

Ricordi e riflessioni cafoscarine.

Goethe e la questione religiosa tra gnosticismo, Pelagio e Spinoza



Vincenzo Ferrone

Aver trascorso, dal 1990 al 2000, un decennio a Ca' Foscari come giovane docente alle prime armi non può che lasciare un segno profondo nella propria esperienza umana e intellettuale. In particolare persiste il ricordo di colleghi e amici carissimi, ma soprattutto di appassionate discussioni in incontri conviviali nei caffè veneziani e in seminari memorabili con studenti entusiasti ed eminenti germanisti come Ulrike KINDL e Giuliano BAIONI. Il parlare con loro due di *Aufklärung*, di Cassirer, di LESSING, di Nietzsche e poi, in particolare, quell'apprendere da Ulli e dalle sue straordinarie ricerche sulla *Sirena bifida*¹ i segreti della trasmutazione dei simboli, conobbe tuttavia un brusco momento di arresto di fronte alla pubblicazione nel 1996 del volume di BAIONI, *Il giovane Goethe*. Quel libro, potente e suggestivo, interruppe il nostro dialogo, complice e simpatetico, avviato sin dal mio arrivo a Ca' Foscari, tutto centrato sulla necessità di ripensare dalle fondamenta la questione dei caratteri autentici dell'Illuminismo europeo e soprattutto tedesco, come chiave di volta e laboratorio della modernità in Occidente, liberandolo finalmente sia da inossidabili paradigmi e canoni interpretativi forgiati dalle storiografie nazionali e nazionalistiche dell'Ottocento, sia da quelle sensibilità politiche e ideologiche presenti nella germanistica italiana e rovinosamente crollate con il 1989 e la fine delle utopie comuniste.

¹ Cf. KINDL 2008.

Il punto di partenza del nostro dialogo non poteva che essere il gran libro del 1969, *Classicismo e rivoluzione. Goethe e la rivoluzione francese*, dove BAIONI aveva posto lucidamente il tema del rapporto dell'Illuminismo degli anni giovanili di Goethe con gli anni esaltanti e tragici della Rivoluzione, rivendicando, tra l'altro, già allora, la natura pienamente illuministica dello *Sturm und Drang* rispetto ad ogni ipotesi preromantica, approdando a una definizione del classicismo goethiano dominato dal filisteismo, considerato come l'unica realtà in cui fosse possibile vivere ed operare con dignità in Germania. Quei risultati, sebbene importanti, non erano tuttavia più sufficienti. Lo studio dell'*Aufklärung* prima dell'89, della sua eredità post-rivoluzionaria in personaggi come Goethe e HERDER, e in tanti altri protagonisti europei come Alfieri e Goya poteva e doveva prendere altre strade. BAIONI ne era pienamente consapevole e da tempo aveva ricominciato a studiare il giovane Goethe indipendentemente dal tema della Rivoluzione francese con nuove e originali ipotesi di ricerca.

Lungo questa stessa strada di superamento dell'antico nesso Lumi-Rivoluzione e con l'obiettivo di studiare finalmente senza il condizionamento di antichi paradigmi teleologici l'Illuminismo europeo, *iuxta propria principia*, stava prendendo corpo anche il mio progetto di ricerca con Daniel Roche confluito nel volume laterziano del 1997, *L'Illuminismo. Dizionario storico*. I due volumi, apparsi a stampa negli stessi mesi, sembravano tuttavia fatti apposta per indicare piste alternative e francamente irriducibili nel definire il rapporto tra Illuminismo e modernità. La tesi di Giuliano, argomentata in pagine densissime e difficili, che collocava Goethe e il mondo culturale della sua giovinezza alle origini del nichilismo moderno, mi lasciò infatti attonito e senza parole capaci di esprimere il mio franco dissenso. Nonostante ne avessimo lungamente parlato in precedenza e il suo esplicito chiamare in causa il mio volume del 1989, *I profeti dell'Illuminismo*,² per documentare la circolazione europea nella seconda metà del Settecento della cultura dell'ermetismo rinascimentale tra gli illuministi e di una nuova immagine della natura come *natura naturans*, vitalistica, dinamica, polemicamente contrapposta alle letture metafisiche, al meccanicismo galileiano e newtoniano, al metodo geometrico-deduttivo cartesiano, scelsi la strada del silenzio e dell'indifferenza: nessun commento, recensioni o vivaci seminari nelle aule di Ca' Foscari per discutere di un libro che invece meritava ben altra attenzione anche da parte della stessa comunità dei germanisti singolarmente indifferente e silente.³ Queste poche righe,

² Cf. FERRONE 1989; i riferimenti in BAIONI 1996, 99 e 101. D'ora in avanti nel testo il riferimento alle pagine di BAIONI sono tratte da questa edizione.

³ Tra i pochi interventi da parte della comunità scientifica cf. l'introduzione di Claudio Magris, *Giuliano Baioni, grande interprete della modernità nichilistica* al volume BAIONI 2006, VII-XXI.

in onore di Ulrike KINDL, spero valgano anche a parziale riparazione di quell'errore e servano a riaprire la discussione.

Al di là della tesi sulle origini settecentesche del nichilismo moderno, in quelle pagine molti e di grande interesse erano infatti i nodi affrontati e le suggestioni preziose per delineare finalmente una ricostruzione storica e filosofica davvero plausibile dei caratteri originali dell'estetica dell'Illuminismo (un compito ineludibile questo per le nuove generazioni di studiosi). A tal fine, il filo rosso indicato stava per intero nella reinterpretazione sociale e culturale della poetica di Burke delineata nel volume del 1756, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, non più come estetica filosofica, come categoria preromantica del sublime cara ancora a molti germanisti, ma come espressione delle antinomie e della polarità ineludibili tra il bello e il sublime, contestualizzandone il senso storico tutto settecentesco e illuministico. Solo l'esplorazione di quella polarità tra due termini opposti e complementari gli pareva infatti poter render conto del carattere dinamico, instabile, aspramente conflittuale della società civile del XVIII secolo, improvvisamente creatrice di angosce esistenziali frutto della brusca accelerazione del tempo, percepito come fugace, effimero, transitorio; una società civile votata alla frantumazione dell'antico ordine sociale corporativo dominata com'era dall'improvvisa crescita della ricchezza, dall'ossimoro di consumo e produttività, dall'edonismo, dallo spirito del lusso e dell'eroticismo individuale. Quella poetica così reinterpretata sembrava in grado di fornire una diagnosi dei mali della nascente modernità e di proporre una terapia all'individuo affidata al sublime, come lavoro, tecnica rigenerativa delle energie estenuate dall'esercizio del piacere, dell'attivismo individuale, della sua produttività e creatività, contrapposto alla dimensione tutta sociale assunta dal bello, dominato invece dal principio dell'inerzia, del consumo e dell'imitazione.

