

QUADERNI DI FILOSOFIA, STORIA E BENI CULTURALI 22

Le eredità filosofiche di Ernst Cassirer

a cura di
Carlo Brentari - Salvatore Carannante



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

Il pensiero di Ernst Cassirer (1874-1945) intercetta le linee di forza decisive del dibattito non solo filosofico ma anche scientifico, sociale, politico della Germania weimariana – nonché, più in generale, della cultura europea nei primi decenni del XX secolo. I saggi raccolti in questo volume ripercorrono alcuni snodi decisivi del suo pensiero e della sua ricezione: da indagini storico-filosofiche sul rapporto di Cassirer con la tradizione filosofica precedente e sul dialogo da lui instaurato con i contemporanei ad approfondimenti sul modo in cui, per l'autore, la filosofia interagisce con le altre forme di espressione dello spirito umano (la conoscenza scientifica, il mito, l'arte, la religione, la storia, il diritto). Grazie alle loro diverse prospettive, i contributi qui raccolti fanno emergere le molteplici e significative eredità che l'opera di Cassirer ha lasciato in vari campi del sapere, eredità che ne fanno a buon diritto un classico del pensiero contemporaneo.

CARLO BRENTARI è docente presso l'Università di Trento. I suoi principali campi di ricerca sono l'antropologia filosofica del XX secolo e la filosofia della biologia moderna e contemporanea (in particolare la biosemiotica di Jakob von Uexküll).

SALVATORE CARANNANTE insegna Storia della filosofia presso l'Università di Trento. La sua attività di ricerca è incentrata principalmente sulla filosofia del Rinascimento, la filosofia classica tedesca e la storia della storiografia filosofica.

**Quaderni
di Filosofia, Storia e Beni culturali**

22

DIREZIONE

Irene Zavattero

COMITATO SCIENTIFICO

Tiziana Faitini

Andrea Giorgi

Igor Santos Salazar

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

Le eredità filosofiche di Ernst Cassirer

a cura di
Carlo Brentari e Salvatore Carannante

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia

SOMMARIO

<i>Introduzione</i>	VII
PRIMA SEZIONE. FILOSOFIA, STORIA DELLA FILOSOFIA E STORIOGRAFIA	
FABRIZIO LOMONACO, <i>La filosofia del linguaggio da Herder a Humboldt</i>	5
CLAUDIA MEGALE, <i>Originalità del Rinascimento e nuova scienza</i>	21
MASSIMO FERRARI, <i>Nel laboratorio della Filosofia delle forme simboliche: Cassirer e Hegel</i>	37
SALVATORE CARANNANTE, <i>Cassirer, Warburg e lo statuto 'ibrido' dell'astrologia</i>	67
OMAR BRINO, <i>Distanziamento e democrazia. Su «quello che resta ancora da imparare da Cassirer» nella Germania del secondo dopoguerra</i>	99
ADRIENNE DINGERINK CHAPLIN, <i>Susanne K. Langer and Ernst Cassirer in the context of American and European philosophy</i>	119
SECONDA SEZIONE. EPISTEMOLOGIA, FILOSOFIA DELLE SCIENZE E FILOSOFIA DELLA CULTURA	
ALICE DI NOTO, <i>Arthur Pap, Ernst Cassirer e il ruolo dei principi della teoria fisica</i>	137
TOBIAS ENDRES, <i>Wahrheit und Symbol</i>	163
CARLO BRENTARI, <i>Dall'espressione all'emergenza. Cassirer, Darwin e il problema della fondazione empirica dei simboli e della cultura</i>	191

FRANCESCO GHIA, <i>Ernst Cassirer e la «teodicea della storia».</i> <i>Per un bilancio storico-critico</i>	221
PAOLO PECERE, <i>Magical thinking between philosophy and</i> <i>politics. Ernesto De Martino reader of Ernst Cassirer</i>	237
<i>Indice dei nomi</i>	263

CARLO BRENTARI

DALL'ESPRESSIONE ALL'EMERGENZA.
CASSIRER, DARWIN E IL PROBLEMA DELLA FONDAZIONE EMPIRICA
DEI SIMBOLI E DELLA CULTURA

1. *Introduzione*

Nel 1923, nella *Introduzione e posizione del problema* che apre il primo volume della *Filosofia delle forme simboliche*,¹ Cassirer delinea le coordinate di base di gran parte della sua produzione teorica successiva. La definizione preliminare delle forme simboliche – «il linguaggio, la conoscenza scientifica, il mito, l'arte, la religione»,² il diritto come «forme fondamentali dell'“intelligenza” del mondo», ovvero «complessi fenomenici» che esprimono ciascuno una propria «prospettiva spirituale»³ – è infatti non solo il punto di partenza concreto della filosofia delle forme simboliche, ma anche la base ideale di una filosofia della cultura e di un'antropologia filosofica incentrata sulla tesi che il *proprium* dell'essere umano sia l'attività simbolizzante indirizzata alla realtà circostante. A ben vedere, il nucleo ispiratore della filosofia cassireriana è l'intuizione che oggetti di studio tanto diversi tra loro come, per prendere due estremi, il mito e la scienza possano rientrare in una comune prospettiva esplicativa. Negli anni Venti

¹ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche* [1923], La Nuova Italia, Firenze 1965, vol. I, pp. 3-59.

² *Ivi*, p. 13.

³ *Ibidem*.

tale prospettiva comune è quella di un'estensione dell'approccio trascendentale kantiano, un'estensione tale da includere, accanto alle modalità di sintesi dei contenuti d'esperienza già ammesse dallo stesso Kant (la scienza, la morale razionale, ecc.), anche modalità di espressione dello 'spirito' meno rigorose e consapevoli come l'arte e il mito. In seguito, negli anni Trenta e ancor più nel periodo statunitense, l'impostazione trascendentale sarà meno marcata e la riflessione sulla cultura e sull'essere umano assumeranno maggiore autonomia, nelle forme rispettivamente delle *Kulturwissenschaften* e dell'antropologia filosofica.

Oltre a convergere su una radice unica – la capacità simbolizzante dello spirito umano – le linee d'indagine sulle forme simboliche e culturali proposte da Cassirer nel corso della sua produzione filosofica condividono un altro tratto di fondo: sono condotte prevalentemente sul piano diacronico. Linguaggio, mito, arte, religione, scienza e diritto vengono studiati nella molteplicità del loro darsi, che varia in base alla cultura e, ovviamente, anche in base all'epoca storica, ma non vengono affrontate dal punto di vista genealogico né, tantomeno, da quello evolutivo. Più precisamente: anche dove considera le variazioni storico-culturali delle forme simboliche, Cassirer è esitante ad affrontarne l'origine, il momento della prima comparsa. Una sfida che non è del tutto assente, ma è affrontata con scarsa decisione – con una titubanza che, come vedremo, si manifesta ora nella scelta di mantenere inediti i testi che si occupano del problema dell'origine, ora in un'adozione soltanto parziale di categorie epistemologiche che, come quella di emergenza, avrebbero potuto dare sostanza all'approccio genealogico stesso. L'argomento principale del presente contributo è quindi la presenza sotterranea dell'approccio genealogico nel pensiero di Cassirer. Poiché, però, nei punti in cui questa presenza sotterranea più si avvicina alla superficie compare regolarmente il nome di Charles Darwin, si può dire che, al tempo stesso, il testo qui presentato traccia anche i contorni del Darwin di Cassirer.

Prima di affrontare questo snodo è opportuno sottolineare la difficoltà di fare spazio alla prospettiva genealogica ed evoluti-

va in una filosofia che, come quella delle forme simboliche, affonda le radici nell'approccio trascendentale di Immanuel Kant. Partendo dall'universalismo logico kantiano, in cui le strutture trascendentali della ragion pura sono poste come atemporali, è infatti molto difficile analizzare sul piano diacronico le forme dell'intuizione, le categorie dell'intelletto e gli schemi dell'immaginazione. Nel caso della forma-tempo, che come è noto Kant vede come l'intuizione trascendentale di base dell'esperienza sia interna che esterna del soggetto razionale, tale tentativo appare addirittura contraddittorio: come pensare l'origine nel tempo del tempo, ovvero della forma stessa che permette la messa in sequenza dei contenuti della sensibilità, ed è quindi condizione di possibilità della predicazione legittima della temporalità per un dato processo?⁴ Non stupisce quindi che in Kant la prospettiva diacronica sia poco frequentata, con la rilevante eccezione (nell'*Antropologia pragmatica*) dell'analisi ontogenetica del progressivo consolidarsi nel bambino delle capacità logico-cognitive legate al discorso in prima persona.⁵

⁴ Come è noto, la definizione stessa di metafisica data da Kant si basa sull'idea che delle strutture trascendentali si possa fare un uso indebito. Indebito è, ad esempio, l'uso della categoria di causa per formulare giudizi relativi non a fenomeni particolari ma a dimensioni ontologiche non fenomenicamente accessibili, tra cui le intuizioni della sensibilità (soprattutto il tempo), le categorie dell'intelletto medesime (soprattutto la causalità), la totalità dei fenomeni (il 'mondo'), o ancora il noumeno (che, come sottolineerà Gottlob Ernest Schulze, non può essere visto come causa del fenomeno pena contraddizione; cfr. G.E. Schulze, *Enesidemo, o dei Fondamenti della filosofia elementare* [1792] Laterza, Bari 1971). L'insieme di queste problematiche, che non possono qui essere analizzate nel dettaglio, rende di fatto impossibile un utilizzo diacronico dell'apparato concettuale dell'idealismo trascendentale. Anche il tentativo proposto da Konrad Lorenz, che pure presenta tratti convincenti, funziona perché parte dalla precisazione che le strutture cognitive di cui si sta parlando sono a priori per l'individuo, ma non per la specie. Cfr. K. Lorenz, *Kant's Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie*, «Blätter für Deutsche Philosophie», 15 (1941), pp. 94-125.

