

LO SPECCHIO A UNA FACCIA
MORFOLOGIA E DARWINISMO IN ERNST CASSIRER

di
Salvatore Vasta

Che per Ernst Cassirer il rapporto tra una possibile storia della “teoria della conoscenza” e un’altrettanto possibile storia della filosofia debba essere considerato simmetrico e indissolubile, non è soltanto un’ipotesi esegetica, ma – per stessa ammissione del filosofo delle forme simboliche – una necessità metodologica: «compito della filosofia – infatti – in ogni singola fase del suo sviluppo consiste nel mettere costantemente in rilievo, in un concreto complesso storico di determinati concetti e principi scientifici, le funzioni logiche generali della conoscenza»¹.

Pertanto, se l’operazione intellettuale dell’operare un qualche raccordo problematico tra idee e principi di scienza in contesti storici ben determinati è già di per sé un’operazione alquanto complessa, è ancor più articolato il progetto del rilevare al loro interno la o le invarianti della conoscenza sotto la specie univoca delle sue «funzioni».

Un progetto duplice, questo, che non nasconde per sua stessa impostazione un necessario rimando qualificativo ad un’idea antropologica ben precisa, il cui senso è marcatamente delineato in quel *saltus* metodologico ed ontologico che in Cassirer è rappresentato dal passaggio dalla «struttura» alla «funzione». Non vuole essere oggetto di questo studio l’ennesima rilettura di un tale nesso, per cui rimandiamo a più corposi ed autorevoli interventi²; ma se per Cassirer il problema della costruzione di quella invarianza gnoseologica sta, nel senso che deve essere contenuto, interamente nella ricerca filosofica, allora esso è il dato

¹ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, I, Einaudi, Torino 1952, p. 32.

² Ci limitiamo a segnalare tra i tanti: M. Ferrari, *Il giovane Cassirer e la Scuola di Marburgo*, FrancoAngeli, Milano 1988 e Id., *Ernst Cassirer. Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze 1996; A. Poma, *Il mito nella filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, Torino 1981; M. Lancellotti, *Funzione, simbolo e struttura: saggio su Ernst Cassirer*, Studium, Roma 1974; H. Barbara, *Libertà e mito in Cassirer*, ESI, Napoli 1987; S.G. Lofts, *Ernst Cassirer, la vie de l’esprit: essai sur l’unité systematique de la philosophie des formes symboliques et de la culture*, Peeters-Vrin, Leuven-Paris 1997.

imprescindibile che caratterizza qualsiasi azione ricostruttiva del sapere umano da parte del Filosofo. In breve, il problema del simbolismo cassireriano è riducibile a questo dato molto particolare; la capacità di farlo emergere nella «concretezza» storica di «concetti e principi scientifici» costituisce il senso intrinseco dell'indagine filosofica, la quale mantiene la capacità di riattualizzare quel dato come un «compito». Cassirer scriverà, infatti, che il pensiero filosofico si muove nei confronti di tutte le direzioni spirituali delle esperienze umane

non semplicemente con l'intento di abbracciarle con uno sguardo nel loro complesso, ma col presupposto che si debba poterle riferire a un unitario punto focale, a un centro ideale. Tuttavia questo centro, considerato criticamente, non può mai consistere in un essere dato, ma soltanto in un compito comune. I prodotti della cultura spirituale, il linguaggio, la conoscenza scientifica, il mito, l'arte, la religione, nonostante ogni loro diversità, diventano membri di un'unica grande connessione problematica – diventano molteplici punti di partenza diretti tutti all'unico scopo di trasformare il passivo mondo delle semplici impressioni, nelle quali da prima lo spirito pare rinchiuso, in un mondo della pura espressione spirituale³.

Ponendo l'attenzione, oltre che sul contenuto, del brano sopra riportato, anche sulla modalità espressiva, è di tutta evidenza come il richiamo ad una liberazione della cultura si innervi specificatamente in direzione della fondazione di una Filosofia della cultura, di cui la riflessione matura di Cassirer renderà conto ampiamente, oltre che nella nota trilogia della *Filosofia delle forme simboliche*, anche, sinteticamente ma non per questo con meno efficacia, nel *Saggio sull'Uomo*. E mentre Cassirer sostiene con forza che la vera nicchia ecologica dell'uomo, per dirla con Popper, è esclusivamente quella simbolica, egli segna di fatto il tracciato di un duplice percorso, contraddistinto da un altrettanto doppio non ritorno. Innanzi tutto, lo sganciamento dell'uomo dal mondo biologico e il suo riposizionamento all'interno del mondo simbolico smorza epistemologicamente la prospettiva darwiniana di una continuità ininterrotta tra mondo animale e mondo umano, negando legittimità filosofica alla ripresa naturalistica del concetto di conoscenza; inoltre, e qui la conseguenza prospetta vincoli di più ampia portata, la medesima operazione concettuale pone in essere un'irriducibilità metodologica per la quale nessun tentativo compiuto di comprendere l'umano, lo spirituale, può essere in un certo qual modo ascritto al punto di vista specifico delle scienze particolari, anche considerate secondo una formula dottrinalmente elevata.

In tutti i suoi scritti, Cassirer concepisce il conflitto tra meccanicisti e vitalisti in termini di dibattito sul metodo, non secondo una direttrice metafisica.

³ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, I, La Nuova Italia, Firenze 1966, p. 13.

Agli occhi di Cassirer, ogni punto di vista si giustifica entro limiti ben precisi. E così Cassirer prende le parti di un meccanicista ortodosso come Jaques Loeb, quando questi intende spiegare la crescita delle piante verso la luce attraverso un sistema di “tropismi” o cambiamenti involontari dovuti a processi fisici, ma anche, in egual misura, si mostra critico nei confronti di Fechner, che spiega questo piegamento verso la luce non attraverso un complesso meccanismo in cui il tropismo riveste una funzione essenziale, ma piuttosto come la conseguenza di una naturale, meccanica crescita verso l’alto, in cui la luce ha una funzione meramente correttiva. Ugualmente Cassirer rigetta anche il ritorno di Driesch alla nozione aristotelica di entelechia e, insieme ad essa, tutte le nozioni speculative di vita, perché ritiene che con esse «si sia andati molto più lontano di quanto possa essere stabilito e dimostrato dalla scienza»⁴. Tuttavia Cassirer è ancora d’accordo con l’assunto dei vitalisti che la vita è un fenomeno *sui generis* che non può essere sussunto logicamente sotto forma di un meccanismo, anche ideale. Egli sviluppa la sua originale versione dell’organicismo, ritenendo che la biologia abbia a che vedere con il tutto. Il racconto compiuto di questa posizione di Cassirer sulla biologia può essere rinvenuto nello scritto postumo *Lo strutturalismo nella linguistica moderna*⁵. Cassirer ritiene che la biologia e la linguistica siano legate dal comune denominatore di una metodologia comparata, per nessuna delle due affatto riconducibile a concezioni meccanicistiche. Piuttosto, i principi della conoscenza in biologia sono simili a quelli della linguistica in senso “strutturale”. Cioè, entrambe hanno a che fare con sistemi nei quali le relazioni tra gli elementi producono un tutto complesso, ed entrambe studiano i cambiamenti morfologici da un punto di vista strutturale, piuttosto che causale. Cassirer rinviene il suo punto di vista nella *Biologie Theoretische* di L. von Bertalanffy, di cui sottolinea il merito di avere «sostituito il concetto di finalità con quello di ordine e di sistema: essa caratterizza la vita coll’ascriverle la qualità del sistema»⁶. In aggiunta a Bertalanffy, Cassirer cita anche la concezione di olismo di Haldane e di biologia teoretica di Uexküll come esempi della sua concezione di biologia, che lo ricollega a Goethe⁷.

⁴ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, IV, 1, Einaudi, Torino 1971⁵, p. 307.

⁵ E. Cassirer, «Lo strutturalismo nella linguistica moderna», in Id., *Saggio sull’uomo* (1971), Armando, Roma 2004, pp. 377-406.