Nel lockiano ed empirista Burke, nella sua poetica percettiva del bello e del sublime appositamente rivisitata, che indagava l'esaltazione dei sentimenti e delle passioni per cui il bello dava espressione all'edonismo aristocratico e il sublime invece alla cultura borghese delle virtù, al teatro borghese, il tutto in un quadro di costante polarizzazione dialettica e conflittuale, BAIONI vedeva affiorare per la prima volta, studiando il giovane Goethe, i segni inquietanti della volontà di potenza della soggettività, prima espressione del nichilismo moderno secondo Nietzsche:

La polarità di bello e sublime – egli precisava – anticipa l'opposizione di *Macht* e *Ohnmacht*, di potenza e impotenza, che prima emerge nella riflessione schilleriana sulla cultura moderna e poi è al centro della filosofia nietzscheana della decadenza. Ma già nella *Clavigo* goethiana decisione e irrisolutezza, forza di volontà e abulia sono il bene e il male di quella nuova religione del vitalismo, la prima forma storica del futuro nichilismo,

che nasce appunto con il giovane Goethe e con la sua concezione del genio e della genialità.⁴

Rispetto ai tradizionali registri stilistici del rococò e del neoclassico dei primi decenni del secolo, alla serena e ottimistica interpretazione illuministica del sublime consacrata nella *Frühlingsfeier* “Festa di primavera” del 1759 del deista Klopstock, in cui la poesia si presentava dapprima come timore e sgomento e poi come estasi di gratitudine e giubilo di adorazione, finendo con il legittimare il principio d’autorità, la figura del padre, la strada imboccata dal giovane Goethe era completamente differente. Quella letteratura del sublime sentimentale che conciliava amore e terrore, le certezze umanitarie dell’eudemonismo con il godimento galante e gioioso della bellezza della natura, capace di legare fraternamente la comunità degli amici, l’individuo all’umanità, non aveva infatti nulla in comune con il nuovo sublime stürmeriano al centro della complessa poetica di Goethe che faceva balzare in primo piano la tragedia dell’esistenza umana, la sua cruda analisi e le sue contraddizioni.

Ponendo in primo piano l’autonomia e la vitalità della natura organicamente pervasa, addirittura “vampirizzata dal soggetto”, dalla centralità dell’individuo, del genio prometeico e creatore, quella poetica frantumava per sempre il rito virtuoso e sereno delle amicizie sublimi. Gli inni più famosi della giovinezza, *Prometeo* e *Ganimede*, dialetticamente pensati diventavano – secondo BAIONI – l’emblema di un’esperienza letteraria capace di svelare il malessere e i disagi esistenziali di un’epoca:

L’attimo della creatività demiurgica del primo inno e quello dell’eros cosmico del secondo sono allora – scrive BAIONI – gli aspetti tragicamente contraddittori di una idea della genialità che, conoscendo solo il presente del vitalismo, ha già in se medesima l’aporia del nichilismo moderno.⁵

Insomma, attraverso una puntigliosa ricostruzione, contro la tradizionale immagine storiografica del giovane Goethe campione di ottimismo e di vitalità avviato verso un sereno neoclassicismo conservatore, BAIONI aveva ricostruito la storia radicalmente diversa di un’esistenza lacerata e inquieta, segnata da difficili innamoramenti e penose delusioni, da malattie, da malesseri fisici e psicologici di fronte al rapido mutare del contesto, del nuovo modo di concepire la genia-

⁴ BAIONI 1996, 5. Dai nostri colloqui, sempre più problematici, risultava già allora evidente l’estremo interesse di BAIONI per l’interpretazione dell’Illuminismo di Nietzsche. Su questa interpretazione rinvio alle mie *Lezioni illuministiche*, FERRONE 2010, cap. IV, *Marx e Nietzsche: da ideologia borghese a volontà di potenza*, 17–18.

⁵ BAIONI 1996, 23.

lità e il vitalismo della natura: facendo affiorare per la prima volta dalle pagine dell'autobiografia, dalle lettere, dalle opere giovanili, i sintomi evidenti della crisi e della tragedia dell'uomo moderno diviso tra erotismo e volontà di potenza, tra Mefistofele, demone del puro consumo e principio del male, e Faust, figura umana immediata espressione lacerata della nuova genialità.

E tuttavia va detto subito che in quel seminario sul libro che avremmo potuto e dovuto tenere a Ca' Foscari, il confronto non sarebbe certo avvenuto sulla verifica problematica, capitolo per capitolo della tesi sulle origini settecentesche del nichilismo. Quell'affascinante quanto discutibile punto di vista risultava, del resto, in ultima analisi del tutto compatibile e financo arricchente con la concezione dell'Illuminismo come laboratorio della modernità che stava emergendo proprio in quegli anni tra gli storici e anche nelle mie ricerche discusse con lo stesso BAIONI.⁶

Semmai, immaginando come avrebbe potuto svolgersi quel dialogo a più voci, l'attenzione si sarebbe probabilmente spostata verso differenti interpretazioni possibili e inevitabilmente sul grande rilievo che la questione religiosa, nel suo molteplice intrecciarsi con la riflessione sulla natura, l'arte, il panteismo, la società civile, l'emancipazione dell'uomo attraverso l'uomo, occupa nelle pagine dell'autobiografia goethiana; un filo rosso prezioso questo, ignorato e rimosso da BAIONI, e che invece, già allora, occupava e ancora di più occupa oggi un posto di assoluto rilievo nel recente dibattito internazionale.

La tematica religiosa – ha scritto giustamente Klaus-Detlef Müller – è uno degli elementi più importanti e costanti dell'autobiografia goethiana. In modo quasi sistematico l'autore chiama in causa tutte le posizioni dogmatiche e le forme devozionali che caratterizzano la realtà religiosa. Non aderisce però a nessuna delle dottrine esistenti, bensì costruisce, a partire dal confronto con esse, una religiosità personale, che è espressione della sua individualità e rispecchia la storia delle sue esperienze.⁷

In realtà, la questione religiosa era ossessivamente presente non solo nel giovane Goethe, ma in LESSING, in HERDER e pressoché in tutti i protagonisti della *Spätaufklärung*. Quest'ultimo periodo appare oggi sempre più come una specifica epoca storica degna di essere studiata nella sua originale autonomia e peculiarità che vedeva i suoi massimi esponenti in costante e fruttuoso contatto con la nascente opinione pubblica europea dominata dal moderno empirismo e dalla

⁶ A tal proposito va detto che a BAIONI era molto piaciuta la mia definizione di "Illuminismo" come "laboratorio della modernità" in cui scorgeva tracce evidenti della scuola di Francoforte e che avevo avanzato per la prima volta nel saggio *L'uomo di scienza*. Cf. FERRONE 1992, 199–243.

