Mentre la concezione del *sublime* rintracciabile nella *Critica del Giudizio* segue gli *schemi temporali* propri dell'*immaginazione produttiva*,¹³ Klages si apre a una concezione del reale per immagini, che certo si scontra con il rigido dogmatismo concettuale kantiano, ovvero con la critica che Kant oppone alla trasformazione di una categoria del pensiero in sostanza; è perciò chiaro che il fisionomo Klages si distacca dal criticismo del filosofo illuminista, adottando una gnoseologia tipica dell'idealismo romantico. Da Fichte in avanti infatti la funzione conoscitiva del soggetto si scinde da quella interpretativa della realtà e si fa promotrice dell'atteggiamento performativo tipico della *Weltanschauung* romantica. Così anche per Klages l'atteggiamento performativo fonda gli originari sentimenti umani, attingendo alla fonte poetica e agli aspetti pulsionali dell'immaginazione; così, l'"Io pensante" si fa creatore della realtà che interpreta e, insieme, si fa promotore di significati elaborati grazie all'uso dell'*immaginazione produttiva*;¹⁴ così quest'ultima - mutuata dal piano dell'analitica trascendentale kantiana e trasposta sul piano idealistico trascendentale di Schelling - cambia di significato, a causa di una diversa accezione attribuita dal Romanticismo alle categorie della conoscenza.

Un breve periodo è occorso tra il classicismo preromantico e il romanticismo per favorire una diversa accezione delle categorie della conoscenza e per causare la trasformazione percettiva della realtà delle immagini, ormai non più considerate da un punto di vista meramente formale, bensì "sentite" e apprezzate nei loro contenuti

trascendentale, inducendo la facoltà conoscitiva umana a districarsi nell'alternanza fra l'annichilimento culturale - giacché il terrore riduce l'essere umano al suo stato biologico, sul piano fenomenico - e la presa di coscienza della sovranità sulla propria stessa natura - conoscibile e dunque controllabile, sul piano noumenico.

¹² La distinzione fondamentale dell'estetica kantiana tra il "bello" e il "sublime" "statuisce una pericolosa dicotomia: (...) da una parte il bello che è aggraziato, ma insignificante dal punto di vista morale, dall'altra il sublime che (...) genera un particolare senso di emozione e di esaltazione che sono di natura morale" (Mittner, *op. cit.*, p. 565). Differentemente della posizione di Klages, all'idea del sublime di Kant pertiene il distacco "da ogni elemento religioso", poiché "l'uomo in mezzo alla natura minacciosa non avverte la sublimità di Dio, ma scopre la propria sublimità" (*ivi*, p. 566).

¹³ In realtà Kant elabora il concetto di *immaginazione produttiva* già a partire dalla Critica della Ragion Pura, collegandolo alla facoltà di produrre immagini che costituiscano l'a-priori dell'intuizione sensibile, la possibilità - emergente durante l'osservazione dell'oggetto - di ricondurre l'interpretazione dei fenomeni, in atto sul piano reale, alle idee precostituite sul piano razionale.

¹⁴ Essa ha in Kant un significato diverso rispetto all'accezione in cui la usa Fichte: al criterio d'ordine attraverso cui il soggetto elabora gli schemi trascendentali nel rapporto con l'oggetto, si sostituisce il processo di coscientizzazione dello spirito, reso possibile dall'attività maieutica che intercorre fra il soggetto che pone la realtà oggettiva - non più percepita astrattamente e fuori dal sé - e la realtà stessa come limite, resistente all'azione conoscitiva e dunque esperibile nel suo superamento. In questa trasformazione del concetto di *immaginazione produttiva* risiede il passaggio dalla funzione interpretativa della realtà naturale, alla funzione generativa del reale culturale.



pregnanti.¹⁵ Da Schelling in poi riscontriamo quindi una maggior tensione conoscitiva: l'immaginazione produttiva diventa "entità spirituale inconscia e immanente alla natura" (Mittner, 1964: 421), quasi una forza plastica, organizzatrice e vivificatrice dei fenomeni, ovvero l'"anima del mondo", l'essenza della natura concepita come un unico organismo universale.