⁶ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, IV, 1, cit., p. 336.

⁷ Si noti che la salvaguardia di una prospettiva olistica costituisce ancora oggi una delle costanti epistemologiche della biologia contemporanea, soprattutto contro la pretesa del riduzionismo di porre maggiore attenzione allo studio delle proprietà isolate dei sistemi, più in linea con un’impostazione fiscalista della realtà, che organicista. Cfr. E. Mayr, *The autonomy of biology: the position of biology among the sciences*, in «Quarterly Review of Biology», 71, 1996, pp. 97-106. Sul punto specifico dell’olismo, cfr. Id., *L’unicità della biologia*, Cortina, Milano 2005, p.

Nonostante sia l'autore di riferimento della concezione storica e biologica di Cassirer, in apparenza Goethe non sembra ricevere adeguati riconoscimenti e citazioni importanti. Cassirer rimprovera a Goethe il suo rifiuto della matematica e il suo disinteresse nei confronti del metodo sperimentale, frutto di una predilezione della visione immaginativa sullo studio storico e filogenetico. Ma non manca di annotare che lo sforzo di Goethe era stato massimo per la sua epoca, al punto di esser stato ritenuto nella seconda metà del secolo XIX un «darwinista prima di Darwin»⁸; tuttavia non può fare a meno di ricordare che egli è soprattutto un morfologo, non un evoluzionista. Differenza sostanziale che Cassirer rintraccia sul terreno della variabile storica. È vero che Goethe, pervenendo soltanto attraverso l'osservazione al risultato che la supposta classificazione linneana non è immutabile, si è esposto per primo ad una visione dinamica e trasformista della natura. Ma la sua idea di morfologia, termine che peraltro egli ha inventato, viene a formarsi mediante l'osservazione di piante della stessa specie che crescono in modo diverso in ambienti differenti ed è solidamente ancorata al concetto di natura variabile e mutante delle specie; parametro di riferimento, questo, che risulta spento o assente nel significato evoluzionistico, perché privo dell'accezione genealogica. Come osserva lapidariamente Cassirer, «il concetto di "genesi" in Goethe è dinamico, ma non è storico»⁹. Invece di affrontare la questione empirica della discendenza della specie, Goethe fornisce infatti una traccia ideale dello svolgimento del processo di trasformazione. Agli occhi di Cassirer, questa impostazione mette Goethe al riparo quale stratega di una straordinaria impresa scientifica, ma non lo salva dal limite di aver descritto in fondo la componente essenziale dell'evoluzione come accumulo di tempi, come sintesi di passaggi non perfettamente giustificati, in cui le specie successive non sono causalmente collegate alle precedenti e, viceversa, da quelle più evolute non è possibile inferire alcunché sulle specie che avrebbero dovuto precederle. In tal modo, il nesso tra specie successive è affidato, contrariamente a quanto farà Darwin, alla sola tipizzazione morfologica. Ma Goethe, appunto per ciò, agli occhi di Cassirer ha avuto il merito di mantenere nettamente separati il concetto di struttura da quello di causazione meccanica. La *Morfologia* di Goethe offre, infatti, secondo Cassirer, un buon esempio scientifico nel concepire il cambiamento di una forma biologica senza richiamarsi né a riferimenti stretti al meccanicismo, né a più metafisici incontri con la teleologia della natura. Da questo punto di vista, non deve sorprendere

36 sgg. Ma si veda anche sui rapporti tra organicismo e biologia la trattazione di D.C. Phillips, *Organicismo e riduzionismo nelle scienze naturali e sociali*, Armando, Roma 1980, pp. 25-43.

⁸ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, IV, 1, cit., p. 220.

⁹ *Ibidem*, p. 236.

l'appunto che Cassirer, seguendo la critica di L. von Bertalanffy, muove nei confronti di Darwin e dell'uso improprio delle nozioni di «sopravvivenza» e «adattamento» cui andrebbe incontro il naturalista inglese, intendendole pervase da un sapore finalistico. Il darwinismo, infatti, reca con sé la tabe dell'«idea dell'evoluzione come un “progresso” unilaterale che conduceva progressivamente dall'essere vivente più basso fino all'uomo»¹⁰.

Ma prima di pervenire all'analisi del rapporto con il darwinismo, vediamo più da vicino il rapporto con Goethe, fondamentale per comprendere l'auto-collocazione di Cassirer.

1. *La Gestalt da schema a metamorfosi. La morfologia idealistica di Goethe*

Sullo specifico punto dell'idea di sviluppo nel mondo organico, Goethe ha avuto, secondo Cassirer, il merito di aver concepito gli organismi al pari di identità che mutano nel tempo, ma senza riferirsi ad alcun genere di movimento teleologico. Come sottolinea il Neokantiano, quasi a voler penetrare empaticamente la visione organica del Poeta, ci troviamo di fronte a chi pensa lo sviluppo dell'organismo non in termini di «forme spaziali» (*Raumgestalten*), ma di «forme temporali» (*Zeitgestalten*)¹¹. Per Cassirer, infatti, la nozione di specie biologica è tutt'uno con i limiti temporali entro cui essa si trova ad essere racchiusa. E l'unità intrinseca di una specie, sia dal punto di vista concettuale che tassonomico, è data unicamente dalla storia del suo sviluppo.

Cassirer sottolinea, infatti, che al contrario dell'idea di fine, che non può trovare udienza nella scienza contemporanea, la stessa cosa non si può affermare dell'idea di un “tutto organizzato” in parti. Seguendo la traccia evolutiva del concetto di forma, Cassirer rinviene la trasformazione del concetto di totalità in un preciso passaggio: «Del concetto aristotelico di forma si mantiene il momento della *totalità*, ma non quello della *finalità*»¹². Questo punto di vista va oltre lo scontro tra la prospettiva meccanicista da un lato e quella vitalista dall'altro: non vi sono barriere a spiegazioni di natura psicochimica, ma non tutti i fenomeni biologici nella loro complessità, vale a dire come un tutto, possono essere ricondotti semplicemente a questo punto di vista. L'anatomia e segnatamente l'anatomia comparata assume per ciò un ruolo fondamentale nella prospettiva di Cassirer, come lo è stata storicamente per l'intero filone darwiniano

¹⁰ *Ibidem*, p. 318.

¹¹ *Ibidem*, p. 234.

¹² E. Cassirer, *Sulla Logica delle scienze della cultura* (1961), La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 84.

e in generale per le sorti della biologia dell'Ottocento¹³. Ma questo punto, ai fini della nostra analisi, ci conduce a guardare molto più da vicino il problema della morfologia in Goethe, perché è nella messa a punto del concetto di *forma* che Cassirer è debitore a Goethe della sua presa di distanza dalle posizioni più ortodosse del darwinismo. E i termini della questione riguardano non solo gli oggetti di esperienza, ma anche i soggetti, ovvero gli uomini di scienza. Ma procediamo con ordine.

L'idea morfologica goethiana si interessa in primo luogo a ciò che appare e non si occupa di stabilire se eventualmente «dietro» il fenomeno si ponga il problema dell'essenza. Sono correlativi a tale atteggiamento un altrettanto esplicito primato della percezione e l'evidente sottolineatura di come i suoi modi e le sue forme, *a parte subjecti*, possano configurarsi quali criteri di definizione di un aspetto o di un ambito tipico di riflessione: l'analisi non solo dei modi di apparire di un oggetto, ma dei modi soggettivi tipici di percepirlo, dei modi in cui esso si presenta non al soggetto trascendentale, ma al soggetto umano empirico, per Goethe, è riconducibile in ultima istanza al rapporto tra la visibilità del fenomeno e l'apparato atto a percepirlo, tra la forma e la sua percezione.