⁵ «È [...] degno di nota il fatto che il bambino che già sa abbastanza parlare, tuttavia incomincia piuttosto tardi (forse dopo un anno) a esprimersi con l'io, e che fino a quel momento parla di sé in terza persona (Carlo vuole mangiare,

Nell'itinerario di pensiero di Cassirer, con l'affievolirsi della prospettiva trascendentale sembrano aprirsi nuovi spazi per l'indagine genealogica ed evolutiva, che però (come vedremo) continua a restare un problema. Se convintamente adottata, infatti, essa implica la completa naturalizzazione delle coordinate dell'esperienza simbolica, che non possono continuare ad essere, come nel primo Cassirer, forme *dello spirito* – per quanto tale spirito sia proposto come internamente differenziato, mutevole nelle linee di sviluppo e nei livelli di razionalità dispiegati, per nulla predeterminato da una tendenza all'assoluta autotrasparenza. Non a caso, accanto alla presenza carsica del tema delle origini delle forme simboliche e al regolare ripresentarsi del nome di Darwin laddove il fiume carsico affiora in superficie, la riflessione cassireriana sul naturalismo sarà il terzo snodo su cui il presente contributo concentrerà la sua attenzione.

2. *L'espressione tra Scheler e Darwin: fenomeno originario della vita o capacità comportamentale degli animali sociali?*

Alcuni tra i testi principali che si occupano di simboli e cultura in prospettiva genealogica – soprattutto "*Spirito*" e "*vita*"⁶ e *Il*

andare, ecc.), e che sembra venirgli d'improvviso una luce [...] – Dapprima egli si sentiva solamente, ora egli pensa se stesso» (I. Kant, *Antropologia pragmatica* [1798], Laterza, Bari 1994, p. 9). La vicinanza, anche solo implicita, tra l'approccio al linguaggio del Kant dell'*antropologia pragmatica* e quello del Cassirer delle forme simboliche è ben colto da Pierre Keller: «Kant's pragmatic anthropology develops an account of our systematic use of signs for self-orientation that begins with the demonstrative "I". The account is firmly rooted in the unity of sensible sign and conceptual significance to which Cassirer aspires and which is a mark of Kant's pragmatic anthropology» (P. Keller, *Cassirer's Retrieval of Kant's Copernican Revolution*, in J.T. Friedman - S. Luft (eds.), *The Philosophy of Ernst Cassirer. A Novel Assessment*, de Gruyter, Berlin 2015, pp. 465-544, qui p. 503).

⁶ E. Cassirer, "*Spirito*" e "*vita*" [1928], in Id., *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni, Milano 2003, pp. 3-40.

*problema del simbolo come problema fondamentale delle forme*⁷ – furono redatti da Cassirer come parte di un progettato quarto volume della *Filosofia delle forme simboliche*. Rimasti inediti, sono poi stati pubblicati nel *Nachlass* con il titolo di *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*⁸ (ripreso anche dall'edizione italiana del 2003 *Metafisica delle forme simboliche*).⁹ Coerentemente con le coordinate teoriche della prima fase della produzione cassireriana, in questi testi le forme simboliche sono viste come modalità di sintesi a priori dell'esperienza possibile, che lo spirito esprime in diversi campi d'attività (mito, religione, scienza, morale, ecc.). Su questo sfondo, il problema dell'origine si configura come indagine sulla possibile origine *metafisica* di tali forme, intendendo qui per metafisica la dimensione che le fonda e che quindi è antecedente (sia logicamente che ontologicamente) all'applicazione delle forme medesime ai loro contenuti particolari. Come sopra anticipato, Cassirer mantiene la cautela kantiana nei confronti di un'indagine che, per così dire, sembra voler saltare oltre la sua stessa ombra; è consapevole infatti che bisognerebbe evitare di usare le forme trascendentali dell'esperienza nell'indagine della dimensione da cui esse scaturiscono, pena la scomparsa dell'alterità originaria di tale dimensione (che, pure, è ciò che si sta cercando di cogliere).¹⁰

⁷ E. Cassirer, *Il problema del simbolo come problema fondamentale delle forme* [1928], in Id., *Metafisica delle forme simboliche*, pp. 41-148.

⁸ E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 1. Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Meiner, Hamburg 1997.

⁹ E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*.

¹⁰ Oltre all'immagine del saltare oltre la propria ombra, il tentativo di applicare le forme trascendentali al terreno pre-fenomenico della loro origine è stato spesso paragonato al tentativo di girare uno specchio per vedere cosa c'è 'dietro' l'immagine riflessa. È questa comparazione che motiva, ad esempio, l'approccio di Konrad Lorenz in *L'altra faccia dello specchio*, un testo che cerca di indagare l'origine filogenetica delle strutture cognitive che gli individui di una data specie vivono come a priori dell'esperienza. Secondo Salvatore Vasta, e non si può non concordare con lui, «Cassirer è molto distante da questo progetto. Sostiene addirittura che non si possa girare lo specchio per veder cosa c'è dietro: l'operazione non è semplicemente sconsigliata, ma impossibile» (S. Vasta, *Lo specchio a una faccia. Morfologia e darwinismo in Ernst Cassirer*,

All'interno di queste coordinate, Cassirer si dedica all'esame di due possibili 'vie metafisiche', scelte tra quelle a lui contemporanee, allo studio genealogico delle forme simboliche: le filosofie della vita di Georg Simmel e Ludwig Klages (anche in riferimento ad alcune delle fonti storiche di tale corrente, soprattutto Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche)¹¹ e le antropologie filosofiche di Max Scheler e Helmuth Plessner.¹² Nel caso delle filosofie della vita, l'indagine genealogica prende le mosse dall'assunzione preliminare della «dualità»¹³ della 'vita' da un lato e delle forme dello spirito dall'altro. Tale dualità si dà in molte varianti, che riprendono però secondo Cassirer l'archetipo scolastico dell'opposizione tra *natura naturans* e *natura naturata*:¹⁴ vita e idea, vita e forma, volontà e intelletto, volontà di potenza e forme fenomeniche, ecc. Anche se in modi diversi nelle diverse *Lebensphilosophien*, il rapporto tra i due poli è regolarmente pensato come un'opposizione, perché le forme dello spirito esprimono sì la vita, ma al tempo stesso la limitano, ne ingabbiano il libero fluire. In senso ampio, questa è l'«obiezione che la metafisica della vita solleva contro il mondo e contro il valore delle forme».¹⁵

Per quanto riguarda Scheler e Plessner, Cassirer rileva come l'antropologia filosofica possa effettivamente costituire, se condotta correttamente, una valida modalità di approccio al pro-

«Annali della facoltà di Scienze della formazione Università degli studi di Catania», 4 (2005), pp. 231-252, qui p. 251). Se questo è vero, però, è vero anche che prima di arrivare a questa conclusione lo stesso Cassirer sembra aver risentito a lungo del fascino di un'indagine possibile sull'origine delle forme simboliche, come il presente contributo si propone di mostrare.

¹¹ Cfr. E. Cassirer, "Spirito" e "vita", pp. 10-37.

¹² Cfr. E. Cassirer, *Il problema del simbolo come problema fondamentale delle forme*, pp. 10-38.

¹³ Cassirer, "Spirito" e "vita", p. 11.

¹⁴ Ivi, p. 21. Più volte, in "Spirito" e "vita", Cassirer rilegge questa dualità come contrapposizione tra *forma formans* e *forma formata*; cfr. ad esempio ivi, p. 37.