3. Le origini poetico-religiose della cultura

Klages ha indubbiamente recepito gli sviluppi interpretativi dell'*idealismo trascendentale* nell'elaborazione delle forme metafisiche, delle immagini della natura quindi originariamente colte dall'anima pelagica e declinate in concetti culturali, antropologico-religiosi. Si muove cioè nella stessa direzione dell'elaborazione teoretica più compiuta di Schelling. Essa ha implicazioni antropologiche rilevanti, poiché procedere a individuare, nella filosofia della natura, le fasi di sviluppo dell'Io, e persegue l'intento di mostrare come l'intelligenza si coniughi all'esperienza empirica e sia anzi da essa condotta ad accrescersi. È questo lo specifico campo applicativo pregnante per la nostra analisi: la distinzione schellinghiana fra *epoche o fasi di sviluppo nella concezione dell'Io come Assoluto*.¹⁶

Per Schelling la prima epoca - coincidente con l'antichità classica - corrisponderebbe al passaggio dalla sensibilità oggettiva alla consapevolezza della sensazione, operata grazie all'*intuizione produttiva*;¹⁷ nella seconda - che si dipana durante il medioevo e l'età moderna - è sempre ad opera dell'*intuizione produttiva* che l'Io si separa dall'oggettività in cui è immerso (e che è ancora la condizione esperienziale dell'animale) per elevarsi ad essere senziente, capace di autopercepirsi come posizione a se stante nel mondo della natura; mentre nella terza - quella aperta agli sviluppi provvidenziali che porteranno all'avvento del regno di Dio - è la

¹⁵ Mentre per Kant l'immagine della natura può essere conosciuta aprioristicamente, cioè a prescindere dalla concretezza dell'esperienza, in Schelling ogni esperienza del fenomeno naturale fa "parte di una totalità organica da cui necessariamente deriva ed entro cui necessariamente si colloca". Il punto di svolta di tale cambiamento si trova a ben vedere in Fichte, poiché mentre in Kant le idee a-priori costituiscono il limite conoscitivo teoretico, che rende impossibile la conoscenza metafisica e consente le mere condizioni formali dell'esperienza, il filosofo dell'idealismo rimanda al primato della vita pratica, elaborando lo sdoppiamento dialettico dell'Io soggettivo che pone o crea il non-io oggettivo e il non-io che si staglia, resiste e vuol essere conosciuto dall'Io. È questo il fondamento epistemologico che si serve del concetto di "immaginazione produttiva" come attività creatrice e inconscia degli oggetti, e che serve ad attuare un processo di coscientizzazione dello spirito, in grado di produrre i "materiali" del conoscere.

¹⁶ Queste tappe segnano l'avvio del processo di rivelazione storica dell'Io come Assoluto - non riconducibile né all'oggetto, né al soggetto, in quanto fondamento dell'uno e dell'altro - che si identifica nella Natura in Schelling e che Hegel porterà a compimento nella concezione storica dello Spirito assoluto.

¹⁷ Ad essa corrisponde la necessità fichtiana dello sdoppiamento fra l'Io che pone la realtà e il non-io che ne è il limite conoscitivo, ma che produce nell'Io la tensione al superamento del limite stesso.



riflessione su tale posizione autonoma a dare all'uomo la percezione volutaristica, non solo delle azioni che compie, bensì rispetto alla sua stessa esistenza.¹⁸

Il fenomenologo Klages resta evidentemente sulla scorta teoretica dell'antropologia schellinghiana nell'elaborare le fasi ideali dell'evoluzione poetico-religiosa. Egli suppone che l'accordo fra le immagini e lo spirito avvenga in una fase del tutto primigenia e a-temporale, vale a dire quando il genere *Homo*, giunto sulla soglia coscienziale, compie il passo della riflessione e si percepisce nella propria forma autodeterminata.

