

Lucio Russo

AMOR, CHE NE LA MENTE MI RAGIONA

Uno studio de *La filosofia della libertà* di Rudolf Steiner



Lucio Russo

AMOR, CHE NE LA MENTE MI RAGIONA

Uno studio de *La filosofia della libertà* di Rudolf Steiner

(2013)

Presentazione

Presentando, nel 2001, il mio *Amor, che ne la mente mi ragiona - Uno studio de La filosofia della libertà di Rudolf Steiner* ho riportato la seguente affermazione di Steiner: “Nel campo della scienza dello spirito, di fronte a una esposizione che si è fatta, si sente sempre la necessità di portare quel che si è già detto a maggiore chiarezza mediante le luci che vi si vorrebbero gettare da diversi lati”.

Torno dunque a proporre l’esposizione fatta dodici anni fa in quel testo (pubblicato anche, nel 2003, dall’*Osservatorio scientifico-spirituale*), avendo sentito appunto “la necessità di portare quel che si è già detto a maggiore chiarezza”, non “mediante le luci che vi si vorrebbero gettare da diversi lati”, ma mediante una revisione che la rendesse più precisa, concisa ed essenziale. Questa edizione, rispetto a quella del 2001, si presenta perciò ristrutturata e ridotta (di circa un terzo).

Racconta Steiner: “Una volta - fu nel 1889, a Berlino - andai a trovare Eduard von Hartmann, il filosofo che ormai è scomparso da tempo, e parlammo di questioni attinenti alla teoria della conoscenza. Durante la conversazione, egli disse che su argomenti del genere non valeva la pena di far stampare dei libri, che sarebbero bastati tutt’al più dei fogli ciclostilati, o duplicati con qualche altro sistema, perché in Germania v’era al massimo una sessantina di persone in grado di affrontare problemi di una teoria della conoscenza con adeguata cognizione di causa. Dunque pensate: una persona sola su un milione! In mezzo a un milione di persone v’è naturalmente più di un uomo di scienza, o, se non altro, più di un uomo di cultura. Tuttavia, se parliamo di una effettiva competenza riguardo ai problemi gnoseologici, è plausibile che Eduard von Hartmann avesse pienamente ragione, perché, senza tenere conto dei compendi che gli studenti universitari devono scartabellare in tutta fretta per certi esami, per i testi di teoria della conoscenza scritti nello stile e secondo la logica di oggi non si troverà un gran numero di lettori” (*Azione e impulsi delle potenze spirituali sulla scena del mondo - Antroposofica*, Milano 2010, p. 104).

Se “una persona sola su un milione” sarebbe stata in grado di apprezzare, nella Germania del 1889, ossia nella Germania di Goethe (1749-1832), di Fichte (1762-1814), di Hegel (1770-1831), di

Novalis (1772-1801) e di Schelling (1775-1854), un testo di “teoria della conoscenza” come *La filosofia della libertà*, viene spontaneo domandarsi quanti sarebbero oggi in grado di apprezzarlo, in specie nell’Italia del 2013.

E’ meglio però non domandarselo, e continuare a fare, con l’aiuto di Dio, ciò che si ama, a “rendere testimonianza alla luce” e a battersi instancabilmente per la verità (per lo “Spirito di verità”).

Ancora una volta, un grazie dal più profondo del cuore a Claudia, senza il cui amorevole, costante e solitario aiuto nulla di ciò che faccio mi sarebbe possibile fare.

L.R.

Presentazione (2001)

Dall'ottobre del 1998 al giugno del 1999, ho svolto, presso la sede della Società Antroposofica Romana, un corso settimanale di studio su *La filosofia della libertà* di Rudolf Steiner (Editrice Antroposofica - Milano, 1966). A mia insaputa, l'amico Roberto Marcelli, cui va la mia più sincera gratitudine, ha registrato tutte le "lezioni", le ha pazientemente trascritte e me le ha poi fatte avere. Mi sono così ritrovato tra le mani più di 250 cartelle che mal si sarebbero prestate, nonostante l'accuratezza della trascrizione, a un'immediata pubblicazione. Una cosa è infatti l'esposizione orale, altra quella scritta. E per quanto si voglia conservare nella seconda il carattere della prima, si rende pur sempre necessaria una qualche rielaborazione. Comunque sia, il testo che qui presento, più che una "rielaborazione", è un vero e proprio "rifacimento" della trascrizione originaria. Nella speranza di riuscire a essere più chiaro ed esauriente, ho infatti eliminato alcune parti, ne ho modificato altre e ne ho aggiunte altre ancora. Ho anche arricchito il numero delle citazioni, ma, per non appesantire il lavoro e non stravolgerne la forma iniziale, ho volutamente ommesso di correderle, com'è consuetudine, dei relativi riferimenti bibliografici (e ne faccio quindi ammenda).

Ancora una cosa. Nel 1996, a seguito di un analogo corso sullo stesso tema, ho pubblicato i miei *Dialoghi sulla libertà*. Non è dunque la prima volta che mi occupo de *La filosofia della libertà*.

Potrei anzi dire che non faccio altro, da quasi trent'anni, che occuparmi di quest'opera. "Nel campo della scienza dello spirito, - dice in proposito Steiner - di fronte a una esposizione che si è fatta, si sente sempre la necessità di portare quel che si è già detto a maggiore chiarezza mediante le luci che vi si vorrebbero gettare da diversi lati" (Prefazione alla nona edizione di *Teosofia* - Antroposofica, Milano 1990, p. 8). Tuttavia, proprio per il fatto di occuparmene sempre, è come se non me ne fossi in realtà mai "occupato": almeno nel senso in cui si crede che ogni argomento di cui ci si sia già occupati debba ritenersi, per ciò stesso, "chiuso", "esaurito" o "sistemato". Sia perciò chiaro: io non "insegno" *La filosofia della libertà*, ma la penso e la medito tentando di raggiungerne il cuore e cercando di rendere partecipi della gioia di questa mia avventura tutti quelli che hanno la

bontà di seguirmi e di sopportarmi (molto mi conforta, in quest'impresa, quanto Steiner scrisse, allorché manifestò all'amico Ronsperger la propria intenzione di scrivere il libro: "Sarei contento se mi riuscisse, attraverso la forma, di rendere il contenuto così accessibile, che i pensieri filosofici vengano letti come un romanzo avvincente e istruttivo - cit. in G.Roggero: *Fiducia nel pensare* – Tilopa, Roma 1995, p. 113).

Nella presentazione dei *Dialoghi sulla libertà*, ho parlato dell'insegnamento di Steiner come del "grande amore" della mia vita. Ma ancor più grande, se possibile, è l'amore che mi lega a *La filosofia della libertà*. Miguel de Unamuno ha detto, una volta, che Cervantes era nato per scrivere il Don Chisciotte, mentre lui era nato per commentarlo. Ebbene, se è concesso ai "piccoli" di ficcare il naso nelle cose dei "grandi", mi piacerebbe di poter dire di me la stessa cosa: di essere nato, cioè, per "commentare" *La filosofia della libertà*. Del resto, - dice sempre Steiner - nello studiare "un "libro molto difficile" non importa tanto capire il contenuto, quanto seguire, mettersi nel filo delle idee dell'autore ed imparare a pensare con lui. Perciò non dobbiamo trovar *troppo difficile* nessun libro. Ciò vorrebbe semplicemente dire esser troppo pigri a pensare. I migliori libri sono quelli che bisogna prendere e riprendere molte volte in mano, che non si comprendono subito, che è necessario studiare frasi per frase. Nello studio non importa tanto *che cosa*, quanto *come* si studia" (R.Steiner: *Iniziazione e misteri* - Rocco, Napoli 1953, pp. 120-121).

Amo dunque commentare questo libro non per coltivare in me stesso e negli altri l'illusione di poterne "carpire" una volta per tutte il contenuto (per poi magari "archiviarlo"), quanto piuttosto per accompagnare lo svolgimento della mia e dell'altrui vita con quelle sonorità che sgorgano dall'intelletto d'amore e che, della vita stessa, costituiscono l'essenza più profonda e più sacra.

So che alcuni non approvano che si faccia questo con *La filosofia della libertà*. A costoro posso solo dire quel che lo stesso Steiner dice nel testo: "Non riconosco alcun principio esterno del mio agire perché ho trovato in me stesso la causa dell'azione, l'amore per l'azione. Non esamino razionalmente se la mia azione sia buona o cattiva: la compio perché l'amo" (R.Steiner: *La filosofia della libertà* - Antroposofica, Milano 1966, p. 136).

Un ringraziamento dal più profondo del cuore a chi mi è stato vicino e mi ha amorevolmente e instancabilmente aiutato in questa piccola (ma non facile) impresa. Sola speranza è che questa mia modesta fatica possa aiutare qualcuno a cimentarsi direttamente col testo e, soprattutto, che non dispiaccia troppo a coloro che, di lassù, vegliano benevolmente sul mio lavoro.

L.R.

Prefazione (alla seconda edizione del 1918)

Diciamo subito che *La filosofia della libertà* è un'opera *logodinamica*, e non "filosofica" (in senso classico). Che cosa intendo per "logodinamica" risulterà chiaro nel corso del nostro studio.

L'epoca dell'anima razionale-affettiva, anima della filosofia, è finita nel XV secolo; oggi siamo in quella dell'*anima cosciente*, ch'è l'anima della *scienza*. Non a caso, il secondo sottotitolo recita: *Risultati di osservazione animica secondo il metodo delle scienze naturali*.

Scrive Steiner: **"Due sono le questioni fondamentali della vita psichica [della vita animica: *Seelenlebens*] umana, secondo le quali è disposto tutto ciò che questo libro dovrà trattare.**

La prima questione è se esista una possibilità di considerare l'entità umana in modo che questa visione di essa si dimostri una base per tutto ciò che viene all'uomo per via di esperienza o di scienza, e di cui egli ha però la sensazione che non possa sorreggersi da sé e, anzi, possa venir spinto dal dubbio o dal giudizio critico nella sfera dell'incertezza" (p. 7).

Si tratta di un problema che non può essere risolto da un'antropologia che si è ormai ridotta a "zoologia" e che, invece di essere una scienza dell'uomo fatta dall'uomo (antropocentrica), è una scienza dell'uomo fatta solo dal suo cervello o, per meglio dire, dal suo apparato neuro-sensoriale (cefalocentrica).

In ognuno di noi, al di sotto dell'elemento umano (dello spirito o dell'Io), sono presenti l'elemento animale (astrale), l'elemento vegetale (eterico) e quello minerale (fisico). Chiunque volesse, come si dice oggi, "realizzarsi", dovrebbe perciò tener conto del fatto che se si realizzasse, *in lui*, l'elemento animale, *lui* non si realizzerebbe, così come non si realizzerebbe se si realizzassero *in lui* l'elemento vegetale o quello minerale. Ci potremmo dire infatti "realizzati" solo quando, realizzando lo spirito o l'Io (il nostro vero essere), realizzassimo la nostra umanità.

La "possibilità di considerare l'entità umana in modo che questa visione di essa si dimostri una base per tutto ciò che viene all'uomo per via di esperienza o di scienza" può essere pertanto data solo da

una “visione” della quale l’uomo sia, a un tempo, oggetto e soggetto: solo cioè da una scienza *umana dell’uomo* o da un’*antroposofia*.

La seconda questione è questa: **“Può l’uomo, in quanto essere volitivo, attribuire a se stesso la libertà, oppure questa libertà è una semplice illusione che gli proviene dalla circostanza che egli non scorge i fili della necessità, ai quali la sua volontà è altrettanto sospesa quanto un fatto naturale qualsiasi?”** (p. 7).

Dal momento che la soluzione di questo problema dipenderà da quella data al primo, affronteremo anzitutto la questione “antropologico-noetica” (relativa a *La scienza della libertà*) e poi quella “antropologico-etica” (relativa a *La realtà della libertà*).

Scrive Steiner: **“Si tenterà di dimostrare che esiste una concezione a proposito dell’entità umana che è in grado di sorreggere tutto il resto della conoscenza; e, inoltre, di indicare che con tale concezione si acquista una piena giustificazione dell’idea della libertà del volere, purché si trovi prima la sfera dell’anima in cui la libera volontà possa esplicarsi”** (pp. 7-8).