⁷ Si veda l'*Introduzione* a Johann Wolfgang Goethe, GANNI 2018, XVIII. D'ora in avanti nel testo il riferimento alle pagine di Goethe si riferisce a questa edizione.

svolta antropologica propagandata dall'*Encyclopédie* di DIDEROT e d'Alembert, dal neonaturalismo vitalistico di matrice rinascimentale ridivenuto *à la mode*, dal confronto con i *Freethinkers*, con il materialismo, l'ateismo e il radicalismo religioso nei dibattiti all'interno delle logge massoniche, nei salotti e nelle accademie della settecentesca Repubblica delle lettere.⁸

Di fronte al crescente interesse per la religione suscitato dallo studio del *Radical Enlightenment* di Jonathan ISRAEL, con la sua discutibile tesi circa la caratterizzante egemonia ateistica e materialistica di matrice spinoziana tra gli illuministi, non basta ormai più polemizzare;⁹ o recriminare contro la recente, simmetrica proliferazione di libri sulle contrapposte varianti cattoliche, protestanti, ebraiche dell'Illuminismo,¹⁰ in attesa che arrivino quelle islamiche e confuciane. Molto meglio, invece, affrontare il toro per le corna e studiare finalmente la questione religiosa come tema cruciale dei futuri studi illuministici. Del resto questo era già stato l'invito di un grande maestro come Franco Venturi quando, circoscrivendo la pista ateistica e materialistica a piccole conventicole marginali, segnalava invece che il Settecento con il deismo, il panteismo, la tesi di una religione naturale comune a tutti i popoli della terra propagandata non solo dalle logge massoniche, aveva davvero allarmato le Chiese, le differenti confessioni religiose fondate su rivelazioni, testi sacri, e cambiato profondamente la storia delle religioni riducendole a fatto umano e storico, spogliando il vecchio Dio di tutti gli attributi leggendari, mitici e personali per farne, tra le élites colte e nei circoli illuministici europei, un principio logico, semplice testimone delle vicende umane, o, in alternativa, mescolando la sua esistenza con quella della natura.¹¹ Merita pertanto qualche cenno di approfondimento il tema religioso nel giovane Goethe, come possibile *case study*, a partire proprio dalla sua Autobiografia, percorsa da Giuliano BAIONI con altre ipotesi di ricerca.

Sappiamo da quelle pagine che la formazione religiosa di Goethe era stata particolarmente intensa, approfondita e ricca. Aveva cominciato da giovanissimo a studiare l'ebraico e le lingue antiche con l'obiettivo di "percorrere in lungo e in largo la Bibbia" (BAIONI 1996, 103) non più nella traduzione di Lutero ma direttamente, senza intermediari. Frequentando i pietisti della Comunità dei fratelli di Herrnhut aveva poi maturato anche il "desiderio di studi teologici" (BAIONI 1996,

⁸ A tal proposito si veda il numero monografico AGAZZI/CALZONI 2016. In questa nuova direzione di ricerca vanno i lavori interessanti di GABBIADINI 2020 e di MATTEINI 2020.

⁹ Contro le tesi di ISRAEL rinvio alla postfazione dell'edizione americana della mie *Lezioni illuministiche*. Cf. FERRONE 2015, 155–160.

¹⁰ Si veda in particolare il quadro generale di questi nuovi studi delineato in JACOB 2019.

¹¹ La questione e le indicazioni di Venturi sono trattate in FERRONE 1989, 338–339.

115), approfondendo testi di patristica, immergendosi nelle speculazioni sui dogmi cristologici e trinitari, sulle eresie gnostiche. Non aveva infine esitato ad assistere personalmente ai riti e alle cerimonie nelle sinagoghe ebraiche, a informarsi dei fondamenti della loro religione consapevole del fatto che al di là delle “antiche, sinistre storie sulla crudeltà degli ebrei nei confronti dei bambini cristiani” restavano “pur sempre ancora il popolo eletto da Dio” (BAIONI 1996, 120).

Ma la prima grande svolta prese corpo nel periodo trascorso a Francoforte dal 1768 al 1770, dove, accanto alle consuete frequentazioni pietistiche, alle prime letture di LESSING e Winckelmann, Goethe riservò larghissimo spazio soprattutto agli studi approfonditi dei testi classici della tradizione chimico-alchemica, cabalistica e mistica, al *Corpus Hermeticum*, a partire dal *Pimander* e dall'*Asclepius*. Con ragione, BAIONI attribuisce a questi studi un ruolo decisivo nella formazione di Goethe. Ne valorizzava però unicamente il loro significato culturale di “filosofia moderna dell’antimoderno”: di originale filosofia estetica capace di saldare, con esiti nichilistici, ermetismo e polarità dialettica tra bello e sublime della teoria di Burke: “La coincidenza tra certi schemi della tradizione ermetica e certi altri della semiologia moderna e della moderna teoria della letteratura è in effetti sorprendente” (BAIONI 1996, 99). Ma così facendo sottovalutava sia il rilievo della tradizione ermetica nella comprensione del grande scontro nella comunità scientifica settecentesca tra la specifica immagine vitalistica della natura dell’ermetismo rinascimentale di Bruno e Della Porta contro Galileo, Cartesio, l’universo-macchina di Newton, sia la funzione centrale dell’ermetismo gnostico per chiarire la questione religiosa.¹²

In realtà, come ricordava con grande sincerità il vecchio Goethe nel libro ottavo dell’Autobiografia, quella giovanile e appassionata adesione all’ermetismo gnostico e alla sua panteistica cosmogonia era allora intimamente connessa soprattutto alla sua ansia religiosa; partiva dallo studio appassionato della storia della chiesa e delle sue eresie, tra cui quella gnostica, per approdare a una “religione propria” (GANNI 2018, 278–280), alla costruzione “di un mondo dall’aspetto davvero insolito”. Un cosmo in cui era possibile “immaginare una divinità che dall’eternità crea se stessa” con energia perpetua, secondo il mito gnostico del pleroma originario e degli eoni emanati dalla divinità tramite un impulso creativo inestinguibile (“il palpito originario della vita”), in cui gli eoni erano perennemente divorati dall’ansia di ritornare nel seno del pleroma in quanto frammenti divini anelanti al ricongiungimento. Di quel complesso *Kosmos* gnostico-ermetico e

¹² Su ambedue questi aspetti, lo scontro tra rappresentazioni della natura e nuove immagini della scienza nel Settecento e l’ampia diffusione settecentesca dell’eresia gnostico-ermetica come forma di religiosità diffusa nelle logge massoniche dell’intera Europa. Cf. FERRONE 1989, 240–250.

delle sue progressive creazioni, secondo il meccanismo dell'emanazione e del ricongiungimento, Goethe era affascinato soprattutto dalle vicende di Lucifero e dell'uomo come archetipi della caduta e della redenzione.

Lucifero, spiegava Goethe, dopo la sua creazione-emanazione, “dimenticò la sua superiore origine e pensò di trovarla in se stesso”, gloriandosi della creazione degli angeli, rivelandosi così come un ingrato per i poteri conferitigli dalla suprema divinità del Pleroma. La sua Caduta inesorabile con parte degli angeli, a lui rimasti fedeli e pertanto tramutati in demoni, diede vita alla materia, al male, all'oscurità. Come risposta, il “polso della vita” del Pleroma ripartì tuttavia inesorabile con una nuova emanazione, con “l'avvio di ciò che siamo soliti chiamare creazione”, con l'apparizione della luce e dell'uomo, frammento divino, essere al “contempo assoluto e limitato”, creatura felice e infelice, la più perfetta e la più imperfetta. Ma come Lucifero anche l'uomo, per il suo orgoglio smodato e la sua ingratitudine, per aver violato la logica della concentrazione e dell'espansione del Pleroma divenne oggetto del meccanismo della Caduta e della Redenzione e ciò in quanto la Redenzione non solo era decretata dall'eternità ma eternamente necessaria.