Ci sembra, tuttavia, che questo accenno, in diretta relazione agli studi sulla *Farbenlehre*¹⁴, abbozzi un altro tratto – rilevantissimo – del metodo goethiano, e di ciò che come vedremo sarà anche dell'atteggiamento scientifico di Cassirer, e cioè l'attenzione per le forme e le regole della percezione, oltre che del percepito, per il soggetto e le sue forme di conoscenza, oltre che dell'oggetto, benché quest'ultimo, sempre inteso in senso fenomenico, rimanga evidentemente e necessariamente ad esso correlativo.

La proposta della morfologia come scienza, da parte di Goethe, va considerata da questa prospettiva, nonostante l'assenza del carattere polemico, alternativo rispetto alle altre scienze, che assumerà nella teoria dei colori. Il relativismo metodologico che egli propugna nella *Morfologia* gli consente, infatti, una posizione interessante, ma altrettanto decisamente innovativa, dal punto di vista del metodo, che assume le vesti di un sano relativismo.

Visto da vicino, il relativismo metodologico è, infatti, l'altro dei punti importanti che emergono con nettezza in alcuni brevi scritti di Goethe: nei *Quaderni di Morfologia*, Goethe distingue quattro possibili atteggiamenti tra coloro

¹³ Cfr. F. Mondella, *La scienza tedesca nel periodo romantico e la Naturphilosophie*, in L. Geymonat (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, IV, 1, Garzanti, Milano 1975, pp. 234-235.

¹⁴ Cfr. J.W. Goethe, *La teoria dei colori*, Il Saggiatore, Milano 1999, pp. 14-16. Goethe si occuperà in questi scritti sul rapporto tra forma degli oggetti e forma della percezione sin dall'introduzione.

che rivolgono «domande alla natura»¹⁵, domande che, afferma, trovano sempre una risposta per il fatto stesso di essere state formulate: *die Nutzenden*, coloro che, interrogano e studiano la natura per scopi pratici; *die Wissbegierigen*, coloro che al contrario, rappresentano un punto di vista disinteressatamente conoscitivo nei confronti della natura; *die Anschauenden*, coloro che si comportano produttivamente nei confronti della scienza, favoriscono il suo progresso e si servono a questo fine dell'immaginazione produttiva – evidente ed esplicito richiamo kantiano; infine *die Umfassenden*, i massimamente produttivi nella scienza, quelli che partono dall'idea del tutto, e che leggono da questo punto di vista tutti i dati della natura.

Si tratta di quattro atteggiamenti legittimi nella scienza, benché diversi in estensione e profondità; legittimi anche quando, come nel primo caso, partono semplicemente dall'utile, dal pratico, che tuttavia è un punto di vista che per Goethe si fonda sull'originaria natura dell'uomo, e quindi non semplicemente censurabile, ma da inserire tra i diversi possibili atteggiamenti di chi si occupa di scienza naturale.

Non c'è, quindi, un solo possibile approccio alla natura, una sola via alla scienza, un unico modello da considerare assoluto e non modificabile, come tanto spesso è stato inteso all'interno della tradizione razionalista, nella quale in questo senso è da inserire anche Kant. Questo riflettere sui diversi possibili modi di fare scienza fa di Goethe un personaggio per tanti versi lontano dall'atmosfera da integralismo scientifico che caratterizzava la riflessione in Germania sullo scorcio del secolo.

Goethe non si chiede, a differenza di Kant, ma anche di Fichte o di Hegel, cosa sia scienza sul piano della teoria, ma osserva e discute diversi stili, classifica ipotesi diverse e possibili modi di conciliazione. Come avviene nel caso del contrasto tra epigenesi e preformismo, ripreso nei suoi scritti sulla morfologia e proposto in termini conciliativi: proprio perché la morfologia studia la forma e la trasformazione dei corpi organici, la domanda sull'origine di essa è centrale. E la conciliazione, apparentemente ardua, viene proposta nei seguenti termini.

Il nuovo, all'inizio del processo di trasformazione che lo genera, è una parte di quella entità originaria da cui origina il cambiamento. Ma se da un lato questa posizione sembra favorire l'idea dell'evoluzione, tuttavia il nuovo non può svilupparsi dal vecchio senza che quest'ultimo sia pervenuto a un certo grado di maturazione¹⁶.

¹⁵ Cfr. J.W. Goethe, *Gli scritti scientifici*, I, *Morfologia: Botanica*, Il Capitello del Sole, Bologna 1996, pp. 198-201.

¹⁶ Cfr. J.W. Goethe, *Gli scritti scientifici*, I, *Morfologia: Botanica*, cit., p. 220 sgg.

Come si vede, se da un lato si favorisce il concetto dell'epigenesi a quello del preformismo, dall'altro ambedue le *Vorstellungsarten* sono rozze e grossolane rispetto alla finezza impenetrabile dell'oggetto, che per Goethe si configura sempre in una sua essenzialità ideale.

La soluzione del contrasto è, agli occhi di Goethe, semplice: si esprime qui quella mediazione tra identità e diversità, tra riproduzione del medesimo e l'apparire del nuovo, che egli sostiene a tutto campo nella *Morfologia*: quando è solo un organo a modificarsi, si aderisce al preformismo, il quale afferma che tutto ciò che appare è contenuto fin dall'inizio nel seme; quando invece si tematizza la trasformazione complessiva di una specie – mai intesa come discontinuità –, si segue la teoria epigenetica, secondo la quale “sviluppo” vuol dire progressiva differenziazione, distinzione successiva.

Certo l'enfasi goethiana, almeno nella *Morfologia*, è sulla continuità, sul riconoscimento dell'identico nel diverso, più che sulla sottolineatura del nuovo, ma il Poeta tedesco sa anche di essere più vicino all'epigenesi che al preformismo, nonostante quest'ultima posizione giochi un ruolo importante nelle sue riflessioni.

Tutto ciò mostra, per Cassirer, come Goethe si nuova tra due mondi: da un lato, il preformismo che, benché «ripugni alla mente colta» – e già acutamente criticato da Buffon nella *Histoire Naturelle* –, non può essere del tutto rifiutato, dal momento che l'accrescimento, considerato come mero processo quantitativo legato allo sviluppo dei volumi, non è del tutto estraneo alla sensibilità goethiana per la forma (ovvero per ciò che è visibile, e in diversi modi occupa lo spazio, e per l'idea di continuità che vi sottende); dall'altro, la teoria epigenetica, con la sua sensibilità per il nuovo, per ciò che si differenzia e si distingue, mette in gioco ciò che di più moderno si muove nelle riflessioni goethiane, e acuisce in un certo qual modo la sensibilità per il diverso, per la varietà e la molteplicità¹⁷.

Tra queste due polarità, che Cassirer legge con lucidità straordinaria, finisce per muoversi egli stesso. Ciò che pensa di rinvenire nell'interpretazione di Goethe costituisce in verità il nucleo molto denso di una riflessione esternata nella sua *Storia della teoria della conoscenza*:

Alcuni vedono la teoria di Goethe come una tesi di filosofia della natura costruita essenzialmente su basi speculative, altri credono che il suo significato e il suo valore siano da ricercare nel puro empirismo. Ma Goethe è altrettanto poco un filosofo della natura nel senso di Schelling che un empirista nel senso di Darwin. In lui predomina una relazione del “particolare” col “generale”, che è difficile trovare altrove nella storia della filosofia o delle scienze naturali. [...] Secondo

¹⁷ Cfr. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, IV, 1, cit., p. 230 sgg.

Goethe, tra il generale e il particolare non c'è la relazione della *sussunzione* logica, ma quella della *rappresentazione* ideale o *simbolica*. [...] La "legge immanente" della natura si manifesta al vero naturalista con un singolo "caso pregnante", non con innumerevoli osservazioni particolari fatte alla rinfusa. Per una tale relazione, il nome adatto e conveniente non è ciò che si chiama comunemente "deduzione" e nemmeno ciò che si chiama "induzione". La deduzione, nel senso di derivazione della scienza della natura da astratti principi matematici, fu violentemente osteggiata da Goethe [...]. Però si sentiva anche altrettanto estraneo all'induzione di Bacone¹⁸.