Che cosa vuol dire: “purché si trovi prima la sfera dell’anima in cui la libera volontà possa esplicarsi”? Ci serviremo, per capirlo, di uno schema. Vi ricordo però che gli schemi vanno usati con accortezza se non si vuole che diventino trappole. Uno schema è come uno scheletro: ne abbiamo tutti uno, ma in tanto ce ne serviamo in quanto non abbiamo solo uno scheletro. Dobbiamo quindi far sì che uno schema non resti uno scheletro, ma venga opportunamente rimpolpato e messo in movimento.

Regno umano	<i>Io</i>	Agente
Regno animale	<i>Psiché</i>	Motivo
Regno vegetale	<i>Physis</i>	Agire
Regno minerale	<i>Sòma</i>	Azione

Cominciamo con l’osservare che quanti negano la libertà, laddove altri sono convinti di aver operato una libera scelta, individuano invece una causa o un motivo, e quindi una *necessità*. “Tu credi - dicono - di aver fatto liberamente ciò che hai fatto, ma t’illudi, giacché posso dimostrarti che lo hai fatto per un motivo. Sei convinto

di aver agito liberamente soltanto perché non sei cosciente del motivo che ti ha spinto ad agire così”.

Qual è il presupposto di una simile posizione? Che l'uomo sia costituito, al pari degli animali, solo di *sòma, physis e psiché*.

Se fosse così, la libertà in effetti non ci sarebbe, né potrebbe esserci, giacché il *motivo* (quale causa psichica) determina nel tempo l'*agire* e questo, a sua volta, determina nello spazio l'*azione*.

Quanti negano in questo modo la libertà credono di negare la libertà dell'uomo, mentre non fanno che negare, senza avvedersene, la libertà dell'*elemento animale* che è nell'uomo. Hanno perciò torto, ma hanno comunque più ragione di quanti, pur muovendo dal medesimo presupposto, affermano invece la libertà.

Fatto sta che i deterministi, senza volerlo, ci aiutano a ricercare il vero luogo della libertà (“la sfera dell'anima - dice Steiner - in cui la libera volontà possa esplicarsi”).

Osservando lo schema, possiamo cominciare infatti a capire che il problema della libertà non riguarda i rapporti che sussistono tra il *motivo*, l'*agire* e l'*azione*, bensì il rapporto che sussiste tra l'*agente* e il *motivo*.

Dato infatti per scontato che, posto un motivo, questo determina prima l'*agire* e poi l'*azione*, resta da stabilire *come è stato posto il motivo* o, per meglio dire, *da chi è stato posto il motivo*: resta insomma da stabilire se ci si trova di fronte a un motivo che è stato *posto* dal soggetto (dall'*agente*) o a un motivo che è stato *imposto* al soggetto (all'*agente*).

Il presupposto (pregiudizio) che l'uomo sia fatto solo di *sòma, physis* e *psiché* ha radici lontane. Steiner ha spesso ricordato che fu il Concilio di Costantinopoli dell'869 d.C. a sancire la dottrina della costituzione “binaria” dell'uomo: di una costituzione (il cosiddetto “composto”) fatta cioè di un corpo e di un'anima dotata di alcune qualità spirituali. Da quella data, la Chiesa cattolica dichiarò “eretica” ogni dottrina che attribuisse all'uomo un corpo, un'anima e uno spirito.

Molti nostri contemporanei non sono che degli inconsapevoli seguaci di tale dottrina. Pensate, per fare un solo esempio, a C.G.Jung: si allontana da Freud perché questi afferma la realtà del corpo (del *bios*) e nega materialisticamente o naturalisticamente quella dell'anima,

ma non ha poi il coraggio di spingersi oltre e di affermare, al di là di quella dell'anima, la realtà dello spirito.

Che dire, però, se si scoprisse ch'è lo spirito, quale soggetto o Io (“Io sono la via, la libertà e la vita”), a costituire tanto la verità che la libertà (“La verità vi farà liberi”), e ch'è perciò dall'eliminazione dello spirito (che si dà nel pensare come “verità” e nel volere come “libertà”) che derivano, sia quella verità cattolica (ma non solo cattolica) che non è libertà, sia quella libertà liberale (ma non solo liberale) che non è verità?

Scriva Steiner (pensando a quanti conoscono i suoi lavori successivi): **“Ci si sforza, in questo libro, di giustificare una conoscenza della sfera spirituale *prima* di penetrare nel campo dell'esperienza spirituale. E questa giustificazione viene ricercata in modo che, nel corso di questi ragionamenti, purché si possa e si voglia approfondire il modo in cui questi ragionamenti stessi vengono svolti, non occorre mai richiamarsi, per trovare accettabile ciò che qui viene detto, alle esperienze che più tardi ho fatto valere”** (p. 9).

Per spiegare il perché Steiner inviti ad approfondire il modo in cui si svolgono i suoi ragionamenti, ho fatto altre volte questo esempio. Pensate al classico indovinello. Uno chiede: “Che cos'è quella cosa che odora di rosa, ma rosa non è?”; e un altro risponde: “La saponetta!”. Come vedete, la soluzione dell'indovinello consiste in una *rappresentazione* facilmente memorizzabile. Si possono anche dare, però, degli indovinelli la cui soluzione non è altrettanto facile da memorizzare. Uno di questi, ad esempio, è quello dei tre cappelli bianchi e dei due cappelli neri. Ve lo propongo perché possiate rendervi conto della diversità che c'è tra una soluzione che si dà in forma di rappresentazione e una che si dà in forma di *ragionamento*. Dunque, ci sono tre condannati a morte ai quali viene offerta un'ultima possibilità di salvezza. Viene detto loro: “Qui ci sono cinque cappelli: tre bianchi e due neri. Ne prenderemo tre e ve li metteremo in testa, così che ognuno di voi possa vedere il cappello degli altri, ma non il proprio. Vi chiederemo poi di dirci il colore del vostro cappello. Se sbaglierete, morirete; se indovinerete avrete salva la vita”. Il primo, interrogato, risponde: “Non lo so”, e viene giustiziato. Il secondo, interrogato, risponde: “Non lo so”, e viene

giustiziato. Il terzo, interrogato, si salva, perché risponde: “Il cappello che indosso è bianco, e non può essere che bianco!”.

Come ha fatto l'ultimo interrogato a sapere con certezza di che colore è il cappello che indossa? Per scoprirlo si deve ricostruire il suo ragionamento. Non posso lasciarvi il tempo di farlo, e vi do perciò la soluzione. Il terzo condannato ha ragionato così: “Il primo avrebbe indovinato solo se avesse visto, sulla testa del secondo e sulla mia, due cappelli neri. Il secondo, non avendo il primo indovinato, perché non ha visto due cappelli neri, se avesse visto, sulla mia testa, un cappello nero, avrebbe realizzato di averlo bianco. Ma così non è stato, e ciò vuol dire che il mio cappello è bianco”.

Quale esperienza si fa con questo tipo di indovinello? Quando uscirete, ripensate alla sua soluzione e vi accorgete quanto sia più difficile da ricordare di quella della saponetta. Vi accorgete, cioè, che la soluzione del primo indovinello, consistendo in una rappresentazione, si fissa nella memoria, mentre quella del secondo, consistendo in un ragionamento, ossia in un'attività (non in una “cosa”), va ogni volta ripensata e ritrovata.

Scrivete Steiner: **“Quella che verrà data non sarà una risposta teorica, da portare poi con sé come una semplice convinzione conservata nella memoria (...) Non vi sarà dunque una risposta di quel genere, compiuta, finita, ma si indicherà un campo di esperienze dell'anima nel quale, in ogni momento in cui l'uomo ne abbia bisogno, la domanda, per virtù dell'attività interiore dell'anima, tornerà ad avere una risposta viva”** (p. 8).

Poco fa, ho paragonato la funzione svolta dagli schemi nello studio a quello svolto dallo scheletro nel corpo. Dice Steiner: “Non saranno certo coloro che vogliono solo sentir narrare i fatti delle sfere superiori a far apprezzare nel mondo il nostro movimento scientifico-spirituale nelle sue parti più profonde, ma saranno coloro che hanno la pazienza di penetrare in una tecnica di pensiero che crea una base reale, quasi uno scheletro per il lavoro nel mondo superiore” (*Filosofia e Antroposofia*).

Che non si tratti di una metafora lo prova il fatto che sempre Steiner ha affermato, in altre occasioni, che a quanti comprendono *La filosofia della libertà* può capitare di sognare degli scheletri.

Fatto si è che come lo scheletro è il sostegno del corpo, così la rigorosa elaborazione gnoseologica che presenta questo testo (così

come quelli che l'hanno preceduto e preparato) è l'imprescindibile sostegno di una sana indagine spirituale.

Teniamolo presente, perché non sempre alla doverosa preoccupazione di non presentare al mondo un'antroposofia "sclerotizzata" dall'intelletto si accompagna quella di non presentare al mondo un'antroposofia "rammollita" dal sentimento.

L'*Essere vivente* dell'antroposofia non si rivela a chi lo accosta in modo "freddo" né a chi lo accosta in modo "caldo" né, tantomeno, a chi lo accosta (per dirla con l'*Apocalisse*) in modo "tiepido".

Da qualche tempo, poi, capita d'incontrare persone che, sulla scia della *New age*, si accostano all'antroposofia in modo ludico o sognante. Non si può però seguire la "via del pensiero" senza il pensiero.

L'antroposofia, afferma Steiner, è "un'alta scuola di pensiero": solo da una scuola di tale livello può oggi scaturire una vera e sana "veggenza". Sarà bene inoltre considerare che c'immaginiamo i veggenti da non-veggenti, e quindi in modo inadeguato. Lo dico, perché i primi segni dello sviluppo di una sana veggenza possono passare inosservati proprio a causa di tali previe e scorrette rappresentazioni. Soprattutto all'inizio, la vera esperienza spirituale è estremamente delicata. Non avendo nulla a che fare, tanto per dire, con quella "spiritistica", non prevede che ballino i tavolini o che si diano altri fenomeni sensazionali e sensibili.

Una cosa è certa: chiunque riesca a sperimentare, al di là delle proprie opinioni, la *vivente realtà del pensare* è già sulla via della più pura e sicura conoscenza dello spirito (sulla via dell'*Arcangelo Michele*).

Si tratta, è vero, di una via difficile, ma risulterà tanto più difficile quanto più si sarà pigri o impazienti. Sono queste le debolezze che fanno preferire quegli insegnamenti, sedicenti "spirituali", che tutto esigono fuorché un serio e profondo impegno del pensiero.

"Al *nostro* tempo - afferma Steiner - non c'è vera iniziazione, che non passi per l'intelletto. Chi vuole oggi giungere agli "arcani superiori" evitando di passare per l'intelletto, non capisce nulla dei "segni dei tempi" e non può far altro che porre *suggestioni* nuove al posto delle antiche"(Iniziazione e misteri).

Prima parte

La scienza della Libertà

1° capitolo

L'azione umana cosciente

Scrive Steiner: **“È l'uomo, nel suo pensare ed agire, un essere spiritualmente libero, o sta egli sotto la costrizione di una ferrea necessità basata su leggi puramente naturali?”** (p. 13).

Schopenhauer sposa la seconda tesi, giacché è convinto, da “determinista”, che ogni nostra azione è effetto di “una causa interamente determinata”.

Ma il problema, lo abbiamo detto, è quello di sapere quale sia la “causa della causa”: di sapere, cioè, se la causa (il motivo) è stata *posta* dall'Io a partire da sé, o se è stata *imposta* all'Io a partire dalla natura (dalla *psiché*, dalla *physis* o dal *sòma*) con la quale l'Io si è identificato.

Una cosa, infatti, è porre l'Io (lo spirito) nell'*Io* (come fa Steiner), altra “dislocarlo” inconsciamente nella *psiché*, nella *physis* o nel *sòma* (come fanno ad esempio, nell'ordine, Jung, Wilhelm Reich e Freud).