¹⁵ Ivi, p. 27.

blema della genealogia delle forme simboliche. Si tratterebbe, secondo il filosofo, di tornare alla posizione che Kant aveva delineato già nella *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesung in dem Winterhalbjahr 1765/66*. Qui l'antropologia critica sembrava poter fornire una sorta di deduzione soggettiva delle forme trascendentali della ragione, che andasse a integrare la loro (più solida) deduzione oggettiva – quella, cioè, incentrata sull'analisi delle condizioni trascendentali di possibilità degli oggetti dell'esperienza. La deduzione antropologico-soggettiva, per quanto necessariamente più legata agli aspetti empirici dell'esercizio della ragione rispetto alla deduzione *ex obiecto*, sarebbe rimasta comunque incentrata non sulle caratteristiche contingenti dell'essere umano, ma sulla sua essenza universale: «anche quando interroga la natura dell'uomo» – rileva Cassirer – «Kant ha in mente la sua natura costante, non mutevole, e concepisce la natura non nel senso di una uniformità meramente empirica, ma di una ideale determinazione e di una ideale essenza». ¹⁶ Inoltre, in Kant il concetto della determinazione ideale dell'uomo si intreccerebbe in maniera quasi inestricabile con l'ideale del perfezionamento fisico e morale dell'essere umano, come se l'essenza universale dell'uomo, pur se intesa come condizione empirica, fosse inscindibile dallo «sforzo di oltrepassare entrambi i limiti, [ovvero] di attingere ai gradi più alti della perfezione fisica e morale». ¹⁷

Per Cassirer, la commistione tra ricerca delle costanti antropologiche (e, in generale, dell'«essenza» dei fenomeni vitali) e tensione ideale al perfezionamento (tipica del secolo XVIII) ¹⁸ si interromperebbe nel XIX secolo per effetto dell'evoluzionismo e del positivismo: «a partire da allora la “natura” dell'uomo non significò più una grandezza ideale, ma una pura grandezza fattua-

¹⁶ Ivi, p. 43.

¹⁷ *Ibidem*. La citazione proviene da I. Kant, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesung in dem Winterhalbjahr 1765/66*, in Id., *Kant Gesammelte Schriften*, De Gruyter, Berlin Leipzig 1922, vol. II, pp. 312.

¹⁸ Cfr. *Il problema del simbolo come problema fondamentale delle forme*, p. 43.

le. [...] Anche tutte le pure questioni del senso e del significato dovevano essere poste sotto questo punto di vista, se dovevano essere private del loro involucro metafisico, se dovevano essere elevate a questioni rigorosamente *scientifiche*». ¹⁹ In concreto, secondo Cassirer, questo cambio di prospettiva si è tradotto nel «dominio dell'idea di evoluzione e del grande sistema evoluzionistico, in particolare sotto il dominio della dottrina di Herbert Spencer». ²⁰ La tesi per cui, nel campo evoluzionista, non sarebbe stato tanto Darwin quanto invece Spencer ad aver de-metafisicizzato la teoria della vita (anche se, nel nostro caso, è più esatto dire: ad aver de-trascentualizzato l'antropologia kantiana) non è sostenuta dal solo Cassirer. Vi è infatti una linea di pensiero interna alle filosofie della vita – che il Cassirer di Amburgo ben conosceva ²¹ e che conduce da Nietzsche a Scheler passando per von Uexküll – che vede Spencer come il principale responsabile dell'affermazione di un concetto di vita improntato alla meccanicità, alla mera reattività alle condizioni esterne, e da cui sono scomparse ogni spontaneità, ogni capacità propositiva e ogni tipo di finalità (sia interna all'organismo che relativa al 'destino' delle specie e del vivente). ²²

Nella ricostruzione di Cassirer, l'antropologia filosofica di Scheler e Plessner (il cui anno d'inizio, il 1928, coincide con la redazione de *Il simbolo come problema fondamentale delle forme*) segnerebbe un nuovo punto di svolta nel pensiero antropologico: «la questione della "peculiare posizione dell'uomo [*Sonderstel-*

¹⁹ Ivi, p. 44.

²⁰ Ivi, p. 44. La ripetizione del termine «dominio [*Herrschaft*]» è di Cassirer; cfr. il testo originale in E. Cassirer, *Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte*, vol. I, p. 35.

²¹ Cfr. C. Brentari, *Il substrato organico delle forme simboliche. Ernst Cassirer interprete di Jakob von Uexküll*, «Intersezioni», 44.2 (2024), pp. 141-160, qui pp. 141-143.

²² Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale* [1887], Adelphi, Torino 2003, p. 305; M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita* [1913], in Id., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Fabbri, Milano 1970, pp. 81-114, qui p. 125 e p. 128; J. von Uexküll, *Theoretische Biologie*, Springer, Berlin 1928, p. 245.

lung des Menschen]” è nuovamente posta in un senso del tutto differente da quello di [...] una teoria scientifica dell'evoluzione»;²³ in esso si ritorna al «“concetto di essenza” dell'uomo», ma evitando l'ingenua chiave interpretativa del perfezionamento e concentrandosi invece su quelle «forme che primariamente ci indicano il livello dell'attività spirituale dell'uomo»: il linguaggio, il mito, il rito – in sintesi, le stesse forme simboliche a cui è dedicata la grande opera cassireriana degli anni Venti.

Senza entrare nel dettaglio dell'antropologia filosofica classica tedesca del XX secolo, una corrente che presenta al suo interno molteplici differenze, peculiari ai singoli autori, è però opportuno sottolineare qui una delle coordinate metodologiche di fondo del suo approccio d'indagine, ovvero il porsi in una prospettiva sincronica e comparativa. Per Scheler, Plessner, Gehlen e altri autori che rientrano in questa corrente, l'«essenza» dell'uomo emerge dalla comparazione con l'«essenza» delle altre forme-chiave della vita, ovvero la pianta e l'animale.²⁴ Tale definizione essenziale delle forme di vita impiega categorie di matrice filosofica, che si prestano però a descrivere fenomeni in senso ampio biologici (percettivi, fisiologici, comportamentali, ecc.). Ne sono esempi la nozione di apertura al mondo (Scheler), la distinzione tra posizione eccentrica e centrica (Plessner), le idee di carenza pulsionale ed esonero (Gehlen). Contrariamente ad altre metodologie comparative dell'epoca (si pensi all'etologia lorenziana, che nasce pochi anni dopo, nei primi anni '30, come ricerca comparata sul comportamento), l'antropologia filosofica tende a trascurare la prospettiva diacronica: la comparazione delle «essenze» sembra quasi rendere vana la questione del cominciamento nel tempo delle forme concrete in cui tali essenze si traducono. (A questa

²³ Ivi, p. 44.

²⁴ In questo, l'antropologia filosofica tedesca rimane aderente al senso comune e alla tradizione aristotelica; dal punto di vista della contemporanea filosofia della biologia, infatti, le differenze tra organismi procarioti ed eucarioti e le peculiarità dei virus appaiono più rilevanti delle differenze interne tra le diverse tipologie di organismi eucarioti, ad esempio tra animali e piante.

scelta, ovviamente, non è estranea la diffidenza verso la prospettiva evoluzionista, che si traduce nella riluttanza a collocarsi nell'ottica filogenetica soprattutto per quanto riguarda la specie umana).

Nello scritto del 1928, però, Cassirer non poteva avere su questo punto – il privilegiamento quasi esclusivo della prospettiva sincronica da parte dell'antropologia filosofica – la chiarezza che abbiamo noi, che possiamo seguire l'intero arco di sviluppo di tale corrente. Non stupisce quindi che il filosofo di Amburgo sottolinei l'importanza di uno dei pochi punti in cui un rappresentante dell'antropologia filosofica, ovvero Scheler, fa riferimento a una delle acquisizioni più significative dell'evoluzionismo, ovvero alla teoria di Charles Darwin dell'espressione delle emozioni nell'essere umano e negli animali non umani.²⁵ Il riferimento di Scheler ha lo scopo di opporsi alla posizione di Darwin; se per quest'ultimo il gesto espressivo, tanto nell'animale come nell'uomo, sarebbe un abbozzo di azione intenzionale (con il risultato di radicare l'intenzionalità comunicativa umana in quella degli animali sociali), in Scheler tutto si fa più astratto. L'oggetto dell'indagine non è più il concreto gesto espressivo, ma l'«espressività»; essa, inoltre, non è vista come parte del repertorio comportamentale concreto di una o più specie, ma qualificata come un «fenomeno originario della vita», che sul piano fenomenologico si manifesta anche nella possibilità «fisiognomica» di leggere la condizione interiore degli organismi nella loro apparenza esteriore (il che vale, sottolinea Scheler, anche per le