In questo senso – precisava Goethe – appare del tutto naturale che la divinità stessa assuma le sembianze dell'uomo, dopo averle già predisposte per sé come involucro, e che per breve tempo ne condivida i destini per incrementare con questa assimilazione la gioia e lenire il dolore. La storia di tutte le religioni e filosofie ci insegna che questa grande verità, di cui gli esseri umani non possono fare a meno, è stata tramandata da popoli diversi, in epoche diverse e in vari modi e, conformemente al loro grado di limitatezza, addirittura in insolite narrazioni ed immagini. Sarà sufficiente riconoscere che ci troviamo in una condizione che, per quanto sembri opprimerci e tirarci verso il basso, ci offre comunque l'occasione, anzi ci impone, di elevarci e di adempiere alle intenzioni della divinità facendo sì che se da un lato siamo indotti a concentrarci in noi stessi, dall'altro non dimentichiamo di espanderci fuori a pulsioni regolari.¹³

Va subito detto che quelle pagine assolutamente fondamentali dell'Autobiografia dedicate dal sessantenne Goethe ai miti e all'eresia gnostico-ermetica rimasero un riferimento costante della sua vita, con implicazioni straordinarie nella sua lunga esperienza d'intellettuale militante, di poeta e di scienziato sensibile all'idea panteistica della *natura naturans* e alla morfologia mutevole degli esseri viventi. Dopo questa prima fase giovanile profondamente segnata dalla cultura alchemica e gnostico-ermetica, l'incontro con HERDER e la sua ricca cultura illuministica fu certamente la seconda e fondamentale tappa nel processo di maturazione di una personale sensibilità religiosa e morale all'altezza dei tempi.

¹³ GANNI 2018, 280.

Documentati da un fitto carteggio, quegli anni decisivi segnati dal tormentato magistero di HERDER, la lettura dell'*Encyclopédie* e dei libri dei *philosophes* parigini, mutò radicalmente l'orizzonte culturale di Goethe. L'Autobiografia spiega bene quanto fosse diffuso in quel periodo tra i giovani letterati il confronto tra la nascente letteratura tedesca e lo sfavillante mondo parigino; la presa di distanza, comune tra gli altri anche a LESSING e a HERDER, contro Voltaire, l'antipatico patriarca del classicismo teatrale d'Antico Regime e lo sguardo d'ammirazione rivolto invece alle nuove avanguardie artistiche, letterarie e filosofiche del Tardo Illuminismo capeggiate da DIDEROT e da Rousseau.

Sentivamo profondamente affine Diderot – scrive Goethe –; del resto è un autentico tedesco in tutto ciò per cui viene criticato dai francesi. Ma anche il suo punto d'osservazione era già troppo elevato, il suo orizzonte spirituale troppo ampio, perché potessimo accostarci a lui e sederci al suo fianco.¹⁴

Certo gli appariva innegabile la funzione dirompente di DIDEROT contro quello che noi oggi definiamo l'Antico Regime artistico e l'ingiusta società che rappresentava.¹⁵ Fu infatti DIDEROT “al pari di Rousseau, a diffondere quel disgusto per la vita sociale che rappresentò un silente avvio agli immani cambiamenti universali che parvero sommergere tutto l'esistente” (GANNI 2018, 387–388).

Ma dai loro scritti, Goethe svelava di aver appreso soprattutto i fondamenti di quella nuova poetica che, ostile al razionalismo meccanicistico dominante, alla teorizzazione logicistica ed astratta dell'arte, poneva invece al centro la realtà, la natura dinamizzata e temporalizzata destinata a influenzare intensamente il movimento dello *Sturm und Drang*, la possibilità stessa di concepire finalmente “un teatro assolutamente nuovo”, borghese, mai visto prima e così vicino e affine al realismo drammatico dell'amato Shakespeare “il nostro padre e maestro” (GANNI 2018, 461); un modo originale di pensare sia l'artista che l'arte stessa: quest'ultima intesa non più come semplice imitazione della natura, ma creazione, interazione profonda tra poesia e natura, tra artista e pubblico: “Anche da qui ci guidarono, e dall'arte ci spinsero verso la natura” (GANNI 2018, 387).

La natura divenne infatti in quegli anni, dopo quelle letture, “il nostro idolo”! (GANNI 2018, 389). Il suo studio empirico, l'attenzione verso la sensibilità, i sentimenti e le emozioni umane, la fisiologia, le forme mutevoli della *natura naturans*, le scienze dell'uomo in generale divennero da allora il corredo indispensabile dell'artista e della sua nuova poetica: “Obiettivo supremo di ogni arte è creare tramite l'apparenza l'illusione di una realtà superiore. È invece errato avvicinare l'apparenza al reale sino al punto che in cui non resta che una banale

¹⁴ GANNI 2018, 387.

¹⁵ Cf. TOCCHINI 2016.

realtà”. Esemplare, pareva a Goethe, il successo del *Pigmalione* di Rousseau che aveva fatto epoca proprio per quel suo singolare contenuto che oscillava con ostinazione “fra natura e arte con l’errato intento di dissolvere questa nell’altra”, così come fondamentale gli pareva l’*Emilio*, autentico “vangelo della natura” (GANNI 2018, 407).

Il fatto è che intorno al gran dibattito europeo sui nessi da esplorare tra la condizione umana, la natura, l’arte, la religione, avviato dalla rivoluzione epistemologica di tutti i saperi nell’*Encyclopédie* e dalla sua svolta antropologica simbolizzata dall’albero della conoscenza che metteva al centro, e soprattutto sullo stesso piano, la memoria, la ragione e l’immaginazione dell’uomo¹⁶ e la loro rapida diffusione in Germania non si giocò solo la nascita dello *Sturm und Drang* come movimento letterario, ma anche l’esperienza e la formazione intellettuale di Goethe tra Francoforte e Strasburgo e quella di tutti i massimi protagonisti della *Spätaufklärung*: “Vennero così poste le basi – spiegava Goethe – anche per quella rivoluzione della letteratura tedesca di cui fummo testimoni e alla quale demmo, consapevoli o meno, intenzionalmente o meno, un diuturno contributo” (GANNI 2018, 389).

Come non dar quindi ragione a BAIONI quando, rompendo i consueti canoni interpretativi così tenaci tra gli storici della letteratura, definisce HERDER “l’espressione più originale dell’illuminismo europeo” (BAIONI 1996, 141): “per nulla un passatista o un nemico della modernità, ma un illuminista militante con una fede nel progresso per certi versi rivoluzionaria” (BAIONI 1996, 143)? HERDER aveva in effetti una conoscenza straordinaria delle opere di tutti i massimi illuministi europei. Non ebbe perciò alcuna difficoltà a spiegare al giovane allievo la radicale trasformazione in atto della letteratura e dell’identità stessa del letterato settecentesco di fronte all’apparizione del moderno consumo culturale, dell’opinione pubblica, dei gusti e della moda del mercato. Tramite le discussioni preparatorie della *Plastik*, – il vero manifesto dell’estetica della *Spätaufklärung* più che dello *Sturm und Drang* come sostiene BAIONI – HERDER fece conoscere a Goethe la filosofia sperimentale di DIDEROT, la cultura dell’occhio elaborata nella *Lettre sur les aveugles* e gli articoli fondamentali dell’*Encyclopédie* come *Génie* che intronava tutti gli uomini eccezionali e non solo scienziati come Newton e Galileo, ma anche l’artista ripensato anch’egli, per la prima volta, baconianamente, come ministro e interprete della natura, capace finalmente di pervenire a una estetica originale, tutta empirica, inedita scienza della natura e dell’uomo in cui l’idea di bellezza diveniva anzitutto esperienza della corporeità, del movimento e dell’azione.