Sapete che la medicina antroposofica considera gli stati patologici (endogeni) effetto di una “dislocazione”, nel tempo o nello spazio, di funzioni altrimenti fisiologiche. Per fare un banale esempio, essere alimentati col poppatoio è fisiologico a tre mesi, patologico a trent'anni. In questo caso, si ha una “dislocazione” nel tempo, cioè un *anacronismo*. Si ha invece una “dislocazione” nello spazio, cioè una *disfunzione*, quando, che so, la temperatura di circa 35°, normale nei polmoni, si “disloca” nel fegato, o quando quella di circa 40°, normale nel fegato, si “disloca” nei polmoni.

Dal momento che questa chiave (dinamica) della patologia vale sia per il corpo che per l'anima, potremmo dire che la “malattia” dei deterministi e dei sostenitori del libero arbitrio deriva appunto dal fatto che i primi “dislocano” l'Io nel *sòma* o nella *physis*, mentre i secondi lo “dislocano” nella *psiché*.

Steiner illustra e riassume il punto di vista del determinismo riportando un brano di una lettera di Spinoza in cui è da notare la seguente affermazione: “Io faccio consistere la libertà non in una libera decisione, ma in una libera necessità”(p. 15).

Che cosa significa una “libera necessità”? Per capirlo, dobbiamo distinguere la libertà cosiddetta “negativa” (la libertà “da”) dalla libertà cosiddetta “positiva” (la libertà “per”).

In genere, ci si rappresenta la libertà più come un *vuoto* o un’*assenza* (di determinazione o di costrizione) che come un *pieno* o una *presenza* (di Io o di spirito). “Libertà? - scrive ad esempio Paul Nizan - Non era questo vuoto che cercavo, ma una facoltà vera” (*Aden Arabie*). Questo è un sintomo dello stato interiore in cui vive l’uomo moderno che, per sviluppare la coscienza della propria *esistenza*, si è pian piano svuotato della coscienza della propria *essenza*.

Non a caso, è proprio l’esistenzialismo a vedere nella libertà una condanna o una fonte di angoscia. Ma quando un valore come quello della libertà diventa fonte di disagio o di dolore (di quel disagio o di quel dolore dal quale i deterministi si difendono negando la libertà), si dovrebbe avere il coraggio di riconoscere che il nostro rapporto con tale valore è sbagliato perché è sbagliata (inadeguata) la nostra coscienza della libertà, e ch’è sbagliata la nostra coscienza della libertà perché è sbagliato (inadeguato) il pensiero che la nutre.

Come potrebbe, del resto, un pensiero “non-libero” (in quanto vincolato all’apparato neuro-sensoriale) conoscere la libertà? La libertà, in specie quella “positiva”, ch’è *gioiosa presenza e pienezza di spirito*, può essere conosciuta soltanto da un pensiero “libero” (dai sensi).

Dice ancora Spinoza: “Io chiamo *libera* una cosa che esiste e agisce per semplice volontà della sua natura, e *forzata* quella che viene invece determinata all’esistenza e all’azione, in modo preciso e fisso, da qualcos’altro” (pp. 14-15).

Ciò significa che l’Io è libero quando esiste e agisce quale Io (vale a dire, “per semplice volontà della sua natura”), e non-libero (“forzato”) quando viene invece determinato “all’esistenza e all’azione” dalla *psiché*, dalla *physis* o dal *sòma*.

In breve, *l’Io non deve essere libero per essere l’Io, ma deve essere l’Io per essere libero*. La libertà, quale soggetto, è lo *spirito libero*, e lo spirito libero è l’essenza dell’uomo.

Torniamo al brano di Spinoza e osserviamone la conclusione: gli uomini si credono liberi, dice, perché “vi sono cose che essi desiderano di meno” e perché “certi desideri si possono facilmente domare per mezzo del ricordo di altri, a cui si pensa spesso” (p. 16).

La stessa cosa, detta da Schopenhauer, suonerebbe così: quando si tratta di scegliere, è sempre il motivo più forte a imporsi.

Ma quale funzione ha il motivo? Per rispondere a questa domanda, occorre avere presente, vuoi che l'Io, la *psiché*, la *physis* e il *sòma* sono quattro realtà gerarchicamente ordinate, vuoi che, parlando dell'anima, parliamo del pensare, del sentire e del volere, mentre, parlando dello spirito, parliamo dei gradi di coscienza di veglia, di sogno, di sonno e di morte.

Riprendiamo dunque il nostro schema per osservare le cose da questo punto di vista.

<i>Io</i>	veglia	essere (spirito)
<i>Psiché</i>	sogno	forma
<i>Physis</i>	sonno	tempo
<i>Sòma</i>	morte	spazio

Sapete che Steiner parla della “soglia” (del mondo spirituale) come di un limite che sta tra la forma e il tempo: un limite che tutti noi attraversiamo, in un senso, quando ci addormentiamo e, in quello opposto, quando ci svegliamo. Questa soglia divide le sfere dell'*essere* e della *forma* da quelle del *tempo* e dello *spazio* (dell'esistere).

Una forma (un'idea) che voglia realizzarsi nello spazio deve quindi calarsi anzitutto nel tempo (giacché questo sta tra la forma e lo spazio).

Ebbene, come il tempo media tra la forma e lo spazio, così la forma (il motivo) media tra l'essere (lo spirito) e il tempo, o tra l'agente e l'agire. A qual fine? Al fine di dare appunto “forma” (ideale) al movimento indeterminato del tempo o dell'agire.

Come vedete, nessuna delle mediazioni che consentono all'agente (allo spirito) di incarnarsi nell'azione (nel corpo) può essere saltata.

L'azione è dunque libera o non-libera a seconda del livello (o del soggetto) dal quale parte l'iniziativa.

“Quello che importa - scrive appunto Steiner - non è se io possa portare ad effetto una decisione presa, ma come sorge in me la decisione” (p. 19).

Risposta a una domanda

Si tratta d'intendersi sul concetto di "soggetto". Se per soggetto s'intende l'Io abituale o l'ego, che sa di sé come "soggetto" soltanto perché si contrappone a un "oggetto", si è sul piano della coscienza ordinaria, e non su quello (intuitivo) dell'Io spirituale. Dobbiamo, è vero, concepire lo spirito come "soggetto" (come Io), ma come un soggetto che unifica e trascende tanto il soggetto o l'ego quanto l'oggetto o il non-ego.

Occorre sviluppare, a questo fine, un pensiero in grado di sperimentare, sia *l'Io come essere* (come oggetto), sia *l'essere come Io* (come soggetto).

Tieni presente che la verità è un "essere", e non un "avere": non un ego, cioè, che ha, e per lo più ostenta, le proprie opinioni, i propri pareri o i propri punti di vista.

Se non ci si eleva alla verità (all'Io spirituale) e si rimane prigionieri delle proprie opinioni, ben venga allora una dottrina come quella liberale che vorrebbe indurre alla reciproca tolleranza, rimarcando la relatività delle opinioni.

Il vecchio appello di Locke e di Voltaire alla tolleranza è frutto di un'epoca o di una fase evolutiva in cui l'antica capacità dell'uomo di sperimentare in modo vivo la realtà dello spirito si era ormai atrofizzata. L'odierno appello di Giovanni Paolo II è invece diverso. Lo potremmo riassumere così: "Voi, uomini moderni, sentite molto il problema della libertà, ma molto meno quello della verità. Rischiate quindi di realizzare una falsa libertà, poiché, fuori della verità, non c'è vera libertà".

Il Papa, a questa giusta diagnosi, non fa però seguire la giusta terapia. Ignorando le ragioni per le quali l'uomo moderno è diventato sempre più insensibile al tema della verità (sempre più incapace, cioè, di pensarlo veracemente), si preoccupa infatti di ricordargli che della verità è depositaria la Chiesa cattolica, e che può perciò tornare alla verità soltanto tornando al suo insegnamento.

L'uomo moderno (l'uomo dell'anima cosciente) non ha però bisogno di una "via della memoria" (che lo riporterebbe al passato), bensì di una "via della conoscenza" in grado di restituire al pensiero la capacità di sperimentare in modo libero e individuale la realtà della verità o dello spirito.

L'uomo moderno (dell'ego) non è disposto a rinnegare se stesso, delegando ad altri la gestione del pensiero e della coscienza, ma vuole conquistare la verità con le proprie forze, assumendosi tutti i rischi e tutte le responsabilità che questa impresa comporta. Non va aiutato perciò a ricordare o ad apprendere la verità, ma a *pensarla* (liberando il pensiero da tutto ciò che ordinariamente ne limita o impedisce il vivo movimento). Non ha bisogno insomma di una dottrina, ma di una "via della conoscenza".

Ricordi quanto afferma Steiner nella prima delle sue "massime"? "L'antroposofia è una via della conoscenza che vorrebbe condurre lo spirituale che è nell'uomo allo spirituale che è nell'universo".

La nostra è dunque una "via della conoscenza" che intraprendiamo e seguiamo nella speranza di poter un giorno incontrare quella verità che fiorisce come bellezza e fruttifica come bontà.

Abbiamo più volte detto che il vero è la manifestazione dello spirito nel pensare, il bello la manifestazione dello spirito nel sentire, e il bene la manifestazione dello spirito nel volere. Perché partiamo allora dal pensare? Perché solo il pensare rispetta la nostra libertà.

Un conto, infatti, è mirare direttamente alla volontà, come fa l'ipnosi, altro mirare direttamente al sentimento e indirettamente alla volontà, come fa la suggestione, altro ancora mirare direttamente al pensiero (vigile) e indirettamente al sentimento (sognante) e alla volontà (dormiente), come fa Steiner che, non a caso, dice: "Non desidero che *crediate* quel che dico, bensì che *pensiate* quel che dico".

A detta di Steiner, dovremmo arrivare a possedere lo svolgimento della logica di questo testo così come un direttore d'orchestra possiede quello della musica che dirige. Un conto, infatti, è impadronirsi di determinate conclusioni (di determinati *pensati*), altra impadronirsi del *pensare* dal quale scaturiscono.

* * *

Torniamo a Spinoza, soffermandoci su queste parole: "Questa pietra, ora cosciente del suo sforzo ...". La pietra è dunque cosciente del "suo sforzo", cioè del suo movimento, ma non di ciò che lo ha prodotto: ossia di ciò che Schopenhauer denomina, nella sfera meccanica, "causa" e, in quella dell'agire umano, "motivo".

Una stessa “Volontà”, secondo lui, si manifesta nel regno minerale come legge di *causa-effetto*, nel regno vegetale come legge di *stimolo-reazione* e nel regno animale e umano come legge di *motivazione*.

Scrive: “La differenza tra stimolo e motivo la si può spiegare fisiologicamente così: lo stimolo provoca immediatamente la reazione, la quale proviene dalla parte stessa sulla quale ha agito lo stimolo, il motivo invece è uno stimolo che deve fare il più lungo giro attraverso il cervello, là dove per suo influsso nasce innanzitutto un’immagine ed è questa che provoca in modo immediato la reazione conseguente che viene chiamata ora atto del volere, ora atto dell’arbitrio”.

Per Schopenhauer, dunque, come ogni effetto è determinato da una causa e come ogni reazione è determinata da uno stimolo, così ogni azione è determinata da un motivo. E’ a tal punto certo che il comportamento umano è determinato da motivi (dalla natura), da definire “rozzi” quanti si ostinano a parlare di libertà.

Scrive: “Dove la causalità è più comprensibile (*nel regno minerale*) in modo minimo riconosciamo l’essenza della volontà e dove la volontà si manifesta in modo innegabile (*nel regno umano*) la causalità si trova a tal punto oscurata che un rozzo intelletto potrebbe arrischiarsi a negarla”.

Se si parte (più o meno consapevolmente) dal presupposto che l’uomo è composto solo di costituzione (corpo fisico), temperamento (corpo eterico) e carattere (corpo astrale), è in effetti “rozzo” o ingenuo porre la libertà o l’agente nello stesso “luogo” in cui i deterministi pongono la necessità o il motivo.

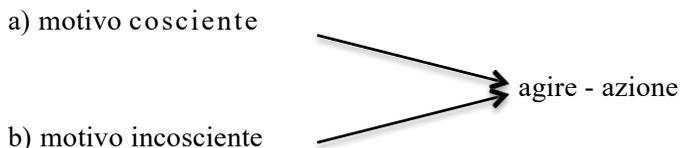
Fatto si è che i sostenitori del “libero arbitrio” hanno ragione nell’affermare la libertà, ma hanno il torto di attribuirla all’anima (alla *psiché*), mentre i deterministi hanno ragione di non attribuirla all’anima, ma hanno il torto di negarla.