²⁵ È già qui riconoscibile la tendenza di Cassirer a fare riferimento a testi di Darwin meno fondativi rispetto all'*Origine delle specie* [1859] (Bollati Boringhieri, Torino 2011), che Cassirer non cita praticamente mai – mentre inserisce nei suoi testi citazioni da *La variazione degli animali e delle piante allo stato domestico* [1868] (Einaudi, Torino 2011), *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali* [1872] (Bollati Boringhieri, Torino 2012) e *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale* [1871] (UTET, Torino - Napoli 1871). Detto con la dovuta cautela, è come se Cassirer fosse alla ricerca di un 'altro Darwin', un Darwin intento a seguire diramazioni secondarie rispetto alla teoria principale e magari critico verso singoli aspetti di essa (si veda più avanti in questo contributo).

piante, che possono apparire «spente, rigogliose, lussureggianti, povere».)²⁶ L'intento di Scheler è quello di affidare la continuità filogenetica del vivente non tanto a singoli processi evolutivi concatenati in maniera contingente, quanto alla nascosta azione di un'istanza metafisica invariabile (che renderebbe l'espressività animale, di fatto, un'espressività solo passiva, dovuta all'azione nascosta di qualche altra istanza e preliminare all'«autentica» espressività umana).²⁷

Nel suo rimando a Darwin, Cassirer sembra esitare tra la possibilità interpretativa offerta da Scheler e il riconoscimento della portata innovativa della concezione darwiniana della filogenesi antropica. Sa da un lato, rileva Cassirer citando Scheler, «il fenomeno dell'espressione sembra essere un vero fenomeno originario della vita, che si estende fin nei suoi gradi e livelli più bassi» –, dall'altro Darwin

con sguardo geniale [...] ha colto esattamente il punto in cui il mondo dell'essere "naturale" sembra passare in quello dell'essere "spirituale" e in cui, se mai, il rapporto di continuità che c'è tra i due sembra divenire immediatamente visibile. [...] Il procedimento seguito da Darwin è noto: consiste nell'interpretare l'atto espressivo in modo che appaia come un semplice residuo di un puro atto mirante a uno scopo. Il pugno serrato non è nient'altro che la riduzione di un movimento "reale" di attacco; il digrignare i denti come espressione d'ira e di rabbia riporta a un'epoca in cui i denti [...] erano usati ancora come organi di combattimento.²⁸

Per quanto accomunate dalla comune ricerca della continuità diacronica, le due prospettive sono effettivamente inconciliabili.

²⁶ M. Scheler, *Die Sonderstellung des Menschen*, in H. Keyserling (hrsg.), *Mensch und Erde*, Otto Reichl, Darmstadt 1927, p. 169.

²⁷ Come giustamente sottolinea Tobias Endres (senza rilevarne però le radici scheleriane), la distinzione operata da Cassirer tra un'espressività passiva (propria del vivente non umano) e una attiva è parte integrante di una più complessa strategia di delimitazione della forma di vita umana da quella animale; cfr. al proposito T. Endres, *Ernst Cassirers Phänomenologie der Wahrnehmung*, Felix Meiner, Hamburg 2018, pp. 150-160.

²⁸ E. Cassirer, *Il problema del simbolo come problema fondamentale delle forme*, pp. 47-48.

Porre, con Scheler, l'espressività come fenomeno originario della vita significa postulare celatamente l'esistenza di qualche versione dello 'spirito', come artefice o destinatario dell'espressione stessa: una fisiognomica delle piante ha senso solo se qualcuno la coglie, e sembra quindi attendere l'umana apertura al mondo. A meno che, ma qui l'interpretazione abbandona l'analisi antropologica per spingersi su scivolosi terreni teologici o spiritualistici, lo spirito non stia rivelando se stesso nella vita – una 'vita' che però, al fondo, è già commista di spirito e in cui il gesto espressivo, quindi, non è emergenza di una reale novità ma rivelazione di un 'nucleo originario' in forma nuova (secondo uno schema, al fondo, idealistico). Concentrarsi invece, con Darwin, sulla funzione comunicativa del gesto espressivo in precise specie di animali sociali (i primati umani e non) è invece una scelta del tutto compatibile con quella «antropologia pensata in senso rigorosamente naturalistico»²⁹ di cui, in fondo, Cassirer sta qui sondando la possibilità. Il destinatario del gesto espressivo non è astratto ma è noto (sono i conspecifici) e la precisazione del contesto vitale dell'espressione viene ricondotto all'osservanza di ben più sobri requisiti: essa è «il punto finale di una serie evolutiva, che non è soggetta a nessun'altra legge che a quella della "selezione naturale" dell'"adattamento biologico"».³⁰ Solo se si parte da uno studio concreto, e non metafisico, dei fenomeni espressivi, rileva Cassirer «si può eventualmente gettare un ponte che conduca ai fenomeni della coscienza animale».³¹

²⁹ Ivi, p. 47.

³⁰ Ivi, pp. 47-48.

³¹ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche* [1929], La Nuova Italia, Firenze 1966, vol. III, tomo I, p. 86. La traduzione è stata leggermente modificata tramite l'aggiunta dell'avverbio 'eventualmente', che traduce il «wenn überhaupt» del testo originale (E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* [1929], Meiner, Hamburg 2002, p. 72) e che è di estrema rilevanza nell'economia del presente contributo. Esso infatti, tra i suoi obiettivi, intende anche sottolineare la costante diffidenza di Cassirer verso le prospettive naturalistiche allo studio del linguaggio e dei sistemi simbolici, ivi comprese quelle di cui non può non cogliere la validità

Che Cassirer sia pienamente consapevole dell'importanza di questo punto è confermato dal fatto che, nel volume 1 della *Filosofia delle forme simboliche*, il riferimento alle tesi darwiniane sull'origine del gesto espressivo viene incluso nella trattazione delle proposte naturaliste e insiste sull'origine del linguaggio medesimo.³² E, considerato che per Cassirer il linguaggio è il «prototipo» delle forme simboliche,³³ il filosofo è consapevole anche che una naturalizzazione per via evolutiva del linguaggio comporterebbe la naturalizzazione complessiva delle forme simboliche, e quindi l'abbandono della consueta tesi cassireriana per cui le forme simboliche sarebbero l'«assolutamente negativo» rispetto al naturale e al dato percettivo proprio in quanto basate sulla «pura esperienza dell'espressione».³⁴

L'ammissione della genialità dello sguardo di Darwin e il riconoscimento che l'opera sull'espressione delle emozioni sia «metodologicamente fondata tanto quanto la sua opera sull'«origine delle specie»» non porta però Cassirer ad adottare la prospettiva evolutiva: «nessuna empiria sarà mai nella condizione di chiarirci l'«origine» di queste creazioni nel senso che ci fa retrocedere al loro inizio temporale, nel senso che ci permette di scorgere segretamente la loro nascita».³⁵ Se un punto di arrivo può essere identificato in un'opera incompiuta come *Il problema del simbolo come problema fondamentale delle forme*, dunque, esso è

(il passo citato, ad esempio, si riferisce alle ricerche sulla coscienza animale svolte da Kurt Koffka e Wolfgang Köhler, di cui Cassirer apprezza il carattere innovativo e la solidità epistemologica).

³² E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 1, p. 149.

³³ E. Cassirer, *Il problema del simbolo come problema fondamentale delle forme*, p. 48.

³⁴ Ivi, p. 29.

³⁵ Ivi, p. 46. Così commenta questo passo Thora Ilin Bayer: «Life can be claimed in phenomenological terms as the originary principle of the human being, but thought has no access to the temporal origin of the human being. At what point in time spirit arose from life is unknowable» (T.I. Bayer, *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms. A Philosophical Commentary*, Yale University Press, New Haven & London 2001, p. 106).

probabilmente la riconferma della diffidenza del filosofo tedesco verso tutte le prospettive monistiche sull'origine delle forme simboliche, siano esse metafisiche (come le filosofie della vita o la teoria scheleriana dell'espressione originaria), oppure naturalistiche come quella darwiniana. In ogni caso, rileva Cassirer, cercare l'origine delle forme simboliche in un preesistente fattore di continuità è un «tentativo [che] termina sempre in un circolo: alla fine, dagli elementi non si “sviluppa” nient'altro che non fosse già pensato implicito in essi, che non fosse già posto in essi, in un modo seppur ancora così nascosto».³⁶ Ed è difficile, in ottica retrospettiva, non mettere in relazione questo severo giudizio di circolarità con la scelta di non pubblicare il pianificato quarto volume delle *Forme simboliche*, che proprio della genesi delle forme simboliche nel tempo si sarebbe dovuto occupare.

3. Una fondazione naturalistica o umanistica per la filosofia della cultura?

Nel testo del 1939 *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*³⁷ il problema della genesi delle forme simboliche si pone in termini significativamente diversi rispetto al pianificato volume quarto della *Filosofia delle forme simboliche*. Le forme simboliche non vengono più programmaticamente definite come modalità di espressione dello spirito trascendentale, bensì come componenti della cultura intesa come «sistema naturale»³⁸ degli oggetti d'indagine delle scienze dello

³⁶ E. Cassirer, *Il problema del simbolo come problema fondamentale delle forme*, p. 47.