¹⁶ Cf. FERRONE 2019, 15–18.

Certamente il *Prometeo* di Goethe frammento divino, orgoglioso e sprezzante eone, mostrava ancora evidenti tracce gnostico-ermetiche, ma anche, e soprattutto, faceva i conti con la secolarizzazione illuministica dell'uomo illustrato nella *Plastik*. Un uomo – come spiegava BAIONI in pagine straordinarie – destinato a fare esperienza empirica del mondo urlando il suo liberatorio e antimetafisico: “Io sento me stesso! Io sono!”, a rivendicare di essere il dio della terra, “der herrschende Erdgott!”, il genio prometeico, creatore di bellezza, padrone del mondo e capace di dar vita al sublime nella nuova estetica illuministica sapientemente elaborata da HERDER proprio nella *Plastik* (BAIONI 1996, 143).

E tuttavia proprio quel dibattito davvero fondamentale e di dimensioni europee sulla figura del *genio*, inafferrabile dalla sola ragione e assimilato di volta in volta da Goethe a Prometeo, al dio della terra o a un demone moderno risulta ricondotto ancora una volta da BAIONI al solo ambito della letteratura, del sublime letterario, alla precoce testimonianza di quella volontà di potenza all'origine del nichilismo, rendendo così sfumate e irrilevanti le evidenti connessioni esistenti tra la questione del genio e l'intreccio tra arte e religione, tra scienze dell'uomo e costruzione del nuovo umanesimo illuministico. A farne le spese risulta essere la mancata possibile ricostruzione del carattere intrinsecamente religioso della riflessione complessiva di HERDER, proiettato verso la costruzione di una religiosità nuova, tutta da ridefinire capace di fare i conti con la storia dei popoli, del lavoro umano, con il processo emancipatorio e la stessa ricerca illuministica dell'umanità dell'uomo, anche attraverso l'appartenenza a istituzioni come la massoneria. Un percorso, questo tra arte e religione, comune a molti altri *Aufklärer* tra cui LESSING e lo stesso Goethe che tarda però ad essere finalmente esplorato dalla storiografia internazionale.

Come documenta bene l'Autobiografia, Goethe non cessò mai di occuparsi di religione. Insieme a HERDER, sempre attento a insegnargli la dimensione tutta storica e umana delle grandi confessioni religiose, egli dedicò molto tempo, soprattutto dal 1771 al 1774, all'esegesi biblica, al *Vecchio Testamento*. Lesse e rilesse quelle pagine, anche direttamente in ebraico, con spirito critico e acuta sensibilità filologica. Non c'era del resto più bisogno in quegli anni in Germania di aver letto i libertini italiani o il *Trattato teologico-politico* di Spinoza per pensare ormai alla Bibbia come un testo umano: “un'opera eterogenea fatta in epoche diverse” piena di “contraddizioni” (GANNI 2018, 404), da cui trarre solo specifici e personali insegnamenti, eventuali conferme, tracce e testimonianze di quella divinità svelata, con ben altra efficacia e sotto forma di mito universalistico presso tutti i popoli della terra, dal panteismo gnostico.

Nella sua ostinata ricerca di una personale religione non piaceva affatto a Goethe l'approccio mistico e “sibillino” del *Mago del Nord*, di Hamann e dei suoi *Memorabili di Socrate*. Molto più utili gli parevano invece gli studi sull'origine

della lingua e sulla Bibbia come poesia nazionale degli ebrei di HERDER o persino le lotte dell'antipatico Voltaire con il caso Calas, a favore della libertà religiosa e per la tolleranza. Non a caso proprio alla difesa di quei valori ritenuti indispensabili e universali Goethe dedicò nel 1772 la sua anonima *Lettera del pastore di *** al nuovo pastore di ****, in cui, anticipando il *Nathan der Weise* di LESSING, predicava la fratellanza e la tolleranza tra mussulmani, ebrei e cristiani. E che queste fossero davvero le sue convinzioni profonde lo dimostra la tesi di diritto canonico, *Jesus autor et iudex sacrorum* che egli discusse a Strasburgo l'anno prima, dove, sollevando scandalo, spiegò che il cristianesimo, in ultima analisi, era stato fondato da alcuni sapienti al fine di dare soprattutto una disciplina religiosa al popolo.

Ma queste coraggiose iniziative in odore di eresia non debbono tuttavia in alcun modo indurci a fare di Goethe un seguace del *Radical Enlightenment*, dominato dal panteismo e dal monismo ateo e materialistico ispirato a Spinoza, descritto da ISRAEL. Dopo la Guerra dei Sette anni in cui più forte e intensa si sviluppò la propaganda materialistica dei circoli parigini¹⁷ con la ripubblicazione dei testi di Bruno, dei *Freethinkers*, delle opere di Helvetius e del barone d'Holbach, con la diffusione europea del pestifero *De Tribus Impostoribus*¹⁸, anche la Germania venne invasa da quei libri. Goethe ne parla a lungo nell'Autobiografia (GANNI 2018, 389–391) rivendicando una sorta di via tutta germanica alle questioni religiose capace persino di marcare una netta differenza tra la *Spätaufklärung* e quelle critiche tanto distruttive quanto astratte e metafisiche dei circoli ateistici parigini.

Ritenevamo di esserci istruiti per conto nostro in merito alle questioni religiose e ci era quindi abbastanza indifferente l'intensa diatriba dei filosofi francesi con i pretonzoli. I libri proibiti e condannati al rogo, che all'epoca provocavano grandi schiamazzi, su di noi non esercitavano alcuna influenza.¹⁹

Sarcastiche e definitive sono in tal senso le parole contro il *Système de la nature* di d'Holbach. Quel celebre testo fu seccamente definito “scipito”: “così grigio, così cimmerico, così cadaverico che c'infastidiva anche solo vederlo, ci faceva rabbrivire come uno spettro”. Al posto di svelare finalmente i meccanismi autonomi della natura, la geografia, la fisica, la chimica, la storia naturale,²⁰ “tutto ciò che vive nelle stelle, nei cieli”, smascherando così le ragioni del dominio dei preti

¹⁷ Cf. DIAZ 1962, 302–305.

¹⁸ Cf. JACOB 1983, 267–268.

¹⁹ GANNI 2018, 389.

²⁰ Su questi interessi di Goethe cf. FINK 1991.

come clamorosa impostura, quelle pagine spiegavano invece ogni cosa con la tesi semplicistica e tutta metafisica dell'esistenza di una materia eterna coesistente con il movimento in grado di "creare, a destra e a sinistra e in ogni direzione, gli infiniti fenomeni dell'esistenza". Nessun cenno stava in quel libro così arido alla cruciale questione di come spiegare il nesso tra la straripante e onnipotente vitalità della natura regolata da leggi e la libertà dell'uomo, l'inspiegabile creatività e funzione del suo genio:

Tutto doveva essere secondo necessità e, di conseguenza senza bisogno di Dio. Ma, ci chiedevamo, non poteva esserci necessariamente anche un Dio? Ammettevamo, è vero, che non potevamo sottrarci alle necessità del giorno e della notte, delle stagioni, degli influssi climatici, dei condizionamenti fisici e animali, eppure sentivamo in noi qualcosa che si presentava come volontà assoluta, e anche qualcosa che con questa cercava di stabilire un equilibrio. Non potevamo rinunciare alla speranza di essere sempre più razionali, di renderci sempre più indipendenti dalle cose esteriori, addirittura da noi stessi. La parola libertà ha un suono così bello che non potremmo rinunciarvi, nemmeno se esprimesse un errore.²¹

Meglio non si sarebbero forse potuto esprimere i termini esatti della questione religiosa che ossessionava tanti illuministi, non solo in Germania, in quegli anni.