Il fondamento della teoria morfologica di Goethe si "trasforma", per Cassirer, da un'apparente storia della vita ad una teoria sulla vita. La natura di Goethe, esatto contrario del concetto di natura per Bacone, anche se provocata sperimentalmente, non si lascia «strappare i suoi segreti "con leve e con viti"»¹⁹. Da qui discende quella singolare formulazione della *teoria del tipo* che Cassirer legge in Goethe come una tra le sue conquiste più interessanti, ma nello stesso tempo meno metabolizzata dalle scienze della vita dopo di lui, che puntano, al contrario, al passaggio dalla morfologia idealistica a quella sperimentale²⁰. La *teoria del tipo* è, infatti, per Cassirer l'essenza della morfologia idealistica di Goethe: in essa il rapporto tra "idea" degli oggetti e "manifestazione" dei medesimi è vincolato da una relazione né di impronta deduttiva, come in Cuvier, né di tendenza induttivista, come ci si aspetterebbe dai naturalisti. Lo scarto tra le due posizioni risiede in una diversa visione che le due polarità nascondono: eccessivamente «statica» la prima, dal momento che finisce per guardare quasi esclusivamente alle classificazioni particolari; eccessivamente «empirica» la seconda, poiché incorre nel rischio di rimanere troppo legata ad una molteplicità in continuo divenire²¹.

Per Cassirer, infatti, il tentativo di Goethe, lontano dal costituire la formulazione di una teoria della discendenza o della successione in chiave storica, si configura come una poderosa riflessione sul concetto di «genesi»²². Con questo significato, e con quelli che Cassirer definisce i «confini immanenti», storicizzati dai risultati conseguiti, della morfologia idealistica, la lettura di Goethe si

¹⁸ *Ibidem*, pp. 230-232.

¹⁹ *Ibidem*, p. 250.

²⁰ Cfr. *ibidem*, p. 249.

²¹ Cfr. *ibidem*, p. 232 sgg.

²² Sulla questione concordano le osservazioni di E. Callot, *La philosophie biologique de Goethe*, Riviere, Paris 1971, e di P.L. Nimis, *Wolfgang Goethe e la biologia del periodo romantico*, in «Memorie e Rendiconti dell'Accademia di scienze, lettere e belle arti degli Zelanti e dei Dafnici di Acireale», ser. 4., vol. 5., Acireale 1995, pp. 47-78. Si veda anche E.S. Russell, *Form and Function* (1916), Chicago University Press, Chicago 1982, p. 49.

avvia ad essere né una sovrapposizione, né una propedeutica filosofica alla teoria darwiniana dell'evoluzione. Essa, mancando di veri e propri alberi genealogici, è carente di quel carattere di sistematizzazione empirica necessario per completare il poderoso lavoro goethiano, basato esclusivamente sull'osservazione e sullo studio dinamico delle forme della vita²³. Non stupisce, perciò, che la morfologia goethiana abbia per Cassirer maggiore senso di allocazione epistemologica sul versante dell'anatomia comparata che su quello della teoria darwiniana dell'evoluzione. L'anatomia comparata, infatti, risponde meglio alle esigenze della *teoria del tipo*. Così Cassirer marca il concetto. Per Goethe,

il tipo stesso è un “essere”, che si avverte solo nel “divenire”, è qualche cosa di stabile che si può percepire solo nell’“azione”. In questo senso Goethe parla della “modalità e flessibilità” del tipo – cosa abbastanza paradossale se si pensa al significato originario di tale concetto –; anzi egli lo chiama addirittura un “vero Proteo”. Mentre ci arrestiamo a ciò che è stabile, dobbiamo anche imparare a modificare le nostre idee con e accanto a ciò che varia, ed assuefarci ad una molteplice mobilità, per poter seguire il tipo in tutta la sua versatilità ed evitare che questo Proteo ci possa sfuggire. Solo in questo modo possiamo penetrare nella vera armonia della natura²⁴.

2. Oltre una fenomenologia biologica: Cassirer “lettore” di Uexküll

In Cassirer, l'enfasi per l'importanza dell'anatomia nei confronti dello sviluppo della biologia è pari al rapporto, non sovrastimato, che egli intende leggere nella formazione di Jakob von Uexküll, innanzi tutto un anatomista, prima che un biologo teorico²⁵. Sin dagli anni Venti, Cassirer legge il rapporto del suo amico e collega universitario Uexküll con la filosofia di Goethe come una netta ripresa della concezione della morfologia di quest'ultimo, nell'ambito del programma anatomico del biologo²⁶. L'approccio goetheano alla biologia è la fonte dello studio della vita in Uexküll²⁷. E la definizione di biologia di quest'ulti-

²³ Cfr. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, IV, 1, cit., p. 236 sgg.

²⁴ *Ibidem*, p. 235.

²⁵ Cfr. *ibidem*, p. 312. Erroneamente Cassirer attribuisce a Uexküll il nome di Johannes.

²⁶ Per l'analisi di un rapporto tra Cassirer e Uexküll concernente la questione della «genesi» della forma da un punto di vista semiologico rimandiamo a J.M. Thompson (ed.), *20th Theories of Art*, McGill-Queen's Press, Montreal-Ontario 1994, pp. 289-291, nonché a T.A. Sebeok, *Semiotics in the United States*, Indiana University Press, Bloomington 1991, pp. 38-42.

²⁷ «Tutti i soggetti animali» – sostiene J. von Uexküll – «dal più semplice al più complesso, sono *perfettamente inquadrati* nel loro mondo individuale, che sarà semplicissimo per gli animali più semplici, e via via più complicato per le forme più complesse» (*Ambiente e comportamento*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 94; corsivo nostro).

mo lo entusiasmo al punto tale da citarlo ampiamente e più volte nella sua *Storia della filosofia moderna*²⁸, per poi essere posto ad epigrafe introduttiva al secondo capitolo del *Saggio sull'uomo* dal titolo quanto mai significativo: «Una via per la conoscenza della natura dell'uomo: il simbolo»²⁹.

Per Cassirer la *Lebenslehre* di Uexküll è più di un semplice testo di biologia teorica, come, del pari, la sua *Theoretische Biologie* rappresenta un esempio scientifico di fenomenologia empirica di altissimo livello. Si tratta di una scienza degli esseri viventi come pura scienza della natura³⁰, laddove il termine «pura» richiama l'eco di una condizione trascendentale di rapporto col mondo, funzionale al piano strutturale di ciascun organismo (*Bauplan*), secondo il suo schema morfologico³¹.

Quel piano, che secondo la testimonianza di Cassirer risale a Cuvier, non può non evocare, anche in questo caso, un indiretto riferimento a Kant. Se la biologia sistematica di Cuvier ha il merito di rendere visibile «l'impalcatura fondamentale della natura stessa»³², la fenomenologia biologica di Uexküll riveste addirittura una funzione paradigmatica nell'aprire la strada alla corretta situazione del simbolo. Se il mondo dal punto di vista della vita è, prima ancora del mondo culturale e simbolico, un fatto biologico, il paradigma di Uexküll è applicabile appieno, ma una volta applicato, produce uno scarto nei confronti degli altri mondi biologici non più colmabile; si genera, infatti, non solo una distanza, quanto addirittura una separazione abissale verso gli altri *Bauplan*, che finiscono per essere relegati, in virtù di una più semplice virtuosità di funzionamento, in secondo piano. La bellezza delle tesi di Uexküll colpisce Cassirer, soprattutto quando la fenomenologia biologica empirica del primo compie il grande salto verso una morfologia idealistica, verso la considerazione, cioè, che il concetto di causalità, citando Uexküll, «non è la sola regola che stia a nostra disposizione, per ordinare l'Universo»³³.

Il programma della *morfologia idealistica* è così ricostituito con la massima precisione. Se la biologia, nella seconda metà del secolo XIX, credeva di poter rovesciare questo programma, sostituendolo con qualche cosa di meglio, essa, secondo Uexküll, era in preda ad una strana illusione. Tanto il darwinismo quanto la storia dell'evoluzione avrebbero misconosciuto il fattore veramente essenziale e decisivo; di là avrebbero la loro origine ogni materialismo ed ogni meccanicismo.