Per l'individuo che ha sete di conoscere, la *Bildung* autodiretta dà forma al mondo e, attraverso le esperienze da cui si lascia permeare, alla personalità umana. Quest'idea performativa della natura umana cambia la prospettiva rispetto all'epistemologia morale elaborata da Kant. D'altra parte, la concezione estetica romantica di Klages, centrata sulla "globalità della persona", attribuisce preminenza agli aspetti sentimentali, imprevedibili e irrazionali dell'esperienza, con il ritorno all'elementare e alle immagini come criterio formativo della coscienza primitiva.¹⁹

4. La Fisiognomica di Klages: immagine del divino e *Urphaenomen*

Il fisionomo tedesco propugna inoltre la sostanziale estraneità della caratterologia fenomenologica anche rispetto agli assunti della metafisica schopenhaueriana, i cui presupposti Klages considera meramente patognomici, manifestando invece un forte interesse per l'approccio spirituale alla fisiognomica, attestato da Nietzsche. D'altronde occorre rilevare che – nonostante lo studioso dell'anima pecchi nel disconoscere il debito teoretico contratto nei confronti del pensiero di Schopenhauer – la sua personale interpretazione della fisiognomica sostiene la metafisica naturalistica che – prendendo inizio dal panteismo estetico di Schelling, sostanziandosi attraverso il naturalismo panteista filosofico-scientifico di Goethe, e proseguendo sulla scia degli studi sulla fisiologia di Carus – traluce nell'impostazione idealistico-pragmatica tipica della caratterologia (Gurisatti, 2006: 157).

Queste sono dunque le ascendenze teoriche dell'estetica dell'anima. In realtà, per Klages armonizzare i concetti di *Seele* (anima) e di *Geist* (spirito) costituisce il compito più autentico della caratterologia, vale a dire di quello studio della *personalità*,

¹⁸ Idea che non si discosta sostanzialmente da quella esposta nell'*appercezione trascendentale* kantiana, quale modalità di unificazione fra fenomeno e noumeno.

¹⁹ Essi saranno effettivamente messi in evidenza in ciò che Heidegger scriverà a proposito della distinzione, nel concetto di scrittura, fra formulazione di un pensiero astratto e messa in opera dell'arte dello scrivere: "A differenza di quanto accade nelle scienze, il rigore del pensiero non consiste semplicemente nell'esattezza artificiale, cioè tecnico-teoretica dei concetti. Esso riposa nel fatto che il dire rimane puramente nell'elemento della verità dell'essere, e lascia dominare ciò che, nelle sue molteplici dimensioni, è il semplice" (Heidegger, 1987: 269).



del *sé individuale* come l' "unità psichica" tra l'Io e l'istinto, lo spirito volutaristico e l'anima pulsionale elementare (Gurisatti, 2006: 164).

Così, nonostante Klages riconosca a Schopenhauer di avere ridato impulso agli studi fisiognomici in epoca moderna (Gurisatti, 2006: 165), la diffidenza, fondamentalmente romantica, verso il *Wille* (la volontà) giustifica la posizione critica nei confronti di un impianto teoretico che non riesce a cogliere i principi elementari e spontanei, l'anima del movimento, l'orientamento spirituale prevalente che permea di sé il soggetto e assume così forma fisica.²⁰

L'immagine dinamica, il mutare dei caratteri al trascorrere del tempo e sotto la pressione dell'esperienza, orienta la fisiognomica klagesiana alla riscoperta dell'idealismo trascendentale, al suo declinarsi sulla forma storica ed esistenziale assunta dall'umanità nelle varie epoche.²¹

Collegare le fasi epocali di coscientizzazione dello spirito con i presupposti originari della metafisica delle immagini pensata da Klages, riconduce alla polemica sulle influenze schopenhaueriane nel determinare la caratterologia del Novecento. E, in effetti, il pensiero fenomenologico di Klages si alimenta piuttosto alla matrice antropologica da questi condivisa con Schelling, vale a dire all'*Urphänomen*, il nucleo essenziale del pensiero scientifico e filosofico di Goethe (Klages, 2005: 180).