Gli uni e gli altri, in realtà, non fanno che scontrarsi con uno stesso limite di pensiero: con quel limite del pensiero “legato ai sensi” che porta gli uni all’illusione (luciferica) del “libero arbitrio” e gli altri all’inganno (arimnico) del determinismo.

Che cosa fa invece Steiner? Prende atto che l’azione è determinata dall’agire e che l’agire è determinato dal motivo, ma invita a distinguere i motivi *coscienti* da quelli *incoscienti*.

Scrive: “Sono forse le azioni degli uomini tutte di un unico genere? L’azione del guerriero sul campo di battaglia, quella dello studioso nel laboratorio scientifico, e quella dell’uomo di stato nelle più intricate circostanze diplomatiche, possono seriamente essere messe allo stesso livello con l’azione del bambino che cerca il latte? È ben vero che un problema si risolve tanto più facilmente quanto più semplice è il caso di cui si tratta. Ma è anche vero che già molte volte l’incapacità di discernimento ha portato ad una confusione senza fine. Ed è una differenza assai profonda quella che corre fra il caso in cui so perché faccio una cosa e il caso in cui non lo so” (pp. 16-17).

La sequenza del determinismo (motivo→agire→azione) viene dunque articolata in questo modo:



Attenzione: Steiner non afferma che un motivo cosciente è *in quanto tale* libero, ma si limita a dire che se si ammette una differenza tra un motivo cosciente e un motivo incosciente, l’azione determinata dal primo deve essere giudicata in modo diverso da quella determinata dal secondo. In altre parole, non giudica “libera” la prima e “necessaria” la seconda, ma sostiene che l’azione generata da un motivo cosciente non può essere valutata allo stesso modo di quella generata da un motivo incosciente.

Che ne consegue? Che per poter giudicare se un’azione cosciente sia libera o non libera, occorre prima capire se sia libera o non libera la coscienza.

Scrive infatti: “**Sta proprio qui la questione: sapere se la ragione, se scopi e decisioni non esercitano sull’uomo una costrizione analoga a quella che esercitano gli impulsi animali. Se, senza mio intervento, una decisione ragionevole sorge in me con la stessa necessità con cui sorgono in me la fame e la sete, allora io posso soltanto seguirla per costrizione, e la mia libertà è un’illusione**” (p. 18).

Non si può dunque asserire che l'azione cosciente, in quanto tale, è libera, perché si deve prima scoprire quale valore abbia l'essere coscienti: quale valore abbia quindi il pensiero, dal momento ch'è questa la sola attività che svolgiamo in *pieno* stato di veglia.

Scrive Steiner: **“È evidente che un'azione non possa esser libera se il suo autore non sa perché la compie. Ma come stanno le cose per le azioni dei cui motivi si diventa coscienti? Questo ci porta alla domanda: “Quale è l'origine e il valore del pensare?”. Infatti, senza la conoscenza dell'attività *pensante* dell'anima, non è possibile farsi un concetto di che cosa sia conoscere qualcosa, e quindi anche conoscere un'azione”** (pp. 20-21).

Il problema etico vira qui nella direzione di quello noetico.

Sarà opportuna una precisazione. Steiner si domanda come stiano le cose “per le azioni dei cui motivi si diventa coscienti”: si può però diventare coscienti dei motivi che *si sono già tradotti* in azioni, e che nel momento in cui hanno informato l'agire erano inconsci, ma si può anche essere coscienti dei motivi che *non si sono ancora tradotti* in azioni.

Sia chiaro, perciò, che Steiner si riferisce ai motivi riguardanti azioni future (dei quali si è coscienti a-priori), e non a quelli riguardanti azioni passate (dei quali si diventa coscienti a-posteriori).

Eduard von Hartmann, nella sua *Fenomenologia della coscienza morale*, sostiene che la volontà umana è determinata soprattutto da due fattori: dalle “cause motrici” e dal carattere. Le prime (in qualità di “stimoli ambientali”) la determinano dall'esterno, il secondo dall'interno.

Scrive Steiner: **“Se si considerano gli uomini come tutti uguali o soltanto irrilevantemente diversi, allora il loro volere appare determinato dal di fuori, cioè dalle circostanze che ad essi si presentano. Se si considera invece che per uomini diversi una rappresentazione diventa motivo di azione soltanto quando il loro carattere è tale che la rappresentazione suscita in essi un desiderio, allora l'uomo appare determinato dal di dentro e non dal di fuori”** (p. 17).

Dati dunque due individui caratterialmente uguali (“irrilevantemente diversi”), che diremo perciò *A*, e due stimoli disuguali (“rilevantemente diversi”), che diremo *B* e *C*, avremo le reazioni (o azioni) *b* e *c*: ossia delle reazioni (o azioni) la cui diversità rifletterà

quella degli stimoli; dati invece due individui caratterialmente disuguali (“rilevantemente diversi”), che diremo *B* e *C*, e due stimoli uguali (“irrilievolmente diversi”), che diremo perciò *A*, avremo le reazioni (o azioni) *b* e *c*: ossia delle reazioni (o azioni) la cui diversità rifletterà quella dei caratteri.

Il tradursi di una rappresentazione in un’azione non sarebbe perciò frutto, secondo von Hartmann, di una libera scelta, bensì necessaria conseguenza del fatto che una rappresentazione, in quanto “simpatica” o congeniale al carattere, stimoli o imponga la sua realizzazione.

Proviamo però a domandarci: ma come se l’immagina, un determinista, l’azione libera? In quanto convinto che l’agire e l’azione sono sempre effetto di precise cause (esogene o endogene), non può immaginarla che come un effetto privo di causa.

L’immagina dunque erroneamente, poiché l’azione libera non è, come abbiamo detto, un effetto privo di causa, bensì effetto di una causa posta dall’Io. Nel caso dell’agire cosciente (a-priori) è infatti l’Io a scegliere, in quell’insieme di “cause” (idee) che formano la *psyché* (il corpo astrale o “causale”), quella che deve dare forma all’azione.

L’azione causata dall’Io è dunque libera, mentre l’azione causata dal corpo fisico (minerale), dal corpo eterico (vegetale) o dal corpo astrale (animale) non è libera.

Riconoscere *chi* pone la causa non è certo facile, giacché si tratta di una “diagnosi differenziale” che presuppone una qualche capacità di “discernimento degli spiriti”.

Il *chi* viene però rivelato dal *come*. Ascoltate quanto scrive Jung: “Particolarmente la domanda “Chi agisce?” merita la massima attenzione. Perché in ultima analisi è la risposta a questa domanda che decide del valore dell’azione. Per la società, è vero, il *Cosa* dell’azione ha in un primo momento l’importanza massima, poiché ha evidenza immediata. A lunga scadenza però anche il giusto agire in mano all’uomo sbagliato avrà effetti nefasti. Chi sa vedere lontano, si farà altrettanto poco abbagliare dall’agire giusto della persona sbagliata quanto dall’agire sbagliato della persona giusta. Per questa ragione il medico delle anime dirige la sua attenzione non al *Cosa*, ma bensì al *Come* dell’azione, perché in esso è compresa tutta l’essenza della persona che agisce” (*Psicologia e Alchimia*).

Non sfugga che Jung distingue la “persona giusta” dalla “persona sbagliata”, mentre Steiner distingue, *nella stessa persona*, l’Io dalla *psyché* (dal corpo astrale).

2° capitolo

L'impulso fondamentale alla scienza

E' difficile comprendere *La filosofia della libertà* in ragione del suo carattere logodinamico. E' vero che il concetto di "energia" si è portato, nel Novecento, al centro dell'interesse della fisica e della psicologia (la "*libido*"), ma non meno è vero ch'è rimasto ai margini della coscienza che il soggetto ha del pensiero e di se stesso: ch'è rimasto ossia ancorato, per dirla con Giovanni Gentile, alla realtà statica del *pensato*, ignorando quella dinamica del *pensare* (quale verbo).

Logodinamico è già il modo in cui vengono impostati i problemi. Prendiamo, ad esempio, quello del dualismo di "soggetto-oggetto". Abbiamo detto che per lo più ci comportiamo come se riguardasse il mondo, e non noi stessi.

Ma questo nostro comportamento è il risultato di una "proiezione" (di un "meccanismo di difesa"). Non meravigliatevi che tiri in ballo un classico concetto psicoanalitico o psicodinamico. Sentite infatti che cosa dice Steiner: "Una facoltà umana di cui l'uomo nulla sapesse non verrebbe da lui riconosciuta come sua, ma attribuita a un ente a lui estraneo (...) Questa è la verità destinata a diventare il principio supremo della psicologia" (*Linee fondamentali di una gnoseologia della concezione goethiana del mondo*). Ed ecco appunto che l'uomo, nulla sapendo del proprio essere, attribuisce lo spirito o l'Io "a un ente a lui estraneo" (fisico o metafisico), estraniandosi così dal problema.

Scrive Steiner: "**Tutti gli enigmi che si riferiscono a spirito e materia, l'uomo deve ritrovarli nell'enigma fondamentale del suo proprio essere**" (p. 25).

Dobbiamo guardare dunque a noi stessi e domandarci: quali sono, in noi, il soggetto e l'oggetto? E come mai siamo capaci, *vivendo*, di coniugare lo spirito e la materia, mentre siamo incapaci, *pensando*, di fare altrettanto? Non dipenderà dal fatto che il pensiero che governa la coscienza ordinaria non è all'altezza del pensiero che governa la vita? (Steiner: "Denso d'enigmi è il mondo / risolve questi enigmi /

soltanto l'uomo in tutta la sua vita / scruta dunque l'essere dell'uomo / scorgerai la risposta del mondo”).

Scrive Steiner: **“L'uomo non è affatto un essere organizzato unitariamente (...) Ogni sguardo che gettiamo attorno suscita in noi una quantità di domande. Con ogni fenomeno che ci si presenti ci viene dato un problema. Ogni esperienza si trasforma per noi in un enigma”** (p. 23).

“Unitariamente” sta qui per “univocamente”. In quanto sintesi di una complessa e articolata molteplicità, l'uomo è un essere “unitario”, ma non un essere “univoco”, “monolitico” o, come si usa pure dire, “tutto d'un pezzo”.

Scrive Steiner: non **“appena spuntano in noi i primi bagliori della coscienza”** erigiamo un **“muro divisorio fra noi e il mondo (...)** **Ma non perdiamo mai il sentimento che apparteniamo al mondo, che esiste un legame che ci unisce con esso, che siamo dentro e non fuori dell'universo”** (p. 24).

Chi conosce la cosiddetta “psicologia dell'età evolutiva” sa che, a un certo stadio del nostro sviluppo, sperimentiamo, da un lato, la coscienza di noi stessi quali “soggetti” o “Io” e, dall'altro, il mondo quale “oggetto” o “non-Io”.

Questo grado di coscienza non è dunque presente alla nascita, ma necessita di tempo per svilupparsi e, una volta maturato, realizza (all'incirca tra i nove e i dieci anni) un secondo e interiore taglio di quel “cordone ombelicale” che ci univa in precedenza agli altri e al mondo.

Pensate a Leopardi o a Pascoli. Non esprime, il primo, una struggente nostalgia dell'“età lieta”, e non rimpiange, il secondo, il “fanciullino”? Entrambi mostrano così di patire la perdita di quello stato originario in cui, essendo l'uomo il mondo e il mondo l'uomo, non c'è solitudine. Dal punto di vista dell'evoluzione culturale, tale stadio corrisponde, grosso modo, a quello in cui Cartesio divide il mondo in due parti, assegnando il dominio dell'una alla *res cogitans* (all'uomo o al soggetto) e quello dell'altra alla *res extensa* (al mondo o all'oggetto).

Ma questa divisione non è che la divisione, in noi, tra la parte che si *riconosce* come “Io” e la parte che si *disconosce* come “non-Io”.

Scrive Steiner: **“Il contrasto fondamentale e originario ci viene incontro in primo luogo entro la nostra coscienza. Siamo noi**

stessi che ci stacciamo dal grembo materno della natura e che ci contrapponiamo al “mondo” come “io”; ma “**come è vero che ci siamo estraniati dalla natura, così è anche vero che sentiamo di essere in lei e di appartenerele. Non può essere altro che il suo agire quello che vive anche in noi**” (p. 28).