²⁸ Cfr. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, IV, 1, cit., pp. 207 sg., 310 sgg. e 318 sg.

²⁹ E. Cassirer, *Saggio sull'uomo* (1971), Armando, Roma 2004, p. 77 sgg.

³⁰ Cfr. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, IV, 1, cit., p. 311.

³¹ Cfr. *ibidem*, p. 313.

³² *Ibidem*, p. 211.

³³ J. von Uexküll, cit. in E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, IV, 1, cit., p. 316.

“Quando, verso la metà del secolo passato, tutti i fenomeni naturali furono ricondotti a due fattori – forza e materia – si era semplicemente dimenticato il terzo fattore, cioè la forma”³⁴.

Un vitalista metodologico, piuttosto che un vitalista metafisico, avrà modo di annotare Cassirer in altra sede a proposito di Uexküll³⁵, rimarcando il fatto che una via di mezzo in biologia è possibile soltanto grazie alla possibilità di concepire il punto di vista dell’anatomia descrittiva in associazione con l’ambiente proprio di ciascun organismo (*Umwelt*)³⁶. Questi aspetti che si fondono nell’unico concetto di struttura di un organismo (*Bauplan*) costituiscono il nerbo unitario del rapporto tra individui, nel senso di specie individuata, e il relativo ambiente con cui essi si rapportano. Un’unica realtà ontologica diventa così una pluralità di mondi, una serie pressoché illimitata di modelli di eventi biologici organizzati che, reinterpretando semplicemente una relazione di adattamento tra ambiente e comportamento, compiono il miracolo di una dinamicità delle parti, mantenendo intatta la struttura del Tutto. Uexküll rappresenta per Cassirer colui il quale opera la trasformazione dell’«universo astronomico» in un «universo biologico»:

l’universo astronomico possiede un solo ed unico mondo, il cui spazio infinito ed il cui tempo contengono un numero incommensurabile di macchinismi stellari, roteanti uno intorno all’altro, senza obbedire minimamente ad un piano determinato. L’universo biologico ci mostra al contrario migliaia e migliaia di mondi chiusi in sé stessi, collegati fra loro secondo una preordinazione d’una grandiosità inaudita³⁷.

Ma questo novello Kant, il cui concetto di finalità, per stessa ammissione di Cassirer, si avvicina nei risultati conseguiti a quello del filosofo di Königsberg, cioè di una finalità razionalmente preordinata in termini categoriali, restituisce nel concetto di forma naturale il rispetto dell’indicazione dettata dallo stesso Kant, secondo la quale «un prodotto organizzato della natura è quello nel quale tutto è fine e reciprocamente anche mezzo»³⁸. La ricerca dell’incom-

³⁴ *Ibidem*, p. 312.

³⁵ Cfr. E. Cassirer, *Saggio sull’uomo*, cit., p. 78.

³⁶ Più recentemente il concetto di *Umwelt* è stata reinterpretato come «dominio», ovvero «spazio correlato alle esigenze conoscitive di una particolare specie» (R. Marchesini, *Post-human*, Boringhieri, Torino 2002, cit., p. 147). Cfr. J. von Uexküll, *Ambiente e comportamento*, cit.; Id., *I mondi invisibili*, Mondadori, Milano 1936. Innegabile è poi l’analogia, anche se con opportune differenziazioni funzionali, tra la *Umwelt* di von Uexküll e l’*apparato immagine del mondo* di K. Lorenz, considerabile, in forma generale, come «specchio in cui e da cui viene riprodotta la realtà» dal punto di vista sia fisiologico che cognitivo (cfr. K. Lorenz, *L’altra faccia dello specchio*, Adelphi, Milano 1973, p. 39).

³⁷ J. von Uexküll, cit. da E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, IV, 1, cit., pp. 318-319.

³⁸ I. Kant, *Critica del Giudizio*, Laterza, Bari 1974, § 65.

mensurabilità dei mondi su scala mesocosmica, come del pari la loro comprensione individuale, si appella nei fatti ai principi della morfologia idealistica, secondo la quale lo studio delle relazioni tra parti non è uno studio empirico, bensì immateriale, come lo è ad esempio la relazione intercorrente tra le proprietà degli angoli o dei lati di una figura geometrica³⁹. Di uno studio siffatto la biologia percepisce, secondo Uexküll, e Cassirer concorda, l'utilità salutare di quella «purezza» che costringe sia il meccanicismo che il vitalismo ortodossi ad arretrare. In questo senso, Cassirer ritiene di aver salvaguardato il carattere scientifico della biologia, facendolo dipendere dal «valore metodico del concetto di finalità»⁴⁰, ma da ciò segue che quel concetto di incommensurabilità dei mondi individuali chiama anche in causa una distanza teoretica che tende ad allontanare il mondo della natura da quello della cultura, il biologico dallo spirituale. Abbiamo motivo di ritenere che Cassirer opti per valutare questa distanza in termini «stadiali» – ovvero come sviluppi in successione tra enti senza un rapporto necessitato di causa-effetto, nell'accezione da lui attribuita alle forme organiche di Goethe – né temporali in senso storico-evolutivo, né in termini più strettamente biologici. I termini di una natura dell'umano vanno riferiti essenzialmente ad un'attività produttiva, specificatamente diversa da quella che contraddistingue il *Funktionkreis*, il circolo funzionale, di ciascun animale. Il circolo funzionale umano, ovvero quel rapporto che per ogni essere vivente è la relazione tra il suo sistema recettivo e il sistema che gli consente di agire, nell'uomo si viene a caratterizzare come «spontaneità», «produttività». Questa specifica qualità, di natura ovviamente *simbolica*, sta «propriamente al centro di tutte le attività umane. [...] Essa è la più alta facoltà umana» e segna «il limite naturale del mondo dell'uomo»⁴¹. Cassirer ritiene, così, di aver ulteriormente implementato quelle aggiunte kantiane che Uexküll aveva preteso incorporare nel sistema kantiano degli *a priori*. Nella sua *Theoretische Biologie*, Uexküll aveva infatti offerto un ampliamento dei principi dell'*Estetica* kantiana, affermando che

lo scopo della biologia consiste nell'ampliare i risultati delle ricerche di Kant in due direzioni: 1, considerare il ruolo del nostro corpo, particolarmente nei nostri organi di senso e del nostro sistema nervoso centrale; 2, indicare i rapporti degli altri soggetti (gli animali) con gli oggetti⁴².

³⁹ Cfr. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, IV, 1, cit., p. 312.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 194.

⁴¹ E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, cit., p. 363.

⁴² J. von Uexküll, cit. da F. Mondella nell'*Introduzione* a J. von Uexküll, *Ambiente e comportamento*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 62.

È pertanto significativo che Cassirer insista sul fatto che lo studio del mondo ambientale, che Uexküll vuole introdurre nella biologia «come metodo d'indagine autonomo, non è uno studio casuale, ma *strutturale*»⁴³. E ciò perché, conferendo ulteriore autonomia al mondo della vita come a un Tutto, si rafforza la coerenza teleologica interna, senza ricorrere a finalità esterne. Un nodo, questo, chiaramente problematico per il Kant della terza *Critica* e reso ulteriormente complesso dallo stato delle conoscenze biologiche del suo tempo, ma soprattutto internamente serrato dalla problematica teoretica di come conciliare all'interno della biologia il concetto di finalità con quello di causalità. Non possiamo di certo rievocare qui l'intero percorso proposto da Cassirer, ma basta semplicemente richiamare la lucidità, anche estetica, con cui egli guarda al filosofo di Königsberg sulla questione, per notare come Cassirer ritenga il concetto di finalità semplicemente un approccio «*ex analogia hominis*», piuttosto che «*ex analogia universi*»⁴⁴. Un approccio che ben accorda il tentativo vitalistico postumo di Uexküll a quello di Kant. In breve, il concetto di finalità secondo Cassirer ha in Kant valore extra-empirico; esso è pertanto un punto di vista epistemologico soggettivo e necessario per l'indagine dei fenomeni biologici, ma non ne rappresenta una caratteristica intrinseca.