Klages ha individuato nelle immagini preistoriche il fenomeno originario che rende possibile il salto coscienziale, ovvero il moto dell'anima fissato nel gesto dell' "antico adorante" (Klages, 2005: 172). Sappiamo da Max Scheler del legame fra la filosofia di Klages e le osservazioni di Frobenius sui riti religiosi e sui graffiti paleolitici diffusi nel cosiddetto "Atlante sahariano" e nelle grotte dell'area franco-cantabrica (Scheler, 2004: 173; Frobenius, 2012). L'analisi di Klages sull'arte paleolitica è condotta con la perizia del grafologo, giacché egli, nel gesto grafico primitivo, immobilizza il movimento espressivo di un sentimento. L'intuizione che ne trae non è tanto quella di trovarsi di fronte alla rappresentazione volontaria di una generica devozione, quanto piuttosto di poter osservare il movimento espressivo dell'*homo religiosus*, rivelatore di un'attitudine all'elevazione interiore.

Le braccia slanciate verso l'alto, le mani aperte rivolte al cielo, palesano una disposizione d'animo aperta alla relazione teantica, abbandonata all'irrompere del piano trascendente, ad accogliere la frattura metafisica fra il sé inconscio e l'esperibilità del mondo che attende di essere posseduto. La sensibilità dell'anima (*Seele*) e la volontà di cogliere e organizzare le immagini emotive (*Wille*), costituiscono le potenze naturali dell'essere umano, confluite nella forma dell'intelletto (*Geist*). Esso è artefice del

²⁰ Cionondimeno Klages accorda importanza alla patognomica come scienza dei tratti spirituali acquisiti involontariamente, tuttavia il suo approccio si differenzia da quello di Schopenhauer, giacché non è interessato alle forme statiche, bensì a quelle modificabili grazie all'impulso immaginativo.

²¹ In particolare l'idea schellinghiana dello spirito o "anima del mondo" emerge dalla dialettica naturalistica di *attrazione* e *repulsione* e struttura il paradigma dell'evoluzione spirituale perseguibile attraverso le modificazioni epocali dello spirito di ogni popolo. Su tale interessante argomento cfr. Giovanni Gurisatti, 2006: 161-164.



carattere tanto dal punto di vista ontologico della *Bildung*, quanto nella dimensione ontica, epocale ed evolutiva dell'essere umano (Klages, 1976).

Nella comprensione espressiva tuttavia per Klages non è il *Geist* a ricoprire il ruolo fondamentale, benché esso abbia il compito imprescindibile di spiegare e decodificare l'azione conscia, rivolta a un'oggettività positiva. L'espressione patica va colta invece nell'immediatezza della vita, "fra l'apparenza dei processi vitali e l'esperienza vissuta che essa rievoca" (Klages, 2005: 15).

L'esperienza vissuta esprime di fatto il legame tra l'immagine e la parola che accompagna i riti, tra la dimensione visibile con quella invisibile. Finito il viaggio estatico dell'adorante, permangono le "spoglie sonore" (Klages, 2005: 15), le parole che lo descrivono o meglio la *parola* che lo sussume e che si staglia come *immagine* rappresentativa di un'esperienza dell'anima. D'altro canto l'immagine ridotta a suono libera l'anima, perché la parola, "*corpo sensibile* di un'immagine" astratta, è animata e ha la forza di animare.

La concezione mistica del linguaggio principia dall'esperienza estatica del "dramma dell'abbandono". Nella sobrietà riguadagnata dallo spirito²² in seguito al risveglio della coscienza, l'uomo elabora in parole la modalità per giungere di nuovo a esperire il "sentimento della vita" (Klages, 2005: 13). L'*Erlebnis* dell'esperienza mistica permea di significato, in virtù dell'immagine estatica, ciò che altrimenti resterebbe sul piano concreto dell'esperienza sensibile, vale a dire l'*Erfahrung* della realtà positiva e tangibile, ma impenetrabile e dunque emotivamente sterile. Nel rito religioso queste due esperienze della natura umana – quella mistico-poietica e quella dinamico-percettiva – si puntellano l'un l'altra, giacché il rito sintetizza il "sentimento della vita" e il suo ancoraggio alla realtà.