Grazie alla parte che si riconosce come “Io” (ego) ci estraniamo dalla natura, mentre grazie alla parte che si disconosce come “non-Io” (non-ego) “sentiamo di essere in lei e di appartenerele”.

In altre parole, col pensiero (cosciente) ci dividiamo dalla natura, mentre col sentimento (subcosciente) e con la volontà (incosciente) le rimaniamo uniti. Per poterci ri-unire alla natura, dobbiamo perciò ri-unire (coscientemente) il pensiero al sentimento e alla volontà.

Non dobbiamo però regredire agli stati di coscienza (di sogno e di sonno) in cui siamo ancora uniti alla natura, bensì progredire, sviluppando nuovi e superiori stati di coscienza. Una volta infranta, l'*unione naturale* può soltanto ri-costituirsi come *comunione spirituale*.

L'unione naturale (originaria) evoca l'immagine dell'Eden, mentre la sua perdita evoca quella della “cacciata dal Paradiso”: cacciata che, per un verso, ha consegnato l'uomo alla solitudine, al dolore e alla morte e, per l'altro, gli ha infuso una struggente e insopprimibile nostalgia del bene perduto (si domanda S.Agostino: “Non è proprio la felicità che tutti vogliono, che nessuno, nessuno non vuole? Come l'hanno conosciuta per desiderarla tanto? Dove l'hanno vista per amarla tanto?” - *Le confessioni*).

Chiunque voglia intraprendere un cammino che lo restituisca a se stesso, agli altri e al mondo, deve avere dunque il coraggio, come dicono gli psicoanalisti, di “ritirare le proprie proiezioni”: stiamo parlando, s'intende, di quelle di natura ideativa (logodinamica), e non affettiva (psicodinamica).

Possiamo tuttavia far ricorso, secondo Freud, anche alla *rimozione*, alla *regressione*, all'*isolamento*, all'*introiezione* e alla *negazione*: ossia, a degli inconsci “meccanismi” atti a difenderci da rappresentazioni (dette “incompatibili”) in grado di procurarci ansia o angoscia.

Questo significa che, in funzione della nostra costituzione, del nostro temperamento e del nostro carattere, possono darsi rappresentazioni

“compatibili” o “incompatibili”, in quanto simpatiche o antipatiche alla nostra natura.

La nostra ordinaria concezione del mondo è quindi mera “opinione” (in quanto espressione della nostra natura), e non “scienza” (in quanto espressione del mondo).

Dopo aver ricordato che ciò che ha esposto **“appare storicamente nel contrasto fra la concezione unitaria dell’universo o *monismo* e la teoria di due mondi o *dualismo*”**, Steiner scrive: **“Nessuna delle due concezioni può soddisfare, perché nessuna delle due corrisponde interamente ai fatti”** (p. 25).

Dell’intero fenomeno, i monisti affermano la sola realtà dell’*uno* (del principio spirituale o materiale), mentre i dualisti affermano la sola realtà del *due* o degli opposti (“Dico la verità: - scrive Croce - se io, filosofo, fossi in condizioni di dualismo, mi vergognerei e starei zitto”).

Quella dei monisti è però un’affermazione ingenua, giacché non *supera* o *trascende* la dualità (scoprendo l’*uno nel due*), ma si limita a *negarla*.

Questa negazione, osserva Steiner, è stata operata finora in tre modi: mediante due opposte *reductio ad unum* e il cosiddetto “parallelismo psico-fisico” (secondo il quale, **“ovunque nel mondo, già fin dall’essere più semplice, materia e spirito sono indivisibilmente congiunti”**) (p. 26).

Posto infatti il dualismo “soggetto-oggetto”, il monista spiritualista riduce l’oggetto al soggetto, il monista materialista riduce il soggetto all’oggetto, mentre il terzo si cava d’impaccio, figurandosi un “parallelismo” (che riafferma di fatto il dualismo).

In questo *Dizionario di psicologia* (del 1990) si afferma appunto che il problema del rapporto mente-corpo viene posto in termini *dualistici* dallo “psicofisicalismo” e dall’“interazionismo”, in termini *monistici* dal “materialismo”, dall’“idealismo soggettivo” e dal “fenomenalismo”, e in termini di *compromesso* dal “duplice aspettismo” e dall’“epifenomenalismo”.

La *reductio ad unum* dei materialisti, degli idealisti soggettivi e dei fenomenalisti si rivela ancor più ingenua se si realizza che il soggetto che i primi credevano di aver annullato lo hanno invece *proiettato* (sull’oggetto), e che l’oggetto che gli altri due credevano di aver annullato lo hanno invece *introiettato* (nel soggetto). Scrive Steiner:

“La concezione materialistica non può risolvere il problema, ma solo spostarlo” (p. 26).

Johann Gottlieb Fichte, **“il più spinto spiritualista”**, cerca **“di dedurre dall’“io” l’intero edificio del mondo. Ma è veramente arrivato soltanto ad una grandiosa immagine del mondo in pensieri, senza alcun contenuto di esperienza”** (p. 27).

L’Io, quale entità spirituale, può incontrare il mondo sensibile solo per mezzo del corpo. Se vuole vedere una cosa deve servirsi degli occhi, se vuole udirla deve servirsi delle orecchie. Chi nega, introiettando l’oggetto, la realtà del corpo o della materia, afferma la realtà spirituale dell’Io, ma la imprigiona in sé stessa.

Un monista idealista come Fichte, scrive Steiner, **“viene obbligato a rimanere, con la sua concezione del mondo, come incatenato entro l’ambito dell’attività dell’“io” stesso”** (p. 27).

Chi nega di contro l’Io e la libera volontà, proietta il soggetto sull’oggetto (magari su un cervello che pensa, sente e vuole), esaltando così la materialità del secondo e mortificando la spiritualità del primo (ossia di se stesso). Anziché dire: “Io penso che il cervello pensi”, il monista materialista dice: “Il cervello pensa”, ed esclude così l’“io penso” o lo spirito. Per elaborare la sua concezione del mondo si serve dello spirito, ma se ne serve per negarlo. Non è il colmo dell’*autoincoscienza*?

Conoscete tutti la storiella della bottiglia mezza piena e mezza vuota che viene giudicata, dall’ottimista, mezza piena e, dal pessimista, mezza vuota. Perché viene giudicata così? Perché la rappresentazione della bottiglia mezza vuota è “incompatibile”, direbbe Freud, con il carattere dell’ottimista, così come quella della bottiglia mezza piena è “incompatibile” con il carattere del pessimista. Quando è il carattere (la *psiché*), e non l’Io, a giudicare, possono darsi solo giudizi *psichicamente condizionati*, e quindi unilaterali.

Pensate al celebre *test* di Rorschach. Viene mostrata una tavola con una macchia (più o meno colorata) e viene chiesto di giudicarla, di dire quello che rappresenta. Se si rispondesse: “Si tratta della macchia di una delle dieci tavole del *test* elaborato dallo psichiatra svizzero Hermann Rorschach”, il *test* andrebbe però in fumo, giacché prevede giudizi soggettivi, e non oggettivi. Perché? Perché *conoscendo* (spiritualmente) si apprende l’oggetto per mezzo del

soggetto, mentre *opinando* (psichicamente) si apprende il *soggetto per mezzo dell'oggetto*.

Per superare o vincere la nostra natura, non dobbiamo dunque indossare il cilicio o “mortificare la carne”, ma intraprendere e seguire una “via della conoscenza” che ci permetta, per amore della verità e del mondo, di trascendere la sfera narcisistica o egoistica delle nostre opinioni o dei nostri punti di vista: che ci permetta, in breve, di *ricercare spiritualmente lo spirito*.

E' questa, di fatto, una delle maggiori difficoltà. Quanti si danno ad esempio allo spiritismo ricercano lo spirito, ma lo ricercano in modo *sensibile* o *materiale*, poiché si aspettano di vederlo con gli occhi o di udirlo con le orecchie; quanti si danno invece, e più nobilmente, alla mistica ricercano lo spirito, ma, confondendolo con l'anima, lo ricercano in modo *sognante* e *sentimentale*. “Ricerca spiritualmente lo spirito” vuol dire ricercarlo, in modo vigile, mediante il pensiero.

Lo abbiamo detto: quando si vuole scoprire il *chi*, il *come* è più importante del *cosa*. Se ci si decidesse a non parlare più astrattamente dello “spirito” come fanno gli idealisti e gli spiritualisti, ma s'imparasse a discernere le reali e molteplici entità spirituali, presto si scoprirebbe, sia *chi* ispira il *come* dello spiritista, sia *chi* ispira il *come* del mistico.

L'idealismo (“unilaterale”) - scrive Steiner - **“non riesce a cercare un mondo spirituale attraverso il mondo delle idee, ma lo vede nel mondo stesso delle idee”** (p. 27).

Abbiamo parlato dei monisti. Diciamo adesso due parole sui seguaci del cosiddetto “parallelismo psico-fisico”. Costoro altro non fanno che ricorrere a degli esorcismi dialettici (più o meno raffinati) allo scopo di aggirare il problema. Dante li avrebbe di sicuro collocati nel girone degli “ignavi”.

Queste posizioni “agnostiche” sono segno di un indebolimento delle forze dell'anima. Come l'atrofia muscolare limita il movimento fisico, così l'indebolimento delle forze dell'anima limita il movimento dell'Io, rendendoci per così dire “paretici” al pari dei due protagonisti della storiella della bottiglia.

Anziché dire, infatti: “*Io sono*, dunque posso essere tanto ottimista che pessimista”, l'uno dice (da “paretico”): “Sono ottimista, dunque sono”, e l'altro dice (da “paretico”): “Sono pessimista, dunque sono”.

Pensate che Steiner, in *Pensiero umano e pensiero cosmico*, dopo aver presentato un cerchio zodiacale i cui dodici segni corrispondono ad altrettante concezioni del mondo (il *Cancro*, ad esempio, al materialismo, la *Bilancia* al realismo, lo *Scorpione* allo spiritualismo, l'*Ariete* all'idealismo), dice: "Il mondo non si può considerare dal punto di vista unilaterale di una concezione del mondo, di un pensiero; bensì il mondo si rivela soltanto a chi sa che bisogna girare attorno ad esso. Proprio come il Sole ...".

L'ego non può però girare, come l'Io, attorno al mondo, perché si è identificato con una di tali concezioni. Chi si dice ad esempio "materialista" si è identificato, quale Io, col materialismo, così come chi si dice "idealista" si è identificato, quale Io, con l'idealismo.

La concezione diametralmente opposta a quella con la quale ci siamo identificati viene vissuta come minacciosa. Se ci siamo identificati, che so, con l'idealismo (con l'*Ariete*), il materialismo (il *Cancro*) sarà allora nostro nemico. Non già, badate, perché minacci il nostro idealismo, ma *perché minaccia la nostra identità* (l'Io identificato con l'idealismo). E' questa la genesi (logodinamica) del dogmatismo, del fanatismo e dell'intolleranza, ossia dei nemici dell'Io e dello spirito scientifico.

Abbiamo visto che tra la "filosofia" (dell'anima razionale-affettiva, in cui è attivo il sentire nel pensare) e la "scienza" (dell'anima cosciente, in cui è attivo il volere nel pensare) c'è una differenza *qualitativa*. Il filosofo, chiuso in una stanza e attento a evitare che nel suo sistema vi siano delle contraddizioni, somiglia al musicista attento a evitare che nella sua composizione vi siano delle stonature. Lo scienziato esce invece dalla stanza e si apre a tutti quegli stimoli che sono, per il filosofo, di disturbo. Essendo attivo, in lui, il volere nel pensare, ossia una forza che porta il pensiero incontro al mondo e alle cose, non si preoccupa di elaborare dei coerenti sistemi concettuali, ma di penetrare i fenomeni del mondo per scoprire le leggi che li governano.

La filosofia (quale "arte del pensare", e non del conoscere) non serve dunque all'Io per conoscere il mondo e se stesso, ma per preparare, rafforzare e aiutare il pensiero in vista dell'incontro scientifico-naturale con il non-Io (Steiner: "Quale fida compagna / soccorre il volo della scienza dello spirito / sempre la saggia autentica natura / della filosofia davvero tale").