³⁷ E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie* [1939], in *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Mit einem Anhang: Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, Felix Meiner, Hamburg 2011, pp. 135-161.

³⁸ Ivi, p. 135. Il riferimento è a W. Dilthey, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert* [1893], in Id., *Weltanschauung und Ana-*

spirito. Il testo, in sostanza, analizza una particolare modalità di naturalismo applicato alla cultura, quello proposto dal Romanticismo tedesco. In reazione alle scienze esatte di impostazione galileiana, che riconducevano la natura a proprietà quantificabili come l'estensione e il movimento, per il Romanticismo (e in particolare per Schelling) «la natura possiede un'autentica, veritiera realtà solo nella forma dell'accadere organico e della conformazione organica. Da questo primo livello dell'essere il pensiero filosofico ascende al mondo dello spirito in senso proprio: al mondo della storia e della cultura».³⁹ Mito, religione, linguaggio, poesia, storia e diritto – a ben vedere, le forme simboliche degli anni Venti – hanno il loro inizio nella natura, e in particolare in quell'organismo naturale che è, per il Romanticismo, il popolo.

La ricomparsa del termine spirito in seno all'organicismo romantico porta Cassirer ad affermare con decisione: «anche questo è naturalismo, anche se questo naturalismo parla la lingua di una metafisica spiritualistica».⁴⁰ La differenza tra l'impostazione trascendentale degli anni Venti e l'ipotesi naturalistica qui esplorata emerge con chiarezza nel modo in cui Cassirer descrive la nascita e lo sviluppo delle forme culturali nei due paradigmi di pensiero. Per il trascendentalismo, in cui lo spirito è l'erede della kantiana soggettività pura, esse «si originano a partire dall'originaria spontaneità dell'Io» e sono caratterizzate da un'«autonomia» che è intesa come «indipendenza ed autonormatività»;⁴¹ per il naturalismo metafisico dei Romantici, «storia e cultura sono integralmente ricomprese nel grembo della vita organica. [...] Esse sono un tranquillo crescere e divenire, che in certo qual modo si compie da sé. Come il seme, affinché ne scaturisca un albero, ha solo bisogno di essere messo a dimora nella terra, allo stesso

lyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Gesammelte Schriften, Teubner, Leipzig - Berlin 1914, vol. II, pp. 90-245.

³⁹ E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, p. 137.

⁴⁰ Ivi, p. 138; trad. mia.

⁴¹ *Ibidem*; trad. mia.

modo il diritto, la lingua, l'arte, i costumi crescono a partire dalla forza originaria dello spirito del popolo». ⁴²

Nel testo del 1939, Cassirer sottolinea il rischio che in questo «quietistico esperimento di pensiero» la vita culturale non venga più vista come «un mondo del libero agire [*der freien Tat*]» ma venga «vissuta come un destino». ⁴³ Il rischio è duplice. Da un lato, sul versante politico e morale – un versante che Cassirer evoca (ma non esplora) tramite un riferimento a *Individuum und Gemeinschaft* di Theodor Litt ⁴⁴ – esso si presenta come il pericolo della «dissoluzione dell'esistenza personale [*des personalen Daseins*]» in una «trasognata e sicura esistenza vegetale». ⁴⁵ Dall'altro lato, sul versante gnoseologico, esso coincide con la tendenza ad «accontentarsi di immergersi in maniera meramente intuitiva negli abissi della vita». ⁴⁶ Il superamento di questa tendenza viene qualificato da Cassirer nei termini della rottura di un velo; una rottura che, certo, fu accompagnata nel positivismo da un'eccessiva fiducia nei fatti, ma che nel suo complesso – in quanto attenzione alla sfera dell'esperienza e ai nessi causali che la reggono – fu estremamente feconda nel rinnovare l'indagine sulle forme della cultura.

Secondo Cassirer, nella seconda metà del XIX secolo autori come Comte, Saint-Beuve e Liebmann gettarono le basi epistemologiche delle nuove scienze della cultura: «pur prendendo la fisica esatta come modello» – rileva Cassirer – «essi non erano né matematici né fisici. Il loro interesse andava in un'altra direzione. Non l'immagine del mondo di Newton o Laplace, ma quella di Darwin e Spencer informava le loro concezioni di fondo». ⁴⁷ Il loro approccio ai fenomeni culturali può essere descritto

⁴² *Ibidem*; trad. mia.

⁴³ Ivi, p. 138; trad. mia.

⁴⁴ Cfr. T. Litt, *Individuum und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik*, Teubner, Leipzig - Berlin 1919.

⁴⁵ Ivi, p. 139; trad. mia.

⁴⁶ *Ibidem*; trad. mia.

⁴⁷ Ivi, p. 141; trad. mia.

come un empirismo antimetafisico che, aspirando all'esattezza della matematizzazione ma senza poterla raggiungere, ricorre il più possibile alle scienze naturali: «non metafisica o teologia ma chimica e fisica, zoologia e botanica, anatomia e fisiologia devono mettersi alla guida, se si deve poter acquisire una vera scienza della cultura». ⁴⁸ Il superamento epistemologico della differenza che «sembra sussistere tra natura e cultura» non avviene più, come nel Romanticismo, tramite la «spiritualizzazione della natura, ma tramite una materializzazione della cultura»; ⁴⁹ e del Romanticismo le scienze positive della cultura non conservano solo l'approccio monistico ma anche l'organicismo: «l'organicismo come modello viene mantenuto; esso però viene tollerato solo alla condizione che esso, in ultima analisi, si lasci ricondurre e risolvere completamente al meccanismo». ⁵⁰

Il riferimento a Darwin e Spencer nel testo del '39, pur scarso, mostra come Cassirer consideri la proposta darwiniana come un modello di naturalismo che va tenuto in seria considerazione (pur non essendo per lui, come il prosieguo del testo dimostra, la prospettiva più adatta alla fondazione delle scienze dello spirito: troppo forte il timore che la continuità filogenetica possa far perdere il senso dell'individualità storica dei fenomeni). Il carattere antimetafisico dell'evoluzionismo è per lui assodato, così come la sua capacità di unificare il campo d'indagine (assicurando la piena naturalità della cultura, ma in maniera diversa dal naturalismo romantico). Inoltre, esso supera l'irrazionalismo di fondo di quest'ultimo, con la sua fiducia che la cultura dei popoli sia soggetta a un «tranquillo crescere e divenire, che in certo qual modo si compie da sé». Infine, il testo mostra come Cassirer sia consapevole che il pensiero di Darwin (e la sua ricezione) si inserisce sì nel filone principale della rivoluzione scientifica, ma in maniera epistemologicamente autonoma: l'evoluzionismo è sì un approccio

⁴⁸ *Ibidem*; trad. mia.

⁴⁹ *Ibidem*; trad. mia.

⁵⁰ *Ibidem*; trad. mia.

empirico e incentrato sull'identificazione di nessi causali concreti, ma è difficile da ricondurre alle scienze esatte per il permanere di schemi di pensiero olistici («l'organismo come modello viene mantenuto») e per il fatto di essere difficilmente matematicizzabile.

4. *La critica all'adattamentismo dogmatico*

Nel percorso di lettura delle opere di Cassirer che abbiamo seguito fino a qui, il contributo teorico di Darwin (a volte, ma non sempre, associato a quello di Spencer) compare come una possibile modalità di dare risposta all'interrogativo sull'origine diacronica delle forme simboliche. Il carattere problematico della domanda medesima, che si riflette nella convinzione che «nessuna empiria sarà mai nella condizione di chiarirci l'“origine” di queste creazioni [le forme simboliche]», fa sì che nei testi i riferimenti a Darwin, per quanto rilevanti nell'economia del discorso, rimangano sporadici e molto sintetici. Nel volume IV di *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, tradotto in italiano con *Storia della filosofia moderna*, vol. IV: *Il problema della conoscenza nei sistemi posthegeliani*, invece, Cassirer dedica a Darwin un intero capitolo, le cui implicazioni si estendono poi, comprensibilmente, anche ai capitoli successivi.⁵¹ Non è nell'intento del presente contributo ricostruire nella sua interezza l'esposizione che Cassirer propone della biologia teorica moderna e contemporanea. Ciò che ci interessa, piuttosto, è rilevare come – pur in un testo volto alla ricostruzione storica – del pensiero darwiniano Cassirer sottolinei due elementi che potrebbero, di nuovo, preparare o favorire l'indagine empirica sulla genesi della cultura.