In quelle brevi e suggestive considerazioni era infatti sintetizzato per intero non solo il personale problema religioso di Goethe come spiegazione del mistero della condizione umana nel suo complesso rapportarsi alla natura, ma anche i dubbi di personaggi che, seppure poco sensibili a questioni religiose come DIDEROT, non esitavano però a criticare le tesi poco problematiche ed astrattamente materialistiche e deterministiche sulla natura formulate nel *De l'homme* di Helvetius.²²

Al di là del valore paradigmatico di quel rifiuto della propaganda ateistica e materialistica della *coterie holbachique* da parte della *Spätaufklärung*, fatto questo che meriterebbe comunque di essere indagato e spiegato bene, quel confronto e quella netta presa di distanza dalla soluzione proposta dai circoli parigini sortì in Goethe anche l'effetto di allontanarlo per sempre dalla filosofia accademica dei Wolff e dei Kant, dalla metafisica, dall'estetica razionalistica praticata nelle università tedesche, indirizzandolo illuministicamente verso l'indagine empirica consacrata e propagandata dagli scritti di DIDEROT e d'Alembert nell'*Encyclopédie*: "Ci gettiamo con grande energia ed entusiasmo sul vivo sapere, sullo sperimentare, sull'agire e poetare" (GANNI 2018, 390), ma soprattutto alla ricerca di una nuova e originale forma di religiosità capace di rispondere alle

²¹ GANNI 2018, 389.

²² Cf. DIDEROT 1875, 275–456.

domande e alle esigenze dell'umanità come del resto gli stava insegnando il suo maestro HERDER.

Dopo aver studiato le eresie gnostiche e il Vecchio Testamento non solo come rivelazione, ma anche come poesia nazionale ebraica secondo gli insegnamenti di HERDER, una tappa significativa di quel percorso fu certamente rappresentato dal suo incontro con Lavater nel 1774 e l'apertura di un nuovo e decisivo fronte di riflessione e d'indagine rappresentato dal Cristianesimo, dalla figura storica del Nazareno, del significato autentico del Nuovo Testamento. Il singolare viaggio teologico e religioso lungo il Reno con Lavater e Johann Friedrich Basedow, l'incontro con la signorina von Klettenberg, convinsero Goethe dell'esistenza di tanti cristianesimi diversi non solo nella storia umana, ma soprattutto nel personale e decisivo rapportarsi degli individui alla figura del Salvatore in vista della propria Salvezza e della Redenzione. Per la Klettenberg Gesù era infatti "un amante" al quale ci si dona con passione e incondizionatamente. Da sacerdote e da scienziato, Lavater lo considerava invece "un amico" (GANNI 2018, 487) da studiare. Il profilo fisiognomico di Gesù, più e più volte riprodotto da mani differenti, avrebbe infatti potuto svelare finalmente, attraverso i tratti del volto sofferente, il suo vero messaggio spirituale e la sua essenza divina. Ancora differente era l'interpretazione della fede cristiana per Basedow che impose a Goethe un confronto stringente con la sua raffinata e coltissima lettura teologica e patristica, imponendogli lunghe e complicate discussioni sui sacramenti, sulla cristologia, sulla trinità, sull'"*ipostasi e l'oussia*, per non parlare del *prosopon*" (GANNI 2018, 490).

Insomma, al di là del dissidio tra fede e ragione che pareva destinato a segnare il confronto nei circoli del Tardo Illuminismo europeo, pareva ormai evidente a Goethe che ogni essere umano avesse una sua religione e un suo modo di venerare Dio. Da qui, fedele alla sua "concezione liberale del mondo", la crescente irritazione verso il Lavater fanatico della fisiognomica, sacerdote e zelante missionario che, facendo coincidere l'umanità con la cristianità, gli intimava continuamente il dilemma: "O cristiano o ateo!". "La mia risposta fu che se non voleva lasciarmi il cristianesimo così come lo avevo coltivato sino ad allora, avrei potuto scegliere l'ateismo, tanto più che avevo l'impressione implacabile che nessuno conoscesse bene il significato dell'uno come dell'altro" (GANNI 2018, 482). Semmai lo intrigava sempre di più "rappresentare poeticamente tali mezze verità", esplorare il nesso tra il potere conoscitivo della poesia e la verità religiosa, intesa però come *filia temporis* da cogliere indagando l'esperienza individuale di predicatori come Lavater e Basedow o di grandi profeti e geni religiosi come Maometto. L'opera che Goethe dedicò a quest'ultimo, probabilmente in polemica con il *De Tribus Impostoribus* che allora circolava ovunque e anche in Germania, ne svelava l'orizzonte gnostico-ermetico, la vicinanza del suo messaggio religioso alle tesi ermetiche e panteistiche l'opera di Giordano Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*.

L'opera si apriva infatti con l'*Inno*, intonato dal profeta in perfetta solitudine sotto il sereno cielo notturno, alle stelle, alla luna, levando il suo animo "verso Dio, l'Unico, l'Eterno, l'Infinito al quale tutte queste meravigliose, limitate creature devono la propria esistenza" di evidente impronta gnostica. In questa stessa direzione, come abbiamo già sottolineato, andava il *Prometheus*. Ma non la ricostruzione poetica dell'antica storia dell'*Ebreo errante* dove il vero protagonista, più che l'insensibile ciabattino Ahasvero, era Gesù stesso e la sua tremenda solitudine nel momento culminante della passione. Da quell'esperienza Goethe ricavava ulteriori conferme del dramma terreno e solitario dell'individuo, la conclusione che "l'essere umano viene sempre rimandato a se stesso, e si ha l'impressione che nei suoi confronti persino la divinità si collochi in una posizione che non le consente di corrispondere sempre alla sua venerazione" (GANNI 2018, 507).