Abbiamo visto le soluzioni che i monisti materialisti, i monisti spiritualisti e i seguaci del “parallelismo psico-fisico” danno al problema del dualismo “spirito-materia”, osservando, riguardo ai primi due, che **“come non è possibile al materialista di abolire lo spirito, così non è possibile allo spiritualista di abolire il mondo esterno materiale”** (p. 27), e definendo “pilatesca” la terza, perché non risolve il problema, ma lo aggira.

Fatto si è che la *coniunctio*, la *coincidentia* o la sintesi degli opposti è cosa ben diversa da un accomodamento o da un compromesso tra gli stessi. La sintesi reale s’invera infatti in una terza e superiore realtà che, quale *Principio* (essere), è prima degli opposti e, quale *Fine* (spirito), è dopo gli opposti.

Pasquale Galluppi (1770-1846), nel *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, si chiede: “Per quali mezzi noi arriviamo alla conoscenza di un fuor di noi?”. Possiamo rispondere: “Arriviamo alla conoscenza di un mondo che è fuori di noi perché noi siamo *fuori del mondo*”.

Ciò vale soprattutto per la testa, dove si trova il cervello: ossia l’organo grazie al quale principalmente si svolge l’attività della conoscenza ordinaria.

Una parte di noi (quella ritmica correlata al sentire e quella metabolica correlata al volere) è unita alla natura vivente, mentre un’altra parte di noi (quella cefalica correlata al pensare) ne è fuoriuscita, deponendone il cadavere (la corteccia).

Qual è dunque il problema? Quello di capire quale relazione ci sia tra lo spirito che è uscito dalla natura e lo spirito che continua ad agire al suo interno.

Che lo spirito sia presente nel mondo minerale, nel mondo vegetale e in quello animale, lo dimostrano le *leggi* della natura. Che cos’è infatti una “legge” se non un’idea o un pensiero che governa, dando forma alle forze, i fenomeni naturali?

Oggi non si è disposti ad ammettere che gli animali sono governati dal pensiero, ma si è disposti magari ad ammettere che pensano, e che il loro pensiero non è molto diverso dal nostro. Non si tratta però di sapere se gli animali pensano o non pensano, ma di sapere se possano o meno pensare il pensiero.

Si potrebbe ribattere che l’animale che può pensare il pensiero è l’uomo. Ma se l’uomo può pensare il pensiero *in quanto è un*

animale, si dovrebbe spiegare il perché gli altri animali non lo possono; se può invece pensare il pensiero *nonostante sia un animale*, si dovrebbe spiegare il perché possa fare quello che gli altri animali non possono.

Fatto si è che l'uomo può pensare il pensiero perché è uno spirito (un Io) che *ha* in sé, quali suoi inferiori arti costitutivi, l'animale, il vegetale e il minerale.

Scriva Steiner: **“Ci siamo, è vero, distaccati dalla natura, ma qualcosa di lei dobbiamo pure averlo preso con noi, nel nostro proprio essere. Dobbiamo scoprire questo qualcosa, e ritroveremo allora anche l'antico nesso”** (pp. 28-29).

Abbiamo detto che ci siamo distaccati dalla natura nella sfera della testa, e che ciò che della natura abbiamo “preso con noi” vive nella sfera mediana o dei ritmi (respiratorio e circolatorio) e in quella vegetativa (detta “metabolica e degli arti”).

Diciamo, per maggior precisione, che nella sfera superiore siamo *sempre fuori* della natura, in quella inferiore siamo *sempre dentro* la natura, mentre in quella mediana ne siamo alternativamente e ritmicamente *dentro e fuori* (dentro nella fase di inalazione e fuori in quella di esalazione).

Scriva Steiner: **“La nostra strada è così già tracciata. Noi non faremo discussioni sulla reciproca azione fra natura e spirito, ma scenderemo invece nel profondo del nostro proprio essere per trovarvi quegli elementi che, nella nostra fuga dalla natura, abbiamo portato con noi”** (p. 29).

Dal momento che gli elementi animici che “abbiamo portato con noi” sono il sentire e il volere, scendere “nel profondo” significa scendere nella sfera della vita subcosciente (di sogno) e in quella incosciente (di sonno).

Fatto sta che essere *oggi* in sintonia con il vero “Spirito del tempo” non significa continuare a impostare le cose in termini di “credere” o “non credere”, bensì in quelli di “essere cosciente” o “essere incosciente” (in primo luogo, della propria realtà umana).

La coscienza dell'Io (quale ego) sorge nello stesso momento in cui sorge l'*anima cosciente* (XV secolo) e raggiunge una sua prima maturazione (nel XVII secolo) per merito soprattutto di Cartesio e del suo celebre *cogito*. Che tale forma di autocoscienza rappresenti

solo il primo grado di sviluppo dell'autocoscienza viene mostrato, da Steiner, in modo molto semplice, ma efficace.

Dice Cartesio: "Penso, dunque sono". Penso durante la veglia, osserva però Steiner, ma non penso durante il sonno. Se fosse vero che "sono" in quanto "penso", dovrei dunque cessare di "essere" nell'istante stesso in cui cessassi di pensare. Il che è smentito dall'esperienza.

Aggiungiamo, da parte nostra, che Cartesio non distingue l'"Io" dalla "coscienza dell'Io". Vegliando e cogitando non acquistiamo infatti l'Io, bensì la coscienza dell'Io, così come dormendo e non cogitando non smarriamo l'Io, bensì la coscienza dell'Io.

Della realtà dell'Io, cogliamo dunque, allo stato di veglia, la manifestazione (egoica) nel pensiero riflesso, delle realtà del sentimento e della volontà restiamo invece ignari tanto quanto restiamo ignari della vita, della luce e del calore del pensiero reale. Chi ritrovi, al di là del non-essere del pensiero riflesso, l'essere del pensiero reale varca pertanto il confine che normalmente lo separa dalla vita subcosciente del sentire e da quella incosciente del volere. Sappiamo che la scienza procede per mezzo dell'osservazione e del pensiero: in una parola, dell'esperienza. Ebbene, come le scienze della natura hanno per oggetto la sfera dell'esperienza sensibile, così la scienza dello spirito ha per oggetto la sfera dell'esperienza extrasensibile o animico-spirituale.

Scrivono Steiner: **"Quel che m'importa non è il modo in cui la scienza ha finora interpretato la coscienza, bensì come la coscienza vive la sua vita sperimentando sé stessa, un'ora dopo l'altra"** (p. 29).

3° capitolo

Il pensiero al servizio della comprensione del mondo

Abbiamo visto che dobbiamo muovere dall'osservazione dei fenomeni, prescindendo da ogni presupposto di ordine teorico (scrive Goethe: "Applicandomi, come faccio, a vedere e a percepire ogni cosa com'è, lasciando che l'occhio sia luminoso, spogliandomi di qualsiasi presunzione, mi trovo perfettamente a mio agio, immensamente, intimamente felice"). E Steiner, tra breve, c'inviterà a fare "la più straordinariamente importante" delle osservazioni.

In questo capitolo, i concetti di "conscio", "spirito" e "soggetto" si risolveranno nel concetto di "pensiero", che si risolverà, a sua volta, nell'attività del "pensare", così come nel prossimo, i concetti di "inconscio", "materia" e "oggetto" si risolveranno nel concetto di "percezione", che si risolverà, a sua volta, nell'attività del "percepire".

Rendiamoci anzitutto conto che esercitiamo la nostra ordinaria attività pensante in modo naturale, e quindi inconscio. Siamo, di norma, *inconsciamente pensanti*, giacché ignoriamo, sia la natura del pensiero e il modo in cui opera, sia i rapporti che intercorrono tra il percelto, il concetto, il giudizio e la rappresentazione.

Solo conquistando queste conoscenze potremo però trasformare la coscienza *naturale* in coscienza *spirituale*, giacché questa non è altro che la "coscienza della coscienza naturale".

L'osservazione ci permette di registrare dei dati. I fenomeni (le percezioni) si danno, ma non insieme ai loro concetti. Perché si diano i concetti bisogna pensare. "Il puro guardare un oggetto - dice Goethe - non ci permette di progredire. Ogni vedere trapassa in osservare, ogni osservare in riflettere, ogni riflettere in collegare, cosicché si può dire che noi teorizziamo ad ogni attento sguardo sul mondo".

La conoscenza si compone dunque di un elemento, la *percezione*, che *s'impone*, e si ottiene perciò senza sforzo (basta un po' di attenzione), e di un'altro, il *pensiero*, che si *pone* soltanto se si è attivi.

Il primo di questi due elementi è frutto dell'attività del *percepire*, mentre il secondo è frutto dell'attività del *pensare*: grazie a questa, si determina e chiarisce la natura dei fenomeni.

Scrive Steiner: **“Vi è una differenza profondissima fra le reciproche relazioni che hanno, per me, le varie parti di un fenomeno prima che io abbia scoperto i corrispondenti concetti, e dopo. La semplice osservazione può seguire le parti di un dato processo nel suo svolgimento; ma il loro nesso rimane oscuro finché non vengono in aiuto i concetti”** (p. 31).

Seguendo “le parti di un dato processo nel suo svolgimento” osserviamo una successione di fatti che il pensiero mette in rapporto tra loro in modo *cronologico*, ma non ancora *causale* o *qualitativo*.

Dati ad esempio i fenomeni *A* e *B*, il rapporto cronologico ci dice che *A* si è dato *prima* di *B* e che *B* si è dato *dopo* di *A*, ma non ci dice ancora se *B* si sia dato *per mezzo* di *A*, e se *A* sia perciò la *causa* e *B* l'*effetto*.

E' vero, dunque, che per stabilire un nesso temporale tra i fenomeni serve già il pensiero, ma tale nesso non consente ancora di scoprire le leggi che ne regolano i rapporti.

Ignoriamo che il conoscere nasce dall'incontro del percepire col pensare, perché è un fatto “naturale”, e in quanto tale inconscio. Riflettete: se non l'avessimo analizzata, avremmo mai scoperto che l'acqua è composta di due gas (idrogeno e ossigeno)? Ebbene, come si può utilizzare l'acqua pur ignorandone la composizione, così si può utilizzare il conoscere pur ignorando ch'è composto di percepire e pensare. Ignorandone la composizione, non si può però *conoscere il conoscere*.

Un aspetto importante del problema del conoscere è quello del rapporto tra l'analisi e la sintesi, tra la divisione e l'unione o tra il molteplice e l'uno.

I meccanicisti o gli atomisti amano ad esempio dividere, ma non unire, mentre i mistici o gli olisti amano unire, ma non dividere.

Il vero monismo è però sintesi di una previa e rigorosa analisi. “Quelli che oggi sovente si chiamano monisti, - dice Steiner - col loro monismo semplificano davvero le cose. Essi prendono una parte del mondo e ne fanno un'unità, gettando via l'altra parte. Il vero monismo nasce dal fare che le due metà sensatamente si compenetrino. Questo avviene nella scienza dello spirito”.

Una di queste due metà è quella correlata alla percezione, all'analisi e al molteplice, l'altra è quella correlata al pensiero, alla sintesi e all'uno.

Scrive Steiner: **“Non è qui ancora il caso di decidere se l'elemento principale dell'evoluzione del mondo è il pensiero oppure qualche altra cosa: ma che il filosofo non possa arrivare ad alcuna conoscenza senza il pensare, questo è senz'altro chiaro fin d'ora”** (p. 32).

Una cosa è certa: fosse pure, il pensiero, l'ultima cosa nel processo della *creazione* del mondo, è comunque la prima nel processo della *conoscenza* del creato.

Per il solo fatto di avere dei pensieri crediamo normalmente di pensare. Ma non è così. Il pensare non consiste nell'avere dei pensieri, ma nel *pensare i pensieri* che si hanno.

Per conoscere il pensiero dobbiamo però cominciare con l'osservarlo. Ma come si fa ad osservarlo?