Il primo aspetto che Cassirer sottolinea è il carattere storico delle descrizioni filogenetiche fornite dal darwinismo. Tale storicità farebbe della biologia un settore a sé stante delle scienze

⁵¹ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna* [1950], Einaudi, Torino 1958, vol. IV, pp. 252-274.

naturali: meno matematizzabile della fisica e della chimica, più dipendente rispetto ad esse dalla presenza di fattori esplicativi peculiari alle singole situazioni ecosistemiche, ma proprio per questo epistemologicamente autonoma. Al di là dell'impostazione uniformitarianista di Darwin – legata alla capillare ricezione dell'opera del geologo Charles Lyell e motivata, come è comprensibile, dalla necessità di superare un tipo di storicità, quella biblica, che introduceva nella formazione del vivente fattori esplicativi metafisici, esterni alle dinamiche naturali – e al di là dell'esaltazione della presunta 'necessità matematica' degli esiti evolutivi operata da Haeckel, l'evoluzionismo ha gradualmente acquisito la consapevolezza che comprendere una specie biologica significa ricostruirne la filogenesi (includendovi anche quelle fasi in cui essa era catalogabile come una specie o una 'varietà' diversa). Come Cassirer sottolinea ripetendolo per due volte, «l'affinità [tra le specie] diventa ora una vera consanguineità»;⁵² in base a questo assunto, la comprensione sistematica delle forme organiche (ma anche delle loro modalità comportamentali) diventa ora molto simile allo studio storico dei manufatti, degli stili e delle tradizioni culturali. La coesione interna del campo d'indagine della biologia non è dovuta solo alla regolarità delle leggi che lo informano (ovvero all'evoluzione); in tale ambito c'è, letteralmente, un solo protagonista iniziale, ovvero una prima cellula vivente le cui trasformazioni delineano quell'albero intricato che è la vita (sul piano ontologico) e la storia della vita (sul piano epistemico). In sostanza, come Cassirer rileva citando Boveri, la teoria della discendenza contiene «la soluzione definitiva del problema della molteplicità»⁵³ – un'affermazione che assumerà il suo senso più concreto solo con la piena comprensione dell'universalità del codice genetico per tutti gli esseri viventi sul pianeta.⁵⁴

⁵² E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. IV, p. 265 e p. 270.

⁵³ Ivi, p. 270.

⁵⁴ Ovviamente, ciò non significa che una biologia evoluzionisticamente fondata debba trascurare i fattori extraorganici che intervengono nelle trasfor-

Cassirer scrive il volume IV della *Storia della filosofia moderna* prima della Grande Sintesi tra darwinismo e genetica, quando non era ancora chiaro quali strumenti avrebbe usato l'indagine storica sul vivente (anche se già Cassirer intravedeva la necessità della datazione esatta dei genomi come antidoto alle tesi sulla discendenza basate solo su speculazioni adattative). Ciò che Cassirer può rilevare è che «con la teoria di Darwin e col progresso sempre maggiore del darwinismo, fu concesso ai metodi basati sullo storicismo un *posto* del tutto diverso da quello occupato in precedenza nella conoscenza generale della natura. Né l'ideale della scienza naturale esatta, sviluppatosi nel secolo XVII, né la morfologia idealistica o la teoria della

mazioni delle specie; al contrario, le mutazioni individuali contingenti e il loro peso relativo nelle interazioni ecosistemiche si confermano come il nucleo propulsivo della trasformazione. L'universalità del codice, invece, ci dice *di che cosa* si ha trasformazione – ovvero della vita sulla Terra intesa come un unico processo, materialmente retto da unità di replicazione di durata relativa, le specie (sull'ontologia delle specie biologiche dopo la rivoluzione concettuale dovuta all'evoluzionismo, cfr. N. Hartmann, *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre* [1950], de Gruyter, Berlin 1980, pp. 527-531). Va qui precisato che per universalità del codice non si intende la presenza di porzioni comuni del genoma in specie diverse (cosa che può sì avvalorare la loro comune discendenza, ma solo su una scala filogeneticamente più limitata), bensì il fatto che, nella sintesi proteica, in ogni organismo vivente sul pianeta Terra alle stesse triplette di acidi nucleici corrispondono gli stessi amminoacidi. Come la contemporanea filosofia della biologia ha sottolineato (da Erwin Schrödinger a Jacques Monod, e ancora a Marcello Barbieri) questa regolarità non è dovuta a processi chimici di tipo periodico o stereometrico, bensì a interazioni tra sequenze di DNA, ribosomi e amminoacidi che si svolgono seguendo regole semiotiche. Se non fosse così, la sintesi proteica non presenterebbe elementi di novità rispetto alle normali reazioni chimiche (anche catalizzate); al contrario, gli autori menzionati evidenziano la convenzionalità delle corrispondenze tra triplette e amminoacidi, l'arbitrarietà e la ridondanza del codice stesso e altri fattori che ne fanno un processo ontologicamente nuovo nel dominio dell'organico (cfr. al proposito E. Schrödinger, *Che cos'è la vita. La cellula vivente dal punto di vista fisico* [1944], Adelphi, Milano 1995, p. 20; Jacques Monod, *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea* [1970], EST Mondadori, Milano 1970, pp. 116-117; Marcello Barbieri, *Code Biology - A New Science of Life*, «Biosemiotics», 5 (2012), pp. 411-437).

metamorfosi di Goethe presentano qualche cosa di analogo».⁵⁵ Con l'evoluzionismo darwiniano la distinzione razionalistica tra verità di fatto e verità di ragione tende a sfumare, e con essi la speranza che i fenomeni empirici contingenti della biologia possano risolversi in leggi universali di valore esplicativo superiore (magari legate agli aspetti quantitativi del substrato fisico e chimico del vivente): «non esiste nessun'altra spiegazione ragionevole del mondo organico oltre a quella basata sullo studio della sua origine».⁵⁶

Oltre alla storicità dei fattori filogenetici, nel capitolo della *Storia della filosofia moderna* che Cassirer dedica a Darwin c'è un secondo elemento che (pur non essendo questo, lo ripetiamo, l'intento esplicito del testo che stiamo analizzando) prepara la possibilità di uno studio della cultura condotto in prospettiva evoluzionista. Cassirer, infatti, ci presenta un Darwin autocritico verso uno degli aspetti più discussi della sua stessa teoria, ovvero il peso forse eccessivo dato al valore adattativo dei tratti selezionati. La questione emerge più volte negli scritti e nelle lettere di Darwin, soprattutto nella forma di risposte alle obiezioni sul problema degli organi rudimentali – ovvero su come spiegare il perdurare degli organi complessi nelle loro primissime fasi, nelle quali è difficile trovare loro un valore adattativo in senso proprio. Nella teoria darwiniana classica, un tratto biologico (anatomico, fisiologico o comportamentale) ha un valore adattativo positivo quando la sua presenza fa sì che il tasso di riproduzione dei portatori sia superiore a quello dei non portatori, permettendo così l'affermazione e la prevalenza intergenerazionale del tratto medesimo. Darwin si interrogò a lungo su uno dei problemi correlati a questa concezione, ovvero se l'obbligo di avere valore adattivo positivo valesse per ogni fase di un dato organo; nel corso di un serrato confronto con St. George Mivart (che verteva sull'oc-

⁵⁵ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. IV, p. 269. Corsivo di Cassirer.

⁵⁶ Ivi, p. 272.

chio),⁵⁷ la posizione ufficiale che Darwin assunse nella seconda edizione dell'*Origine* fu quella di un netto adattamentismo: anche la fase più rudimentale dell'occhio, composta da poche cellule fotorecettive, deve aver avuto valore adattativo in senso proprio: « La ragione mi dice che se si può dimostrare l'esistenza di numerose gradazioni da un occhio semplice e imperfetto a uno complesso e perfetto, essendo ogni grado utile per chi lo possiede [...] allora la difficoltà di ammettere che un occhio perfetto e complesso si formi per selezione naturale, sebbene insuperabile per la nostra immaginazione, non deve essere considerata come sovvertitrice della nostra teoria».⁵⁸

Ora, nella sua esposizione storica della biologia contemporanea (in cui, lo ricordiamo, la teoria darwiniana è messa a confronto con teorie morfologiche come quella di Goethe, in cui i tratti organici sono liberi dal vincolo dell'adattamento) Cassirer non solo denuncia le unilateralità legate all'adattamentismo («nello sforzo di voler attribuire ad ogni organo e ad ogni carattere un'utilità e un valore selettivo, il darwinismo fu trascinato spesso a ipotesi del tutto insostenibili»)⁵⁹, ma presenta un Darwin decisamente critico verso l'adattamentismo estremo. Lo fa andando a cercare, nell'*Origine dell'uomo*, un passo in cui Darwin (con grande «chiarezza critica»)⁶⁰ propone una decisa valutazione del proprio percorso di pensiero e della propria rilevanza storica: «non sono stato in grado di liberarmi completamente» – scrive Darwin – «dalla persuasione, allora diffusa, che ogni specie fosse stata creata espressamente; ciò mi fece ammettere tacitamente che ogni singola particolarità strutturale, a parte i rudimenti,

⁵⁷ Scrive Darwin nella lettera ad Asa Gray del 3 aprile 1860: «ricordo bene il tempo in cui il pensiero dell'occhio mi raggelava completamente [*made me cold all over*]» (C. Darwin, *The Life & Letters of Charles Darwin Including an Autobiographical Chapter*, Cambridge Library Collection, Cambridge 1888, vol. II, p. 296; trad. mia).