L'approfondimento del cristianesimo, aveva nei mesi precedenti conosciuto un'altra tappa decisiva con la frequentazione a Francoforte dei pietisti della *Comunità dei fratelli*. Goethe ammirava sinceramente la loro capacità di fondere la sfera religiosa con la sfera civile, il personale impegno religioso simile a quello comunitario dei primi cristiani. E tuttavia ne percepì subito la sospettosa presa di distanza: "Non mi consideravano un cristiano". Comprese ben presto che l'accusa era in definitiva la stessa che si sarebbe potuto rivolgere a tanti altri illuministi come Voltaire, Rousseau, HERDER o LESSING che non accettavano né l'ateismo materialistico né le tradizionali confessioni religiose avviandosi su terreni religiosi inesplorati: pelagianesimo, negazione della centralità teologica, agostiniana e luterana del peccato originale, la vera chiave di volta del cristianesimo storicamente delineatisi in Occidente. "Il mio, mi si ribatté, era puro e semplice pelagianesimo, una pernicioso dottrina che stava nuovamente diffondendosi a detrimento dei contemporanei. Ne fui stupito, anzi spaventato". Dopo aver studiato la questione, Goethe si rese infatti subito conto che la posta in gioco era davvero assai alta e cioè il rapporto tra una concezione drammaticamente negativa dell'essere umano, irrimediabilmente caduto e corrotto, incapace di operare autonomamente per la sua salvezza, e il riconoscimento della persistente presenza di un seme divino in ogni vivente che ne garantiva comunque la redenzione e il ricongiungimento con il cosmo divino degli gnostici:

Considerai più da vicino la dottrina e i destini del pelagianesimo, e infine compresi chiaramente che queste due posizioni inconciliabili avessero, con flussi e riflussi, attraversato i secoli, accettate e professate dagli esseri umani a secondo della loro natura attiva o invece passiva.²³

²³ GANNI 2018, 504.

Da questa adesione di fatto all'eresia pelagiana nacque in Goethe una grande attenzione verso la dimensione etica della religione. Dopo di allora, inevitabilmente, i temi dell'educazione morale dell'umanità, di una nuova religiosità civile auspicata da Rousseau nel *Contratto sociale* e soprattutto la teologia politica elaborata nelle logge massoniche suscitarono in lui un crescente interesse e lo spinsero verso il mondo segreto della massoneria come del resto stava avvenendo per tanti altri illuministi in ogni angolo d'Europa e tra i protagonisti della *Spätaufklärung* a cominciare dal suo maestro HERDER o a LESSING.²⁴ Un'esperienza, questa massonica, che si concluse mestamente, e non solo per Goethe, con l'amara vicenda e la persecuzione degli Illuminati di Baviera nel 1785, con l'editto del Principe Carlo Teodoro.²⁵

Mi creai un cristianesimo a mio uso e consumo – scrisse Goethe dopo il suo confronto-scontro con i pietisti di Francoforte – che cercai di consolidare e strutturare studiando alacremente la storia e registrando attentamente chi avesse condiviso i miei orientamenti.²⁶

Tra questi non poteva allora mancare, né mancò il grande Spinoza. Goethe lesse per la prima volta l'*Etica* nel 1773 rimanendone folgorato. Quel testo, che coniugava mirabilmente morale e religione, individuo e natura, conoscenza intellettuale di Dio e destino umano senza però mai parlare di preti, di profeti, di teologia, di confessioni religiose, di Bibbia e di Corano, gli pareva il tassello mancante, l'orizzonte conclusivo del suo mosaico religioso e della sua ansiosa ricerca di una nuova fede. Il panteismo di quelle pagine completava e confermava il panteismo ermetico di Bruno e degli gnostici e la concezione dell'essere umano come eone, frammento divino capace di redenzione ribadita da Pelagio contro Agostino. Certo i fondamenti filosofici dell'*Etica* erano lontani anni luce dalla filosofia sperimentale illuministica dell'*Encyclopédie* che gli aveva insegnato il suo maestro HERDER: “il suo metodo matematico – ci teneva a precisare Goethe – era l'opposto del mio modo di pensare e rappresentare poetico” (GANNI 2018, 497), ma come negarne il fascino: “Allievo di Cartesio, tramite la cultura matematica e rabbinica [Spinoza] si era elevato a quei vertici del pensiero che ancora oggi sembrano costituire l'obiettivo di ogni sforzo speculativo” (GANNI 2018, 535).

²⁴ Cf. LESSING/HERDER 2014.

²⁵ Sulla teologia politica dei massoni e sulle vicende degli Illuminati di cui facevano parte sia Goethe che HERDER rinvio al mio volume *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*. Cf. FERRONE 2014, 446–450.

²⁶ GANNI 2018, 505.

Con grande onestà intellettuale, Goethe non aveva tuttavia difficoltà ad ammettere di non sapere bene cosa avesse tratto “da quell’opera e cosa ci misi di mio”. Ma sin dalle prime discussioni con la lettura che ne faceva l’amico fraterno Jacobi, e poi con le polemiche suscitate da una possibile interpretazione panteistico-spinoziana del suo *Prometheus*, suggerita da LESSING e destinata ad alimentare il cosiddetto *Pantheismusstreit* degli anni ottanta, Goethe comprese che la questione era davvero delicata e fonte di fraintendimenti destinati a durare ancora negli anni della sua vecchiaia: “Poiché dell’argomento si è discusso molto, anche in tempi recenti, vorrei non essere frainteso” (GANNI 2018, 534).

Cosa aveva trovato Goethe in Spinoza? E non solo lui, ma anche gli altri protagonisti della *Spätaufklärung*? Non certo quell’ateismo e quel monismo materialistico caro al barone d’Holbach ancora oggi al centro di alcune ricostruzioni storiografiche.²⁷ La celebre voce che Bayle aveva dedicato a *Spinoza* nel suo dizionario presentandolo come un grande ateo, seppure personalmente virtuoso e amabile, non lo convinceva per nulla: “Il contributo suscitò in me disagio e diffidenza” (GANNI 2018, 533). Troppo generali e generiche le accuse di spinozismo ai suoi “stimati mistici”, a Leibniz a Boerhaave e a chiunque in quegli anni si fosse avvicinato a quel nome. Goethe ci teneva a precisare che non sottoscriveva affatto “tutte le sue opere”. Solo l’*Etica* lo aveva davvero folgorato. Quelle pagine svelavano infatti l’intreccio indissolubile tra l’individuo e la natura, tra quest’ultima che agiva secondo “leggi eterne, necessarie e a tal punto divine che la divinità stessa non potrebbe modificarle” e l’inquietudine irrefrenabile, l’anelito perenne ed oscuro dell’uomo verso l’infinito, il suo insopprimibile bisogno spirituale di cercare un senso all’essere, la scandalosa scoperta della libertà dei moderni anche e soprattutto come baconiana volontà di potenza. Se nel *Werther* e nel *Faust* la tragedia della modernità era drammaticamente esplosa proprio nel saggiare sul piano della conoscenza poetica e letteraria i confini tra individuo e cosmo, con l’*Etica* cominciava finalmente a delinearsi una possibile soluzione all’enigma dell’umanità dell’uomo del suo far parte integrale della natura nella quale si manifestava e si concretava il divino, una divina natura, l’originario ed eterno *Pleroma* (πληρωμα) verso il quale tendeva l’individuo. Il panteismo dell’*Etica*, che tanto affascinava anche HERDER, religiosamente declinato in chiave ermetico-gnostica, gli pareva aprisse una prospettiva nuova, ampia e libera sulla inestricabile connessione tra mondo sensibile e mondo morale: fosse in grado di spiegare i limiti e le rinunce imposte alla personalità degli individui come parte del Tutto, a legittimare e dare un senso alla stessa esistenza dell’energia divina del genio creatore, del talento poetico come dono della natura e, allo

²⁷ Su queste tesi cf. ISRAEL 2011, 635–640.

stesso tempo, parte del suo ineludibile disegno; a trasformare, infine, l'estetica in etica, la religione in filosofia naturale, l'arte e la poetica in potente strumento conoscitivo tra le nuove, illuministiche, scienze dell'uomo. "Ad affascinarmi in modo particolare – precisava Goethe – era poi l'infinito disinteresse che emergeva da ogni frase [dell'*Etica*]. Quella mirabile considerazione: 'chi ama Dio, non può pretendere che Dio lo ami a sua volta' con tutte le premesse su cui poggia, con tutte le conseguenze che ne derivano, monopolizzavano ogni mio pensiero" (GANNI 2018, 497).