La contrapposizione fra *anima* e *spirito*, operata da Klages per distinguere i due momenti dell'intuizione mistica e della volontà che da essa si lascia permeare, offre l'appiglio ermeneutico per comprendere la psicologia pelasgica, il primevo sentimento religioso che muove l'azione del sacro alla creazione del mito e del simbolo.²³

D'altro canto non è nuova l'idea che la storia proceda dalla religione e che essa sia stata preceduta dal mito. Rintracciamo infatti nella filosofia romantica – e in particolare nel pensiero di Josef Görres, a sua volta precursore del sistema filosofico-simbolico elaborato da Creuzer – l'opinione secondo cui "il mito rappresenta la riunione originaria di religione naturale e di poesia naturale", allorché l'uomo non possedeva ancora un proprio linguaggio, era bensì la natura "a parlare di sé all'uomo

²² Sul significato del termine "spirito" in Klages, inteso nel senso di "volontà", ci rende edotti l'interpretazione di Scheler rinvenibile in Scheler, 2004: 172, in nota.

²³ Un'esemplificazione di ciò che le immagini materializzate costituiscono nella concezione poetica del pelasge l'abbiamo a proposito del mare, inteso sia come elemento oggettivo della realtà, sia come immagine simbolica del cosmo. A tal proposito Klages cita il *Mito della tempesta* del poeta tedesco Lenau, per delineare i tratti della mistica antica, nella quale il simbolo "rinasce ogni volta di nuovo nell'anima di chi compie un'esperienza vitale del mito, e con esso rinasce, al contempo, l'intero universo terreno e celeste che gli appartiene" (*ivi*, p. 16).



tramite un prodotto suo, appunto la lingua” (Moretti, 2013: 61). Non per nulla il romantico rintraccia nei misteri orfici e nella primitiva mistica orientale “la prima forma religiosa in cui natura, poesia e linguaggio fanno tutt’uno; in quest’unità Görres rintraccia persino il germe del cristianesimo successivo”.²⁴

E allora altresì comprensibile come sia Görres, sia Klages ci rimandino al paradigma della goethiana *Urpflanze*, operando la similitudine fra la crescita del vivente e il dipanarsi della storia: come la pianta attecchisce e si sviluppa in un terreno fertile, altrettanto profondo e ricco è l’originario terreno mitico, da cui la storia trae linfa per la propria autonoma crescita.

Bibliografia

- Benveniste É. (1976), *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee II, Potere, diritto, religione*, Torino, Einaudi.
- Burke E. (1757), *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*; trad. it. 2002, *Inchiesta sul bello e sul sublime*, Palermo, Aesthetica edizione.
- Frobenius L. (2013), *Storia delle civiltà africane*, Milano, Adelphi.
- Garbini G. (1997), *I Filistei. Gli antagonisti di Israele*, Milano, Rusconi.
- Geniale M. (2012), *Il volto come “luogo ermeneutico” dell’anima*, rivista CORISCO, *I linguaggi delle scienze cognitive*, V, Atti del Convegno CODISCO 2011, *Bioestetica, Bioetica, Biopolitica*
- Görres J. (1928), *Gesammelte Schriften*, a cura di W. Schellberg, Köln.
- Gurisatti G. (2006), *Dizionario fisiognomico. Il volto, le forme, l’espressione*, Macerata, Quodlibet Studio.
- Heidegger M. (1976), *Wegmarken*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. IX, Klostermann, Frankfurt a. M.; ed. it. 1987 cura di F. Volpi, *Segnavia*, Milano, Adelphi.
- Kant I. (1993), *Critica del Giudizio, Analitica del sublime*, a cura di A. Bosi, Torino, Utet.
- Kerényi K. (1991), *Il rapporto con il divino*, Torino, Einaudi.
- Klages L. (1976), *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*, in *Sämtliche Werke*, a cura di E. Frauchinger e altri, vol. VI, Bonn, Bouvier.
- Klages L. (2005), *La realtà delle immagini. Simboli elementari e civiltà preelleniche*, Milano, Christian Marinotti Edizioni.
- Mittner L. (1964), *Storia della letteratura tedesca*, voll. III, vol. II, *Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, Torino, Giulio Einaudi Editore.
- Moretti G. (2013), *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Brescia, Morcelliana.
- Ries J. (2012), *Preistoria e immortalità*, Milano, Jaca Book.
- Saint Girons B. (2006), *Il sublime*, Bologna, il Mulino.

²⁴ *Ibidem*. Cfr. Görres, 1928, I.



Scheler M. (2004), *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di Guido Cusinato, Milano, Franco Angeli.