Scrive Steiner: **“L'osservazione di una tavola, di un albero, comincia per me non appena questi oggetti appaiono sull'orizzonte della mia esperienza; ma il pensare sopra questi oggetti non lo osservo contemporaneamente. Io osservo la tavola; il pensiero sulla tavola lo compio, ma non lo osservo nello stesso momento. Bisogna che io mi trasferisca prima in un punto esterno alla mia propria attività, se, accanto alla tavola, voglio osservare anche il mio pensare sulla tavola. Mentre l'osservare oggetti e fenomeni e il pensare sopra di essi sono condizioni quotidiane che riempiono la mia vita mentre si svolge, l'osservare il mio pensare è una specie di condizione eccezionale”** (p. 33).

Si potrebbe obiettare (scrive Steiner): **“Quando ho il sentimento del piacere esso pure si accende a causa di un oggetto, ed io osservo invero quest'oggetto, ma non il sentimento del piacere”**; ma tale obiezione è sbagliata, giacché il piacere **“non ha affatto col suo oggetto lo stesso rapporto che con esso ha il concetto formato dal pensare”** (p. 34).

Lo conferma la psicoanalisi. Per Freud, infatti, una cosa è la *libido* “narcisistica”, che resta chiusa nel soggetto, altra la *libido* “oggettuale”, che esce dal soggetto per andare verso il mondo.

La prima, “intransitiva”, caratterizza il sentimento, mentre la seconda, “transitiva”, caratterizza il pensiero e la volontà: con la differenza che la volontà va *materialmente* verso il mondo per averlo, mentre il pensiero va *idealmente* verso il mondo per esserlo. Scrive Steiner: **“È appunto caratteristico della speciale natura del pensare il fatto che esso è un’attività che si rivolge solo all’oggetto osservato e non alla persona che pensa (...) La peculiare natura del pensare consiste nel fatto che il pensante dimentica il pensare mentre lo compie. Non è il pensare che occupa il pensante, ma l’oggetto osservato su cui pensa”** (p. 35). Perché “il pensante dimentica il pensare mentre lo compie”? Perché **“due cose non sono conciliabili, una produzione attiva e una contrapposizione riflessiva”** (p. 36). La “produzione attiva” è propria del *creare*, mentre la “contrapposizione riflessiva” è propria del *conoscere*. Si crea quanto ancora non esiste, mentre si conosce quanto già esiste.

Immaginiamo un pittore che interrompa il proprio lavoro, indietro di qualche passo e osservi quanto ha dipinto. Non è significativo che per poter fare tale osservazione abbia dovuto interrompere la propria “produzione attiva” e “contrapporsi” al proprio prodotto? Ciò prova che creando si è *all’interno del produrre*, mentre conoscendo si è *all’esterno del prodotto*.

Scrive Steiner: **“Quando si prende il pensare come oggetto dell’osservazione, si aggiunge al restante contenuto osservato del mondo qualcosa che altrimenti sfugge all’attenzione; ma non si cambia il modo in cui l’uomo si contiene anche di fronte alle altre cose. Si aumenta il numero degli oggetti dell’osservazione, ma non il metodo dell’osservare (...) Ma quando considero il mio pensare, non c’è più nessun elemento trascurato, poiché quello che ora rimane nello sfondo è a sua volta soltanto il pensare. L’oggetto osservato è qualitativamente uguale all’attività che su di lui si dirige”** (p. 39).

Prendiamo due dati, A e B , e consideriamo, che so, che A è maggiore di B ($A > B$) e che B è minore di A ($B < A$). Prescindiamo poi da A e B e consideriamo solo il segno $>$ (maggiore) e il segno $<$ (minore). Che cosa rappresentano questi segni? Non delle cose (come A e B), ma dei giudizi (sui rapporti tra A e B) *determinati* dalla forza *indeterminata* del giudicare o del pensare. Si tratta perciò di due

opposte “forme” aventi in comune la “sostanza” del giudicare o del pensare.

Non possiamo pertanto dire *nostri* i dati *A* e *B* che appartengono, quali percetti e concetti, agli oggetti, mentre possiamo dire *nostre* le attività del percepire e del giudicare o del pensare, in quanto appartengono al soggetto.

Scriva Steiner: **“Questa trasparente chiarezza riguardo al processo del pensare è del tutto indipendente dalla nostra conoscenza delle sue basi fisiologiche (...) La mia osservazione mi dice che nel connettere i pensieri io mi baso su nient’altro che sul loro contenuto, non sui processi materiali che hanno luogo nel mio cervello”** (p. 37).

Qualcuno pensa che questo andrebbe dimostrato. Ma sa forse il perché una dimostrazione dimostri, tanto da non esigere che venga poi dimostrata la dimostrazione, e poi ancora la dimostrazione della dimostrazione, e così via?

Fatto si è che la dimostrazione, mentre dimostra qualcosa, dimostra anche se stessa. Immaginiamo di entrare in una stanza buia per prendere una cosa. Per poterla vedere, dovremo accendere la luce. Supponiamo, però, che, una volta vista la cosa che cercavamo, ci venga voglia di vedere pure la luce. Dovremo accendere un’altra luce? No, perché la luce, mentre illumina le cose, illumina anche se stessa.

Come la luce non ha dunque bisogno di qualcos’altro che la illumini, in quanto è in grado di farlo da sé, così il pensare non ha bisogno di qualcos’altro che lo pensi, in quanto è in grado di farlo da sé.

Scriva appunto Steiner: **“Nel pensare noi abbiamo un principio che sussiste per se stesso”** (p. 42).

Risposta a una domanda

All’inizio del nostro esempio, siamo alle prese con *due giudizi relativi a due dati (A e B)*; alla fine, siamo invece alle prese con *un giudizio relativo a due giudizi*. E’ qui, come vedi, che “l’oggetto osservato è qualitativamente uguale all’attività che su di lui si dirige”. L’attività rivolta ai due giudizi è infatti quella del giudicare o del pensare puro.

Il pensiero è in grado di reggersi su di sé, in quanto può considerare se stesso senza uscire da se stesso. Ogni altra realtà, per conoscersi, deve uscire da sé e interpellare il pensiero; il pensiero, per conoscersi, può invece rimanere in sé e interpellare se stesso.

* * *

Scrivi Steiner: “**Per moltissimi uomini è oggi difficile afferrare il concetto del pensare nella sua purezza**” (p. 37).

Abbiamo fatto un esempio relativo al pensare; facciamone adesso uno relativo ai *pensieri* (ai concetti e alle idee).

Immaginiamo di tracciare una linea sulla lavagna. Ebbene, con un solo atto abbiamo generato due opposte realtà. Se l’abbiamo tracciata orizzontale, abbiamo generato un “sopra” e un “sotto”, se l’abbiamo tracciata verticale, abbiamo generato una “destra” e una “sinistra”.

Questa elementare osservazione ci aiuta a capire che *la dualità deriva dall’unità* o che *gli elementi derivano dall’insieme*.

Gli “atomisti” sono convinti del contrario. Alla base della loro convinzione c’è però un equivoco. Pensate a un *puzzle*: è vero che la figura d’insieme *finale* risulta dall’unione dei singoli pezzi, ma è altrettanto vero che i singoli pezzi risultano dalla divisione della figura d’insieme *iniziale*. Chi si accinge a ri-comporre tale figura dovrebbe essere perciò consapevole di trovarsi all’inizio della storia (soggettiva) del suo giocare, e non all’inizio della storia (oggettiva) del *puzzle*.

Una cosa, dunque, è la *storia del mondo*, altra la *storia della coscienza del mondo*. Sia sul piano filogenetico che su quello ontogenetico, perveniamo alla *coscienza intellettuale e analitica* del mondo solo a un certo stadio della nostra storia o della nostra evoluzione. La nascita del mondo non coincide, nel tempo, con quella della nostra *coscienza intellettuale*.

Ascoltate quanto dice, alla voce “composto”, questa *Enciclopedia della scienza e della tecnologia*: “Sostanza derivante dalla combinazione di due o più elementi secondo un rapporto in peso ben definito e costante in ogni suo campione, ossia secondo un rapporto definito tra il numero di atomi di ciascuno degli elementi costituenti”. L’acqua, ad esempio, è per l’appunto un composto che

deriva dalla combinazione di due atomi di idrogeno e uno di ossigeno.

Questa conoscenza la si deve all'analisi. La coscienza intellettuale, grazie alla quale possiamo conoscere *analiticamente* gli elementi, non è però idonea a conoscere *sinteticamente* l'insieme.

Si riconosce, è vero, che “le caratteristiche fisico-chimiche di un composto sono diverse da quelle degli elementi che lo compongono (un composto costituisce un *individuo chimico* dotato di sue specifiche proprietà che ne permettono il riconoscimento)”, ma non si riconosce che il composto, in quanto “individuo chimico”, è una *realtà qualitativa* che si manifesta sul piano fisico-chimico combinando in un determinato modo gli elementi. Non lo si riconosce, perché si sanno pensare *realisticamente* gli elementi, ma non l'insieme.

Ma come nella natura i singoli elementi rimarrebbero nella pace dei composti se la mano dell'uomo non intervenisse a dividerli e isolarli, così nello spirito (ch'è l'altra faccia della natura) i singoli concetti rimarrebbero nella pace delle idee se l'intelletto dell'uomo non intervenisse a dividerli e isolarli.

Scriva Steiner: **“Dalla semplice osservazione io non so perché al lampo segua il tuono; ma perché il mio pensiero colleghi il concetto di tuono con quello di lampo, io lo so immediatamente dal contenuto dei due concetti”** (pp. 36-37).

Dal momento che nelle idee sono uniti, non dovremmo meravigliarci che i concetti, separati e isolati dall'intelletto, vengano poi riuniti dalla ragione.

Nel mondo, è “straordinaria” la cosciente analisi intellettuale (a-posteriori), e non l'incosciente sintesi naturale (a-priori).

Risposta a una domanda

Pasquale Galluppi, pur essendo uno spiritualista, è convinto, come gli empiristi, che l'idea nasce dall'esperienza, e che non è perciò “innata”, come sostengono i razionalisti. Dall'esperienza (sensibile) non nasce però l'*idea*, bensì la *coscienza dell'idea*.

Una cosa è infatti l'idea, altra il rapporto in cui l'idea sta con la coscienza umana. La differenza tra l'idea cosciente e l'idea incosciente non riguarda dunque la natura dell'idea, bensì quella

della coscienza umana. L'idea, per passare dalla vita incosciente a quella cosciente, deve raggiungere l'intelletto umano che, riflettendola, la trasforma, da "essere", in "non-essere".

Risposta a una domanda

Rifletti, a proposito del "giudicare" o del "pensare puro" (indipendente dalla percezione sensibile), su questo schema:

Terra	<i>Sòma</i> –fisico	Logica meccanica
Acqua	<i>Physis</i> – eterico	Logica organica
Aria	<i>Psiché</i> – astrale	Logica qualitativa
Fuoco	<i>Io</i>	Essere della logica

Abbiamo già distinto i *pensati* (le rappresentazioni) dal *pensare*. Osserviamo adesso il modo in cui il pensare agisce ai diversi livelli di coscienza e di realtà. Il suo agire è *movimento*, e il suo movimento è *logica*.

Possiamo pertanto parlare di una logica "meccanica" o "quantitativa", di una logica "organica" o "vivente", di una logica "qualitativa", e di un "essere" della logica che tutte le informa e compenetra.

Ernest Bindel, nel suo *Gli elementi spirituali dei numeri*, mette in rapporto le quattro operazioni aritmetiche con i nostri arti costitutivi. La *somma* e la *sottrazione* le mette in rapporto col corpo (e col mondo) fisico. A questo livello vige quella logica discreta o meccanica (dello spazio) nella quale imperano il principio d'identità (o di non-contraddizione) e il nesso di causa-effetto (il movimento del pensare segue qui il tracciato discontinuo del sistema nervoso).

Questa logica fraziona (spazializza) il tempo, riducendolo a "successione". Il tempo, però, è ciò che tesse una sottile, fluente e ininterrotta relazione tra il passato, il presente e il futuro.

Solo sperimentando la continuità del tempo si sperimenta la logica "organica" messa in rapporto, da Bindel, con la *moltiplicazione*: ossia con un processo che si riflette, biologicamente, in quello della "proliferazione" cellulare. La logica "organica", che possiamo anche dire, del "vivente" o della "metamorfosi" è caratterizzata dunque dalla continuità (come la circolazione del sangue).