Il concetto di finalità non può mai essere cancellato dalla conoscenza della natura, considerata come un tutto unico, per essere incorporato nel concetto di causalità. Giacché, anche se il concetto di finalità non costituisce un principio indipendente nella *spiegazione* della natura, tuttavia, senza di esso, l'accesso ad uno dei campi più importanti della scienza ci sarebbe precluso e la *cognizione* dei fenomeni sarebbe monca ed incompleta. A questo compito, consistente nel *prender cognizione* della natura, Kant ha limitato il principio di finalità [...] che però non deve essere inteso come una forza celata nelle profonde radici delle cose, ma come una regola della nostra conoscenza, e che, come tale, ha solo un significato "regolativo"⁴⁵.

La medesima valenza Cassirer riconosce alle condizioni *strutturali* del concetto di *Bauplan* in Uexküll. Queste aderenze concettuali con Kant e Uexküll contengono sempre in filigrana la posizione di Goethe⁴⁶, che più di tutti nega alla natura ogni regola di *trasformazione* al di fuori dello stesso concetto di *formazione*.

⁴³ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, IV, 1, cit., p. 314.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 194.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 196-197.

⁴⁶ Cfr. E. Paci, *La presa di coscienza della biologia in Cassirer*, in «Il Pensiero», 1968, XIII, p. 115 (poi ripubblicato in Id., *Idee per una Enciclopedia fenomenologica*, Bompiani, Milano 1973).

3. “Oltre” la biologia e la storia. La fallacia del darwinismo secondo Cassirer

In questo rapporto con il concetto di finalità regolativa in senso kantiano si risolve, per Cassirer, il confronto con Darwin. Un rapporto, certamente mediato anche dalla tradizione darwiniana, che Cassirer non nasconde di leggere insieme ai primi interlocutori del naturalista inglese, tra i quali Haeckel⁴⁷. Ma il problema pressante riguarda pur sempre la questione teleologica, come prospettiva attraverso la quale leggere il problema della teoria della conoscenza in senso lato. La proposta di lettura di Cassirer si dirige, infatti, oltre alle questioni più strettamente legate alla filogenesi, anche ad altre riguardanti il concetto di conoscenza. Iniziamo dal primo gruppo problematico.

Cassirer non rigetta il concetto di evoluzione dal punto di vista concettuale, ma critica l'interpretazione che di essa ne ha fornito Darwin, pur salvaguardandone gli importanti traguardi scientifici, soprattutto dal punto di vista empirico. Nel capitolo *Il darwinismo quale dogma e quale principio di conoscenza*⁴⁸, Cassirer traccia un bilancio critico sia della fedeltà dogmatica che dell'opposizione altrettanto dogmatica alle idee di Darwin. E la stessa metodologia critica di Cassirer emerge con modalità altrettanto particolari, finendo per accoppiare in maniera indissolubile lo stesso concetto di darwinismo a quell'estrapolazione e al ri-orientamento verso una teoria dell'evoluzione sociale. Cassirer, tuttavia, annota che Darwin non può essere biasimato per tutte le interpretazioni che hanno, per dir così, sovraccaricato la sua nozione di “più adatto”; ma buona parte della riluttanza di Cassirer ad aderire in forma incondizionata alla teoria di Darwin è da ricondursi proprio all'interpretazione in chiave socio-politica del darwinismo, sebbene essa non possa essere considerata l'unica ragione⁴⁹.

Quando Cassirer scrive il suo saggio sulla biologia, durante il suo esilio svedese nel 1940, la nozione della supremazia di una razza sulle altre era di fatto predominante nel panorama teoretico europeo, ed è significativo il fatto che Cassirer si accolli la fatica di dimostrare un ulteriore punto di accordo tra la biologia platonizzante di Uexküll e un altro aspetto portante della morfologia di Goethe; ovvero, come abbiamo sottolineato precedentemente, l'espulsione dalla biologia di ogni lavoro metodologico che implichi una qualche classifi-

⁴⁷ Cfr. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, IV, 1, cit., p. 255 sgg.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 252-274.

⁴⁹ Di certo la tematica della superiorità dello Stato etico di Hegel gioca in Cassirer un ruolo particolare, soprattutto per quanto riguarda il tradimento delle aspettative di una società, quella tedesca, che per ben due volte, le due guerre mondiali, fallisce nel costruire un'idea di società giusta, ponendo in essere proprio i principi derivanti anche dalla deriva socialdarwinista. Sul punto, ci permettiamo di rimandare il lettore a M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., p. 46 sgg.

cazione delle specie. Per Goethe, la biosfera non è ordinata in modo tale che le varie specie di animali vivano l'una in funzione dell'altra o vengano a formare una serie che, da ultimo, ritrova un qualche fine; condizione, questa, che vale anche per l'uomo.

Cassirer enfatizza che per Goethe sarebbe stato impossibile selezionare una singola razza, umana e non, dalla totalità della vita e stabilirla come fine, misura o canone. Ad ulteriore supporto, Cassirer cita il seguente passo dell'anatomia comparata di Goethe:

Il particolare non può essere un modello del tutto, perciò non possiamo cercare questo modello nei casi particolari. Le classi, gli ordini, le specie, gli individui stanno fra loro nella stessa relazione in cui i casi concreti stanno con una legge; vi sono contenuti, ma non la costituiscono⁵⁰.

La legge in questione è il principio di morfologia.

Nella morfologia di Goethe il termine Gestalt ha un significato differente; perfino Goethe è un platonico e cerca di trovare le caratteristiche tipiche dei fenomeni naturali. Ma per lui è nella natura stessa e non al di là di essa che dobbiamo cercare queste caratteristiche tipiche. Il vero metodo ideale consiste nello scoprire il durevole nel passeggero, il permanente nel mutevole. Il naturalista deve essere capace di unire questi due elementi e deve farci vedere, perfino nei momenti più irregolari, una regola che si conservi fissa e inviolabile. In natura Gestalt e Ungestalt sono unite insieme: la prima appare solo nella seconda. A volte la regola appare nella sua forma più netta quando guardiamo i cosiddetti fenomeni anormali. Nulla in natura è arbitrario o privo di legge, anche i mutamenti più accidentali e casuali obbediscono a una legge nascosta⁵¹.

La morfologia di Goethe abbandona sia il concetto di “invariabilità della specie”, sia il punto di vista che ogni specie di vita possa essere superiore ad un'altra. Questa concezione è ispirata fundamentalmente ad un pluralismo ontologico e su questo punto in particolare Cassirer si sente pronto a sostenere che la biologia di Uexküll si conforma in ogni particolare alla visione di Goethe. La corrente sottomarina, sociale e politica, in questa linea argomentativa è inconfondibile, ma sarebbe errato concludere che Cassirer viene attratto da una posizione teoretica di questo tipo per ragioni esclusivamente politiche. Piuttosto, l'intero approccio cassireriano alla scienza e alla cultura si configura già dall'inizio attraverso le sue critiche alla logica tradizionale, opponendo le proprie gerarchie di classi basate sul concetto di forme sostanziali o essenze.

⁵⁰ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, IV, 1, cit., p. 229.

⁵¹ E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, cit., p. 402.