⁵⁸ C. Darwin, *L'origine delle specie*, p. 239.

⁵⁹ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. IV, p. 262.

⁶⁰ Ivi, p. 263.

fosse d'una qualche utilità speciale, anche se sconosciuta [...] Se dovessi essermi ingannato anche nell'attribuire una grande forza alla selezione naturale, cosa che non voglio assolutamente concedere, o nell'esagerare il suo effetto, ho almeno fatto qualcosa di buono, come spero, contribuendo a rovesciare il dogma delle creazioni singole». ⁶¹ Il passo citato parte dalla tesi che l'iperadattamentismo sia stato, agli esordi del pensiero darwiniano, una sorta di retaggio teleologico: di fronte al fissismo di origine biblica, che pensava che ogni elemento del mondo organico fosse organizzato in maniera funzionale perché creato intenzionalmente, Darwin avrebbe proposto una teoria opposta (ovvero: avrebbe dimostrato come il funzionale e l'adattativo derivino da un processo del tutto non intenzionale, la selezione naturale appunto), ma senza mettere in questione l'assunto implicito che *tutto* debba essere funzionale ed adattativo. L'iperadattamentismo, in sostanza, sarebbe il rovescio dogmatico del finalismo creazionista.

L'esito dell'analisi cassireriana del pensiero darwiniano è di estrema modernità. Sfruttando acutamente gli spunti testuali sopra riportati, Cassirer presenta un Darwin per il quale «ciò che aveva il maggior peso era il *fatto* dell'evoluzione, non l'interpretazione particolare che ne aveva dato egli stesso». ⁶² Anche grazie a distinzioni di questo tipo, la biologia teorica posteriore ha po-

⁶¹ *Ibidem*. Il passo citato, con qualche differenza di traduzione (ad esempio, 'creazioni separate' invece di 'singole'), si trova in Charles Darwin, *L'origine dell'uomo e la scelta in rapporto al sesso*, UTET, Torino - Napoli 1871, p. 115. Sul commento di Cassirer scrive Luigi Laino: «il rischio [dell'evoluzionismo], quindi, è tornare a un atteggiamento dogmatico, e all'incapacità di constatare che gli organismi possono essere interessati da relazioni ed eventi che vanno al di là dei meccanismi di adattamento e selezione naturale. Va detto che Cassirer riconosce che Darwin stesso sia stato molto più flessibile dei suoi seguaci» (L. Laino, *Ernst Cassirer e la biologia: dall'evoluzionismo alla paleoantropologia come scienza trascendentale dell'uomo*, «Scienza&Filosofia», 16 (2016), pp. 116-130, qui p. 126; URL: <<https://www.scienzae filosofia.com/2018/03/06/ernst-cassirer-e-la-biologia-dallevoluzionismo-alla-paleoantropologia-come-scienza-trascendentale-delluomo/>>. Ultimo accesso: 6 marzo 2025.

⁶² E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. IV, p. 262.

tuto impostare il discorso evolutivo in maniera diversa rispetto al primo darwinismo e a Haeckel,⁶³ considerando la selezione come una delle dinamiche attive in seno all'evoluzione del vivente, ma non l'unica. A tal proposito Cassirer cita l'opera di Haldane *The Causes of Evolution*,⁶⁴ che inaugurano un approccio epistemologico che, pur restando interno al paradigma evoluzionista, va alla ricerca di dinamiche di determinazione dei tratti biologici diverse dalla sola interazione 'algoritmica' dei fattori selettivi.⁶⁵

5. Conclusione

Uno degli ultimi testi in cui Cassirer si confronta con Darwin è il seminario *Simbolismo e filosofia del linguaggio*, tenuto a

⁶³ Secondo Cassirer, è soprattutto Haeckel ad aver dato un'interpretazione dogmatica del darwinismo; come ben sintetizza Barend van Heusden, Cassirer «ammira Darwin per il suo esemplare procedere induttivo e il minuzioso esame a cui sottopone l'ipotesi della selezione naturale. Cassirer sottolinea altresì che Darwin venne del tutto frainteso da altri ricercatori, ad esempio da Haeckel [...]. [Secondo Cassirer] il dubbio critico e l'attenta considerazione delle prove non trovano spazio nelle opere di Haeckel» (H.J. Sandkühler - K.-N. Ihmig - B. van Heusden, *Die Wissenschaft. „Erkennen, dass alles Faktische schon Theorie ist“*, in H.J. Sandkühler - D. Pätzold (hrsg.), *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, Metzler, Stuttgart 2003, pp. 220-258, qui pp. 252-253; trad. mia).

⁶⁴ J.B.S. Haldane, *The Causes of Evolution*, Princeton University Press, Princeton 1990.

⁶⁵ La proposta di considerare i fattori di base della teoria darwiniana classica come le regole che definiscono un algoritmo si deve a Daniel Dennett, che vede nell'algoritmicità la migliore chiave di comprensione del processo dell'evoluzione per selezione naturale e la migliore spiegazione dei suoi esiti. Pur non arrivando a prevedere la matematizzazione dei processi evolutivi (qui intesa come loro descrizione in base a formule fisse), la proposta di Dennett ha il risultato di escludere ogni forma di finalità dal processo evolutivo stesso e di sottolinearne il carattere computazionale, che porta a esiti almeno in linea di principio riconducibili all'osservanza di regole di base. Cfr. D. Dennett, *L'idea pericolosa di Darwin. L'evoluzione e i significati della vita* [1995], Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. 51-74.

Yale nel 1941. Scritto in lingua inglese, il testo si caratterizza per una durezza nei confronti di Darwin che non si ritrova nei passi analizzati in precedenza, in cui singoli elementi o aspetti del pensiero o del metodo darwiniano venivano comunque valorizzati. Oltre a un'affermazione eccessivamente assertiva – quella per cui tutta la teoria darwiniana si baserebbe «sul presupposto secondo cui certe qualità o facoltà acquisite nel corso della vita individuale potevano essere trasferite ed ereditate dalla sua progenie» –,⁶⁶ Cassirer ricade nel giudizio affrettato per cui quella darwiniana sarebbe una «teoria del caso», senza restituire in modo chiaro né l'intreccio di fattori che secondo Darwin portano all'incremento di complessità del vivente in maniera non pianificata, eppure funzionale – né, tantomeno, il senso di sospesa meraviglia che, in molti passi di Darwin, accompagna la scoperta del prodursi del senso a partire dall'insensato, del funzionale a partire dal contingente. Non solo, nel seminario di Yale scompare anche il Darwin critico e autocritico della *Storia della filosofia moderna* che ammette la possibilità di una pluralità di dinamiche evolutive accanto alla selezione; tramite una lunga citazione dalle *Variazioni di piante e animali*, Cassirer torna a presentare la teoria evolutiva darwiniana come un dogma monolitico, incentrato sulla cumulatività quantitativa delle mutazioni sotto la spietata pressione della selezione.

L'intento di *Simbolismo e filosofia del linguaggio*, tuttavia, non è un attacco a Darwin fine a se stesso, bensì quello di preparare la possibilità di «un diverso utilizzo del termine “evoluzione”», in cui le trasformazioni del vivente non siano dovute a una

⁶⁶ E. Cassirer, *Simbolismo e filosofia del linguaggio. Seminario di Yale 1941-42*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2022, pp. 114-115. Come è noto, nell'*Origine delle specie* Darwin è molto cauto sulla tesi generale della trasmissibilità dei caratteri acquisiti (soprattutto se associata alla tesi lamarckiana della tendenza alla perfezione delle variazioni tramesse), con l'eccezione dell'ereditabilità di alcuni comportamenti istintivi – che ritiene originariamente acquisiti a livello individuale da individui particolarmente intelligenti di una specie, e poi trasmessi ai discendenti. Cfr. Charles Darwin, *L'origine delle specie*, p. 309.

meccanica cumulativa ma a una «nuova forma di variazione».⁶⁷ Secondo Cassirer, questa ri-concettualizzazione interna all'evoluzionismo sarebbe già in atto grazie alle opere, che egli valuta in maniera estremamente positiva, di Hugo de Wries *Die Mutationstheorie* e di Lloyd Morgan *Emergent Evolution*.⁶⁸ «“evoluzione” non significa di per sé mero accumulo quantitativo nel senso della originaria teoria darwiniana. Significa piuttosto cambiamento qualitativo, una variazione saltatoria o, per dirla con Lloyd Morgan, un'evoluzione emergente».⁶⁹ Senza poter nemmeno accennare alla complessità del tema dell'emergentismo biologico, ci limitiamo qui ad alcune considerazioni relative alla versione di esso che Cassirer propone in questo testo. Se, da un lato, è evidente che il filosofo sta portando avanti quella ricerca di dinamiche trasformative del vivente diverse dalla selezione che aveva iniziato già in *Storia della filosofia moderna*, con il riferimento a Haldane (nel cui testo *The Causes of Evolution* già vengono dibattuti i pro e i contro dell'utilizzo della nozione di 'emergenza' in biologia e nelle scienze naturali),⁷⁰ dall'altro nel

⁶⁷ E. Cassirer, *Simbolismo e filosofia del linguaggio*, p. 116.