Forse non è poi così difficile scorgere in questo mosaico delineato dal vecchio Goethe in *Dichtung und Wahrheit* la possibile chiave di volta, le stesse fondamenta del suo cosiddetto classicismo, di quel suo olimpico incedere tra guerre e rivoluzioni, massacri e trionfi napoleonici, interpretandoli serenamente come espressione e forme mutevoli e necessarie della divina natura eternamente all'opera e di cui l'uomo era comunque parte attiva: "il nostro obiettivo era conoscere l'uomo. Gli uomini in generale li lasciavamo volentieri fare" (GANNI 2018, 565). Insomma, la sua poetica ricerca della verità, il geniale ripensamento illuministico che egli fece della tragedia dell'uomo nel *Faust* più che aprire la strada al nichilismo, mirò infatti sempre, pur tra mille tensioni e continue verifiche in tutti i suoi scritti, a dare un senso umanamente religioso alla condizione umana, consapevole, come scrisse nel febbraio del 1824, che solo l'esperienza vissuta nel tempo lungo ed eterno della natura lo aveva aiutato a cercare la soluzione dell'enigma:

Ho avuto una grande fortuna [...] di essere nato in un'epoca in cui i maggiori avvenimenti mondiali erano all'ordine del giorno e hanno continuato ad esserlo per tutta la mia lunga vita, sicché sono stato testimone della Guerra dei sette anni, della separazione dell'America dall'Inghilterra, della Rivoluzione francese e infine dell'intero periodo napoleonico sino al tramonto dell'Eroe e agli eventi successivi. In tal modo sono giunto a conclusioni e a opinioni completamente diverse da cui può giungere chi viene al mondo adesso e deve acquisire la conoscenza di quei grandi avvenimenti con l'aiuto di libri che non li comprendono.²⁸

Ma tutto questo ci riporta al libro di BAIONI, alla sua pionieristica lettura del *Faust* come tragedia della modernità²⁹ dominata dalla figura, davvero sconvolgente per la letteratura del Settecento europeo, di Mefistofele. Quel terribile demone illuminista (che ai miei occhi più che un astuto apripista del nichilismo è sempre apparso, come dissi francamente a Giuliano, una sorta di Rousseau travestito, critico delle arti, della Rivoluzione scientifica e delle sue connesse

²⁸ GANNI 2018, XXXVI.

²⁹ Molto avrebbe probabilmente giovato la lettura del libro di BAIONI a JAEGER, *Goethes 'Faust'. Das Drama der Moderne*.

logiche di dominio o, addirittura, la reincarnazione dello scellerato e inquietante *Neveu de Rameau* di DIDEROT, non certo a caso tradotto e fatto conoscere proprio da Goethe), era infatti il solo capace di mettere a nudo il dramma dell'esistenza umana di Faust, svelando che "l'unica verità concessa all'uomo, questa la sua filosofia, è vedere il nulla in ogni cosa e in ogni luogo" (GANNI 2018, 316). Certo smascherando l'eudemonismo illuministico, la sua pretesa di coniugare conoscenza e felicità, Mefistofele apriva la strada anche al materialismo, nell'edonismo e al pessimismo più cupo. Ma davvero solo nel culto dell'eterno femminile – secondo le conclusioni di BAIONI – Goethe scorgeva la possibile via di fuga, gettando in tal modo le fondamenta di quel suo classicismo capace di esorcizzare Mefistofele e spiegare così il suo lungo e impenetrabile silenzio politico dopo la Rivoluzione?

In realtà il grande problema storico delle torsioni e dei ripensamenti dell'eredità dell'Illuminismo durante e dopo la Rivoluzione, con Napoleone e con la Restaurazione resta ancora oggi sul campo, tutto da risolvere. I tormenti e le soluzioni del vecchio Goethe sono comuni a tanti altri illuministi alle prese con le dure repliche della storia come Schiller, Alfieri, Goya, Jefferson. Forse bisognerebbe tornare a fare molti altri seminari, e non solo virtuali, proprio su questi temi, nella nostra vecchia e amata Ca' Foscari, con allievi ricchi di passione. Ulli ne sarebbe certamente felice.

Bibliografia

- AGAZZI, Elena/CALZONI, Raul (eds.): *Progetti culturali di fine Settecento fra Tardo Illuminismo e Frühromantik*, "Cultura tedesca", 50, 2016.
- BAIONI, Giuliano: *Il giovane Goethe*, Torino 1996.
- BAIONI, Giuliano: *Il sublime e il nulla. Il nichilismo tedesco dal Settecento al Novecento*, FANCELLI, Maria (ed.), Roma 2006.
- DIAZ, Furio: *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino 1962.
- DIDEROT, Denis: *Réfutation d'Helvétius*, Vol. II, Paris 1875.
- FERRONE, Vincenzo: *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma/Bari 1989.
- FERRONE, Vincenzo: *L'uomo di scienza*, in: VOVELLE, Michel (ed.), *L'uomo dell'Illuminismo*, Bari/Roma 1992, 199–243.
- FERRONE, Vincenzo: *Lezioni illuministiche*, Roma/Bari 2010.
- FERRONE, Vincenzo: *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Bari/Roma 2014².
- FERRONE, Vincenzo: *The Enlightenment. History of an Idea*, Princeton and Oxford 2015.
- FERRONE, Vincenzo: *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Torino 2019.

- FINK, Karl J.: *Goethe's History of Science*, Cambridge 1991.
- GABBIADINI, Guglielmo: *Tugend und Kraft. Zu einer Wechselbeziehung in Literatur, Moral und Geschichte der deutschen Spätaufklärung*, Berlin 2020.
- GANNI, Enrico (ed.): *Johann Wolfgang Goethe, Dalla mia vita. Poesia e verità*, Torino 2018.
- ISRAEL, Jonathan I.: *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*, Oxford 2011.
- JACOB, Margaret: *L'Illuminismo radicale. Panteisti, massoni e repubblicani*, Bologna 1983.
- JACOB, Margaret: *Secular Enlightenment*, Princeton 2019.
- JAEGER, Michael: *Goethes 'Faust'. Das Drama der Moderne*, München 2021.
- KINDL, Ulrike: *Sirena bifida. Bilderwelten als Denkräume*, Innsbruck 2008.
- LESSING, Gotthold Ephraim/HERDER, Johann Gottfried: *Dialoghi per massoni*, in: NERI, Moreno (ed.), Milano 2014.
- MATTEINI, David: *Entusiasmo e Rivoluzione. Il caso Adam Lux*, Pisa 2020.
- TOCCHINI, Gerardo: *Arte e politica nella cultura dei Lumi. Diderot, Rousseau e la critica dell'antico regime artistico*, Roma 2016.