Iniziando nel 1910 con il suo primo lavoro sistematico che è *Sostanza e Funzione*, Cassirer nega qualsiasi valore scientifico alla logica tradizionale⁵². La sussunzione di cose sotto classi più ampie è tipica del linguaggio, ma le classificazioni che ne seguono sono semplicemente classificazioni di ordine linguistico. Questa capacità di compiere una divisione binaria conduce la biologia degli albori nel regno di semplici nomi che Cassirer sostiene diventino sempre «una mania della classificazione» in Linneo⁵³. In *Sostanza e Funzione*, Cassirer mostra come in numerose scienze la logica delle relazioni e del pensiero funzionale abbia preso il posto della logica tradizionale. Più tardi, nella *Filosofia delle Forme simboliche*, egli argomenta a favore della contestualizzazione storica del pensiero nelle forme del mito e del simbolo, e contro il panlogismo di tipo hegeliano, sviluppando una concezione pluralistica in cui le differenti forme simboliche sono viste come modalità autonome di costruire un mondo. Nel compiere siffatta operazione, è da ritenersi scontato che Cassirer trovi congeniale la nozione di mondi circostanti irriducibili presentata da Uexküll⁵⁴, anche sotto versione “monadistica”, come suggerito da Leibniz⁵⁵.

Cassirer approva nella sostanza l'abbandono dell'invarianza delle specie propugnato da Goethe, ma deve comunque fare i conti con il problema della spiegazione della loro origine. Gli si prospetta la soluzione offerta da un darwinismo «dogmatico» o quella più morbida ed intellettualmente in linea con il filone vitalista Goethe-Uexküll. Sceglie senza esitazioni la seconda, non tanto per il problema specifico posto dalla forma/specie in ambito evolutivo, quanto perché quell'approccio morbido apre il varco ad una prospettiva di ampio respiro, consistente nella coordinazione tra strutture del mondo biologico e strutture del mondo simbolico: in breve, del raccordo tra natura e cultura.

Le asserzioni più interessanti su questo argomento possono essere ritrovate nello studio «Il problema della forma e il problema della causa», compreso nel suo ultimo volume *Sulla Logica delle scienze della cultura*⁵⁶. Quest'ultimo, com'è noto, esplicita la concezione generale della filosofia della scienza per Cassirer, e comunque di un tratto alquanto interessante ai fini della nostra analisi: il punto è relativo al fatto che lo sviluppo si configura solo a fronte della

⁵² E. Cassirer, *Sostanza e Funzione. Sulla teoria della relatività in Einstein*, La Nuova Italia, Firenze 1973.

⁵³ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, IV, 1, cit., 204. Cfr. anche *ibidem*, pp. 220, 226.

⁵⁴ Cfr. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Fenomenologia della conoscenza*, I, La Nuova Italia, Firenze 1966, pp. 142-154.

⁵⁵ Cfr. M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., pp. 78, 105.

⁵⁶ E. Cassirer, *Sulla Logica delle scienze della cultura*, cit., Il saggio citato si trova alle pp. 81-95.

presenza del concetto di discontinuità. Cassirer distingue radicalmente i concetti di forma e di causa e ipotizza che l'emergenza di nuove strutture postuli di fatto l'abbandono della vecchia nozione di *natura non facit saltus*. Non esiste né nel campo della teoria dei quanti, né nel campo della natura organica lo sviluppo di una "forma" secondo uno scontato «di-svilupparsi» ovvero secondo il vecchio principio della teoria della preformazione, secondo il quale ogni forma sarebbe già contenuta nella precedente⁵⁷.

Ne segue che soltanto a patto di volgere il concetto di evoluzione in quello di mutazione attraverso discontinuità si dà la possibilità di una corretta interpretazione delle dinamiche naturali. Si noti, tuttavia, che l'esigenza cassireriana è svincolata da qualsiasi implicazione teoretica finalizzata ad attaccare frontalmente la complessa dottrina dell'evoluzionismo del suo tempo in tutte le sue sfaccettature, rivolgendosi piuttosto al cuore del concetto di trasformazione così come proposto da Darwin.

Cassirer attacca, infatti, la dottrina del naturalista inglese nel punto in cui questi prevede che la formazione di specie diverse, a partire da specie già esistenti, coinvolga un passaggio necessitato di cause-effetti, che Cassirer legge, a nostro parere in forma quasi esclusiva, sul piano logico del rapporto intercorrente tra deduzione-induzione.

I passi della natura non solo non rispecchiano le connessioni nomiche intercorrenti tra premesse e conclusione, ma si presentano come veri e propri fatti irriducibili, in cui soltanto l'appello all'«asintoticità»⁵⁸ della matematica può in un certo qual senso spiegare che tra i due eventi sussiste un legame che certifica l'assenza di soluzione di continuità. Ma a voler spiegare e motivare le ragioni ultime della natura di questo legame, si incorre per Cassirer in un *regressus in infinitum*, cui solo una scepse filosofica matura può porre rimedio. Sia all'interno della cultura, e dunque nel *passaggio* dalle forme simboliche alla natura della coscienza simbolica, che all'interno della natura, cioè nello studio delle *mutazioni* da una specie all'altra, il concetto di forma e il concetto di causa devono essere tenuti rigorosamente separati, conservando ciascuno i «propri diritti e la propria autonomia»⁵⁹. Afferma Cassirer:

Quello che infatti ci viene richiesto non è di rinunciare a porre la questione del "perché", ma di impostarla nel modo giusto. Ciò che impariamo qui (e che in fondo potevamo apprendere già dalla fisica, dalla biologia, dalla psicologia) è che non possiamo scambiare la questione delle strutture con quella delle cause e che non è possibile da una risalire all'altra. Tutte e due hanno la loro relativa legittimità e tut-

⁵⁷ Cfr. *ibidem*, p. 94.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 90.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 93.

te e due sono indispensabili e necessarie, ma nessuna può sostituirsi all'altra. [...] L'alleanza tra i due può essere proficua per la ricerca empirica solo se ognuno di essi conserva i suoi diritti e la sua autonomia⁶⁰.

Soltanto tenendo ferma questa distinzione, l'intero complesso del dispiegarsi dei fenomeni umani e naturali conserva una coesione di significati che permettono al Tutto, della natura e della cultura, di presentarsi in una sua forma "primitiva", incontaminata dal duplice tentativo di indagare, da un lato, l'origine della funzione simbolica con mezzi scientifici e, dall'altro, di ritenere che l'impiego massiccio della scientificità dei metodi della scienza possa esaurire nella dimensione della causalità il problema dell'essenza dei generi naturali e, segnatamente, all'interno del darwinismo, il passaggio da una specie all'altra.

Ma è sul secondo fronte problematico, quello relativo alla teoria della conoscenza, come si accennava all'inizio di questo paragrafo, che la lettura di Darwin, per Cassirer, mostra i suoi risvolti più interessanti. Innanzi tutto, la storicizzazione metodologica: si tratta nei fatti di un'impresa, quella dell'*Origine della Specie*, largamente poggiante su «basi induttive», «sull'ipotesi» e sull'«argomentazione indiretta, che spesso sembra elevarsi audacemente al di sopra di tutti i fatti osservabili»⁶¹. Diverso tenore ha invece la *Storia naturale della creazione*: la sicurezza che l'evoluzione possa rispondere a tutti gli interrogativi circa la vita, qui assume le vesti del dogmatismo. E il primo tra tutti gli interrogativi riguarda il quesito che già Goethe in forma letteraria aveva posto ad *incipit* della sua *Teoria dei colori*: «Se l'occhio non fosse solare / come potremmo vedere la luce?»⁶².

Il darwinismo, anche quello più tardo e orientato ad una fondazione naturalistica della conoscenza, riprenderà il quesito nei termini molto più complessi di una bioepistemologia (si pensi a Lorenz, a Campbell o allo stesso Popper), ma comunque sulla base altrettanto anti-fondazionalista del realismo ipotetico. Cassirer, tenuto conto anche della sua predilezione per i modelli scientifici di Goethe e Uexküll, ritiene che dal punto di vista della critica della conoscenza il darwinismo, non tanto Darwin in prima persona, abbia travalicato il limite di quel concetto di finalità a fini regolativi impostogli correttamente da Kant, giungendo perfino a intendere l'esistenza dei singoli organi in stretta connessione nomica con la loro utilità e il loro valore selettivo. Una visione, questa, che, almeno nelle forme più ortodosse ed esasperate, ha travalicato una corretta interpretazione del concetto di filogenesi in termini di genesi e di sviluppo delle

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, IV, 1, cit., p. 254.