⁶⁸ Cfr. H. de Wries, *Die Mutationstheorie. Versuche und Beobachtungen über die Entstehung von Arten im Pflanzenreich*, Veit & Comp., Leipzig 1901-03 e L. Morgan, *Emergent Evolution*, Williams and Norgate, London 1927.

⁶⁹ E. Cassirer, *Simbolismo e filosofia del linguaggio*, p. 116.

⁷⁰ Scrive Haldane: «particolarmente ostili al vero progresso scientifico sono le forme estreme della teoria dell'emergenza. Secondo queste teorie, un sistema materiale di un certo grado di complessità mostra improvvisamente proprietà qualitativamente nuove, come la vita o la mente, che non possono essere spiegate da quelle dei costituenti del sistema. C'è chiaramente un elemento di verità in questa visione. [...]. Tuttavia la scienza è impegnata nel tentativo di unificare l'esperienza umana spiegando il complesso in termini di semplice» (J.B.S.Haldane, *The Causes of Evolution*, p. 84; trad. mia). La posizione di Haldane è condivisibile. Non va infatti dimenticato che, in senso proprio, l'emergenza è un fenomeno relativo a dinamiche fisiche (in senso proprio si può dire, ad esempio, che un iceberg emerge dall'acqua circostante). Quando di tale nozione si fa un uso estensivo, per identificare e descrivere fenomeni di altri ambiti ontologici (ad esempio: l'«emergere» della vita dall'essere organico, o di quest'ultimo dall'inorganico, o ancora della mente dal cervello), va tenuto presente che se ne sta facendo un uso metaforico. E, pur estremamente

1941 il richiamo a processi evolutivo di tipo emergente tende non più a integrare la teoria evolutiva darwiniana, ma a sostituirla. In *Simbolismo e filosofia del linguaggio*, infatti, Cassirer non è interessato alle dinamiche evolutive in generale, ma alla possibilità di considerare come fenomeni evolutivi (e, nello specifico, evolutivi *perché* emergenti) la capacità simbolica della specie umana. Grazie alle possibilità epistemiche aperte dall'emergentismo, scrive Cassirer, «il nostro stesso problema, ossia il confine tra vita umana e tutte le altre forme di vita organica, appare sotto una nuova luce. [...] dobbiamo cercare di comprendere il fatto che una specie la quale è, per sua struttura e suo aspetto anatomico, biologico e fisiologico, nella più stretta relazione con tutti gli altri esseri organici, nondimeno potrebbe dare vita a una serie di funzioni che si rivelano essere le condizioni stesse di tutta la nostra vita culturale. [...] La nuova funzione che tra tutti gli animali è stata sviluppata soltanto dall'uomo e da ritenere quindi il suo tratto distintivo, altro non è che la funzione del pensiero simbolico». ⁷¹

efficaci nello stimolare la ricerca sia scientifica che filosofica, le metafore non sostituiscono l'indagine concreta e dettagliata sui fenomeni (in questo caso, sui fattori di determinazione delle modificazioni 'emergenti' dell'essere umano dalle forme animali). Cassirer, tuttavia, sembra non tenere conto dell'appello di Haldane alla cautela.

⁷¹ E. Cassirer, *Simbolismo e filosofia del linguaggio*, p. 116. Questo punto è stato ben colto, tra i primi interpreti, da David Bidney: «According to Cassirer [...] man may be defined as the symbolizing or symbol-making animal. It is this symbolic function which has enabled man to create language and culture and has opened up for him "a new dimension of reality" not accessible to the animal species. The symbolic function of language is said to be an "Urphänomen" which is not to be explained causally or genetically through some antecedent order of psychobiological phenomena. This in turn presupposes a theory of evolution by "mutation" or emergence of new kinds, which may be contrasted with the Darwinian theory of gradual evolution through chance variations» (D. Bidney, *On the philosophical anthropology of Ernst Cassirer and its relation to the history of anthropological thought*, in P.A. Schlipp (ed.), *The philosophy of Ernst Cassirer*, The library of living philosophers, Evanston 1949, pp. 465-544, qui p. 503; corsivo mio).

Anche alla luce di questo passo, il percorso teorico che abbiamo seguito appare caratterizzato da una straordinaria continuità. Con l'eccezione della *Storia della filosofia* (dove l'eccezionalità è motivata dalla natura storico-espositiva del testo), i riferimenti di Cassirer a Darwin e all'evoluzionismo sono sempre collegati al problema – insoluto, ma costantemente presente sullo sfondo – della pensabilità dell'origine delle forme simboliche – o, per usare i concetti che il filosofo ha elaborato in seguito, dell'origine della cultura o del pensiero simbolico nell'animale umano. Ciò che accumuna l'apprezzamento degli anni Venti verso lo studio di Darwin sull'espressione delle emozioni e l'attenzione dei decenni successivi verso l'emergentismo evoluzionista è, in Cassirer, una sorta di tentazione di naturalismo. Ciò che traspare è la speranza che l'individuazione di dinamiche emergenti possa contribuire a spiegare l'origine della vita simbolico-culturale dell'uomo, ma senza decretarne la piena naturalità (come semplice attestazione di biodiversità specie-specifica).

Ciò che si coglie in Cassirer, in altri termini, è la speranza che l'emergentismo *anche biologico* lasci sussistere, nel caso del pensiero simbolico di *homo sapiens*, la possibilità dell'irriducibilità al vitale, di un'alterità qualitativa in senso forte (non solo funzionale-organizzativa, ma ontologica), o quantomeno del permanere di una salda dicotomia tra vita naturale e vita culturale. Il sostegno all'emergentismo delle opere degli anni Trenta e Quaranta, in altri termini, non fa che riproporre la prospettiva che Cassirer sosteneva nel vol. I della *Filosofia delle forme simboliche* quando commentava – ma cercando di «andare al di là della ristretta cerchia della problematica biologica di Darwin» – le tesi darwiniane sull'espressione delle emozioni: «Ogni elemento espressivo elementare rappresenta realmente una prima linea di demarcazione dello sviluppo spirituale in quanto si trova ancora completamente nell'immediatezza della vita sensibile, mentre *da un altro lato lo trascende*».⁷² Come ben sintetizza Salvatore Vasta, in Cassirer

⁷² E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 1, p. 149; corsivo mio.

«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».⁷³

In sintesi, lo spostamento del focus di Cassirer dalla dinamica dell'espressione a quella dell'emergenza non rende meno problematica la sua posizione, una posizione che Felix Schwarz ben definisce come un peculiare «antinaturalismo della vita [*Antinaturalismus des Lebens*]]⁷⁴ o una «prospettiva di quasi-filosofia della natura [*quasi-naturphilosophischen Perspektive*]]».⁷⁵ Più precisa ancora, però, è la qualifica di tale atteggiamento come una forma di *naturalismo esitante*, che si pone come la risultante tra due vettori teorici difficilmente conciliabili: da un lato il riconoscimento della validità epistemologica generale della visione scientifica del mondo, dall'altro il convincimento dell'assoluta autonomia delle forme simboliche in quanto modalità di espressione dello spirito, e non della natura.

⁷³ S. Vasta, *Lo specchio a una faccia. Morfologia e darwinismo in Ernst Cassirer*, p. 232.

⁷⁴ F. Schwarz, *Cassirers Antinaturalismus des Lebens und die Biologie des animal symbolicum*, in T. Endres - P. Favuzzi - T. Klattenhoff (hrsg.), *Philosophie der Kultur- und Wissensformen. Ernst Cassirer neu lesen*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2016, pp. 137-162.

⁷⁵ «Was man auf diesem Wege erhält, sind die Umriss einer quasi-naturphilosophischen Perspektive, die dazu beitragen mag, die oft vermisste „Naturseite“ von Cassirers Anthropologie wenigstens in einigen Stücken nachzutragen, und in etwa wie folgt zu rekonstruieren wäre» (ivi, p. 157). Il riferimento di Schwarz al problema del «lato naturale [*Naturseite*]] della filosofia di Cassirer è a G. Hartung, *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Weilerswist, Velbrück 2003, p. 363, a riprova della vivacità del dibattito contemporaneo sul naturalismo di Cassirer.