⁶² J.W. Goethe, *La teoria dei colori*, cit., p. 14.

specie, per piegarla ad un mero esercizio classificatorio degli organismi su base nomologica. Purtuttavia, il grande merito del darwinismo, secondo Cassirer, affiora ben presto:

con la teoria di Darwin e col progresso sempre maggiore del darwinismo, fu concesso ai metodi basati sullo storicismo un *postò* del tutto diverso da quello da essi occupato in precedenza nella conoscenza generale della natura. [...] Ma il senso di questa nuova interpretazione non fu compreso. Come Colombo non sapeva d'aver scoperto una nuova parte del mondo, ma era persuaso d'aver trovato solo una nuova via che conduceva a terre già conosciute, così il darwinismo non conduceva alla creazione d'una nuova scienza: la *morfologia storica*, ma prendeva in consegna l'antica "spiegando" i suoi concetti per mezzo di "evoluzione", "lotta per l'esistenza", "adattamento", "eredità", e cercando di dare a quei concetti una coloritura fletica⁶³.

L'aver rivelato dal punto di vista del pensiero scientifico che la dimensione storica e quella biologica non sono in contrapposizione, è per Cassirer la *clavis universalis* del darwinismo, dal versante della storia delle idee. Ma del metodo descrittivo il darwinismo, sempre incorrendo nella foga classificatoria d'ogni genere, finisce per abusare, declinandolo sul versante della spiegazione scientifica, e andando ad intaccare – almeno questa è la visione cassireriana – il problema dell'essenza della molteplicità.

Quanto fin qui detto sembra, però, rientrare agli inizi del secolo XX. Cassirer non lo ammette esplicitamente; ma l'idea che il darwinismo dovesse rientrare nei ranghi, rispettando quella massima regolativa della ricerca biologica, cui si era richiamato Kant, lo si intravede in filigrana nelle ultime pagine della sua *Storia della filosofia*. Certo, la crisi della fondazione delle scienze dei primi decenni del Novecento inizia a far vedere i suoi frutti; Husserl, da un lato, e la nascita della filosofia scientifica, dall'altro, hanno ben visto i limiti stessi delle teorie scientifiche quando vogliono ergersi a sistema filosofico, e viceversa. Nel settore specifico della biologia e della genetica, tentativi non dogmatici, come quello di J. Huxley o di E. Mayr, pur mantenendo di fondo come principio regolativo interno della biologia quello meccanicistico, si guardano bene dal propugnarlo come perno dogmatico su cui far ruotare liberamente la cerniera dell'intero mondo organico⁶⁴. Ma forse tutto ciò a Cassirer sembra non bastare.

⁶³ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, IV, 1, cit., p. 269.

⁶⁴ Ci permettiamo di rimandare il lettore, con due esempi, al libretto di J. Huxley, *Ciò che oso pensare*, Hoepli, Milano 1935, e al già citato E. Mayr, *L'unicità della biologia*, cit.

4. Conclusioni

Avviandoci alla conclusione, recuperiamo una citazione di Cassirer, ancora su Goethe, questa volta tratta da una lettera di quest'ultimo ad Eckermann:

“la cosa più alta alla quale l'uomo può arrivare [...] è la meraviglia, e se il fenomeno primitivo suscita in lui questo senso di meraviglia, si dichiara soddisfatto. Non gli può essere concesso nulla di più alto e non deve cercare, al di là di questo fenomeno primitivo, una qualche altra cosa; qui è il limite. Ma, generalmente, la contemplazione di un fenomeno primitivo non basta all'uomo, egli pensa che si debba andare oltre, ed è simile ai bambini che, quando hanno guardato in uno specchio, subito lo rivoltano per vedere che cosa c'è dall'altra parte”. Ma si potrebbe di contro obiettare, questo rivoltar dall'altra parte non è forse appunto il compito della *filosofia*, che non può arrestarsi come l'arte alla semplice intuizione del fenomeno ma tende a spingersi fino all'idea, come al fondamento del mondo fenomenico?⁶⁵

L'altra faccia dello specchio, dunque. Metafora che in forma singolare richiama il noto tentativo di naturalizzare la conoscenza da parte di Konrad Lorenz, di segno opposto al progetto cassireriano, ma con l'unica intenzione di dimostrare che il fondamento del mondo fenomenico è l'*a priori* kantiano tradotto, darwinisticamente, sul piano fisiologico in senso ontogenetico, ed interpretato nel limite regolativo dalle stesse funzioni prestazionali dell'organo⁶⁶.

Cassirer è molto distante da questo progetto. Sostiene addirittura che non si possa girare lo specchio per vedere cosa ci sia dietro: l'operazione non è semplicemente sconsigliata, ma impossibile. Sulle essenze in generale, e su quella dell'uomo in particolare, esperienza e teoria, empiria e filosofia si trovano nell'impossibilità di determinare l'«in sé», perché per esse è valido soltanto il principio della teoria delle mutazioni di Hugo de Vries, in cui la presunta continuità dell'evoluzione darwiniana viene spezzata in stadi che separano nettamente la *forma* della specie successiva da quella precedente, da cui è derivata⁶⁷. Ciò giustificherebbe anche il passaggio dalla natura alla cultura, senza che tra le due sia necessario instaurare un nesso causale della prima verso la seconda e soprattutto senza postulare la possibilità che eguali regole sovrintendano ai due ambiti.

Cassirer, infatti, tiene a sottolineare come il problema della trasmissione della cultura sia di fatto ciò che condiziona in forma divaricante il sistema bio-

⁶⁵ E. Cassirer, *Sulla logica delle scienze della cultura*, cit., p. 92.

⁶⁶ Cfr. K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio. Per una storia naturale delle conoscenze*, Adelphi, Milano 1973.

⁶⁷ E. Cassirer, *Sulla logica delle scienze della cultura*, cit., p. 94.

logico naturale da quello culturale. Laddove nel primo la struttura generale dell'organismo non ha incidenza alcuna sulla struttura generale della vita animale, per la quale vale sempre il principio della non trasmissibilità ereditaria dei caratteri acquisiti, per il secondo si impone il principio secondo il quale «non è possibile vivere la sua vita senza esprimerla»⁶⁸. La polarità tra struttura ed evoluzione è la costante che consuma il concetto di vita e di cultura, rigenerandolo in opposte direzioni, dalla cui tensione scaturisce non solo la molteplicità delle forme della cultura, ma anche l'essenza stessa di una Filosofia della cultura dal sapore dialettico.

Se si tiene sempre presente che lo statuto trascendentale della Filosofia della cultura di Cassirer deve essere inteso come «riflessione sulla cultura alla luce della metodica kantiana delle condizioni di possibilità»⁶⁹, è singolare notare come tra queste condizioni di possibilità ritorni ad essere annoverata indirettamente la teoria evoluzionistica, come ideale regolativo, naturalmente. Nonostante la storia del darwinismo non ammettesse deroghe al suo stringente dogmatismo celebrato nelle pagine della *Storia della filosofia*, e nonostante Uexküll continuasse ad essere invocato all'inizio del *Saggio sull'uomo*, Cassirer, nelle ultime pagine di questo stesso saggio, che considerava tra l'altro come l'ultima parola sulla sua Filosofia della cultura, ripensando alla massima di Bacone se la scienza tendesse a concepire la realtà *ex analogia universi* o *ex analogia hominis*, patteggiava per la prima, capovolgendo i termini di quanto affermato precedentemente nella sua *Storia della filosofia*⁷⁰. «Nel contenuto oggettivo della scienza» – aggiungeva Cassirer – «gli elementi individuali vengono dimenticati e sono cancellati perché uno dei principali scopi del pensiero scientifico è l'eliminazione di tutto ciò che è personale e antropomorfo»⁷¹. Darwin ringrazia.

⁶⁸ E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, cit., p. 368.

⁶⁹ M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., p. 303.

⁷⁰ Vedi *supra* § 2.

⁷¹ E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, cit., p. 374.