Hegel definisce la metamorfosi “un fugace alito delle forme che non giunge alla distinzione qualitativa”. Non giunge, in effetti, “alla distinzione qualitativa” perché il livello al quale opera la logica qualitativa supera quello al quale opera la logica del vivente.

Immagina di piantare nel giardino di casa un seme di garofano e un seme di geranio. Passa il tempo, e le due piante cominciano a crescere e a metamorfosare. La terra, l’aria, la luce e l’acqua con cui le innaffi sono le stesse, così come lo stesso è il processo della loro crescita e della loro metamorfosi. Ma perché, allora, da uno dei due processi prende forma un garofano e dall’altro un geranio? A quale logica risponde questa differenziazione? Alla logica qualitativa (o della qualità) che Bindel mette appunto in rapporto con la *divisione*. E’ rimasto l’“essere della logica”. Basti dire, di questo, che la “logica meccanica”, la “logica vivente” e la “logica qualitativa” sono *atti del soggetto quale verbo* (quale pensare), mentre l’“essere della logica” (lo spirito) è *l’essere del verbo quale soggetto* (quale Io).

La coscienza umana ha avuto bisogno di frantumare l’*Uno* originario (“Tutto è stato fatto per mezzo di lui”) per poter accedere, mediante la cognizione del molteplice, all’autocoscienza. Nell’*Uno* originario non esistevamo ancora quali Io o individualità autonome e separate (così come, quali realtà autonome e separate, non esistono, ad esempio, le nostre braccia o le nostre gambe).

L’*Uno* è stato quindi “smembrato” fino ad arrivare a ciò che non si presta a essere ulteriormente diviso: ossia, alla coscienza dell’Io. L’ego, cioè l’Io identificato col corpo, si sperimenta infatti, nello spazio, separato da tutti gli altri ego e a questi contrapposto.

Come vedi, il cammino evolutivo va dall’*Uno-Tutto* (dall’*Uno* universale) all’*uno-uno* (all’*uno* individuale).

Si potrebbe anche dire: il cammino evolutivo va da un *Uno-Tutto* che non è ancora un *uno-uno*, attraverso un *uno-uno* che non è ancora un *Uno-Tutto*, a un *Uno* (un Io-spirito) ch’è insieme un *Tutto*, e a un *Tutto* ch’è insieme un *Uno*.

* * *

Scrivi Steiner: “**Bisogna prima, per ogni oggetto, esaminare i rapporti che esso ha con altri, per poter determinare in che senso si può parlare della sua esistenza. Un processo sperimentato può**

essere una somma di percezioni, ma può anche essere un sogno o un'allucinazione. In breve, non posso dire in quale senso esso esista. Questo, potrò anche non dedurlo dal processo, ma lo sperimenterò quando lo considererò in rapporto ad altre cose (...) Il mio cercare arriva su terreno solido soltanto quando riesco a trovare un oggetto per il quale io possa ricavare il senso della sua esistenza dall'oggetto medesimo" (p. 39).

Riguardo a questo, abbiamo già detto l'essenziale. Vorrei però aggiungere un paio di cose.

Abbiamo visto che tracciando una linea sulla lavagna si generano due opposte realtà (un "sopra" e un "sotto" o una "destra" e una "sinistra"): ovvero, due concetti *relativi*. Non esiste infatti un "sopra" se non in relazione a un "sotto" così come non esiste una "destra" se non in relazione a una "sinistra". Hegel, nella *Scienza della logica*, afferma appunto che i concetti sono, a un tempo, esseri "per sé" ed esseri "per l'altro". Secondo il principio d'identità, la "destra" è infatti la "destra", e quindi un essere "per sé" (assoluto); avendo senso, però, solo se correlata alla "sinistra", è anche un essere "per l'altro" (relativo).

La relatività dei concetti è segno della loro comune origine: ossia del fatto che sono tutti figli dell'Io, così come tutti gli uomini sono figli di Dio. L'intelletto li caccia dall'*Eden* e li disperde, mentre la ragione li porta a ritrovarsi e a riunirsi nell'Io.

Se ogni concetto rimanda a un altro, ed è perciò relativo, si pone allora il problema di trovare un qualcosa che rimandi solo a se stesso. Questo qualcosa, come abbiamo visto, è il pensare (il pensare che pensa tanto il "sopra" che il "sotto", tanto la "destra" che la "sinistra").

Immaginiamo adesso di trovarci in una stanza e di muoverci a occhi chiusi. Avanziamo protendendo le braccia, e a un certo punto tocchiamo qualcosa. Per il solo fatto di avere toccato qualcosa saremo in grado di formulare il seguente giudizio: "Qui c'è qualcosa". Questo giudizio, formulato da un filosofo, suonerebbe così: "Ora e qui, qualcosa è". Sappiamo dunque che *qualcosa* è, ma non sappiamo ancora *qual è la cosa che è*. In che cosa consiste allora l'esperienza che abbiamo fatto? Nel vivo incontro del nostro essere con l'essere della cosa. Tale giudizio (definito, da Steiner, "giudizio

di percezione”) scaturisce in modo immediato dall’impatto tra la forza del soggetto e quella dell’oggetto.

Scrivete Steiner: **“La più semplice affermazione che posso fare riguardo ad una cosa è che essa è, che esiste”** (p. 39).

Si tratta di un’esperienza importantissima, poiché è da questa che il percepire trae la sua forza probativa. Non per nulla, si cercano dei testimoni oculari, si vuole vedere con i propri occhi, udire con le proprie orecchie o toccare con le proprie mani.

Il percepire è quindi garante del mondo *reale*, mentre il pensare è garante del mondo *ideale*. Il problema, però, è che quanto sperimentiamo reale non lo riconosciamo ideale e che quanto riconosciamo ideale non lo sperimentiamo reale. E’ lo stato della nostra coscienza ordinaria: percependo, percepiamo il reale; pensando, pensiamo l’ideale. L’ideale lo avvertiamo però “formale”, e non “sostanziale” come il reale. Non perché, badate, l’ideale sia meno sostanziale del reale, ma perché lo incontriamo con quella parte di noi in cui domina il *morto e freddo* essere del nervo, e non con quella in cui domina il *vivo e caldo* essere del sangue.

Morale della favola: quanto giudichiamo “concreto” (il percetto), ci appare tale perché lo apprendiamo in modo vivo e diretto, mentre quanto giudichiamo “astratto” (il concetto), ci appare tale perché lo apprendiamo in modo spento e indiretto (riflesso). Il problema è quindi nostro, e non del mondo.

Scrivete Steiner: **“Nel pensare noi abbiamo un principio che sussiste per se stesso. Si parta dunque da qui, per tentare di comprendere il mondo. Col pensare noi possiamo afferrare il pensare stesso. La questione è ora di vedere se per suo mezzo possiamo afferrare anche qualche altra cosa”** (p. 42).

Una volta realizzato che in virtù del pensare ci è dato afferrare i concetti e le idee, resta da capire quale rapporto ci sia tra i concetti e le idee, che si danno per mezzo del pensare, e i percetti, che si danno per mezzo del percepire.

Abbiamo immaginato, poc’anzi, di muoverci in una stanza con gli occhi chiusi e le braccia protese e di arrivare così a toccare qualcosa. Chiamiamo questo qualcosa “X”, poiché sappiamo, avendolo toccato, che è, ma non sappiamo ancora *qual è*.

Ebbene, supponiamo, dopo aver aperto gli occhi, di dire: “È una sedia!”. Che cos’è che ha permesso al nostro primo giudizio (“Qui,

c'è qualcosa”) di trasformarsi nel secondo (“Qui, c'è una sedia”)? Che cos'è che ci ha permesso di determinare l'indeterminato? Il concetto. D'ora in avanti, X sarà per noi il *percepto* (il dato fornito dal percepire) e A il *concetto* (il dato fornito dal pensare).

“L'assoluto - afferma Hegel - è il sillogismo o, esprimendo tale determinazione in una proposizione: *ogni cosa è un sillogismo*”. Nel nostro esempio, in effetti, si presenta una sequenza di giudizi analoga a quella del sillogismo:

- 1) qui c'è X (che può valere come “premessa maggiore”);
- 2) X è A (che può valere come “premessa minore”);
- 3) qui c'è A (che può valere come “conclusione”).

Questa sequenza non riguarda però la “cosa”, ma la “coscienza della cosa”. Nella conoscenza sensibile, abbiamo dunque la “cosa completa” solo dopo aver riunito al dato percettivo (X) quello concettuale (A). Nella conoscenza extrasensibile o spirituale non partiamo però dal dato *reale* fornito dalla percezione dei sensi, bensì dal dato *ideale* fornito dal pensare: non partiamo cioè dal *percepto* X (da una *forza* indeterminata), ma dal *concetto* A (da una *forma* determinata) che non ha bisogno, in quanto tale, di essere ulteriormente determinato. Ha invece bisogno di luce e di calore per trasformarsi da astratto essere (o non-essere) intellettuale in un reale essere spirituale: ha bisogno, in altre parole, che nella sua esangue e vuota forma si riversi la forza (volitiva) di cui dispone di norma il *percepto*.

Sentite che cosa dice Steiner: “Rafforzando e ridestando l'anima interiormente in modo da vedere e sentire i propri pensieri, si ha il meditare. Il meditare è una condizione intermedia. Non è né pensare né percepire. È un pensare che vive così intensamente nell'anima, come è intensamente vivo il percepire; è un percepire che non percepisce nulla di esteriore, ma pensieri. Tra l'elemento luciferico del pensiero e quello arimanicco della percezione, la vita dell'anima scorre nel meditare come nell'elemento divino-spirituale che porta in sé solo il progresso delle manifestazioni del cosmo. L'uomo che medita, che vive nei suoi pensieri in modo che divengano vivi in lui come in lui lo sono le percezioni, vive nella corrente divina” (*I segreti della soglia*).

Scrive Steiner: **“Quello che con la natura è impossibile - il creare prima di conoscere - col pensare noi lo facciamo. Se volessimo aspettare di conoscere il pensare prima di pensare, non arriveremmo mai a pensare (...) A questa mia proposizione riguardante il pensare, si potrebbe facilmente contrapporre, come ugualmente giustificata, la seguente altra: “Anche per digerire non si può aspettare di aver osservato il processo della digestione” (...) Senza dubbio, devo ben digerire prima di studiare il processo fisiologico della digestione; ma il paragone col pensare reggerebbe soltanto se io poi volessi non considerare col pensiero la digestione, ma mangiarla e digerirla. E non è senza ragione il fatto che la digestione non può divenire oggetto del digerire, mentre il pensare può benissimo divenire oggetto del pensare.**

È dunque indubitato che col pensare noi teniamo il divenire del mondo per un lembo, dove noi dobbiamo essere presenti se qualcosa deve prodursi. E questo è proprio quel che importa” (pp. 40-41).

Che cosa significa che col pensare “teniamo il divenire del mondo per un lembo”? Che il mondo diviene in noi e che noi diveniamo nel mondo: che non abbiamo cioè, da un lato, il mondo che diviene e, dall’altro, noi che assistiamo al suo divenire, ma che siamo a un tempo attori e spettatori di tale divenire.

Qualcuno obietta, scrive Steiner, che **“il pensare, quale è in sé stesso, non ci è dato in nessun luogo. Quel pensare che collega le osservazioni delle nostre esperienze e vi innesta una rete di concetti, non è affatto uguale a quello che più tardi estraiamo dagli oggetti dell’osservazione e facciamo oggetto del nostro studio”**. Ma chi così obietta, osserva, **“non capisce che in tal modo non gli è proprio possibile di sfuggire al pensare”** (p. 41).

Che sia impossibile “sfuggire al pensare” è un fatto del quale ci si dovrebbe semplicemente accorgere. Chi affermasse, ad esempio, che “il pensiero non conta nulla” o che “non ci si può basare sul pensiero” dovrebbe accorgersi che il primo di questi due pensieri, per lui, “conta” e che, sul secondo, si “basa”: dovrebbe accorgersi, cioè, che, negando il pensiero, lo afferma.

Ciò vale, naturalmente, per quanti edificano, più o meno scientemente, un altare al non-pensiero: vale a dire, alla materia, al

corpo, alla volontà, all'istinto, all'emozione o al sentimento. Dal momento che il pensiero pensa il mondo *privo del pensiero con cui lo pensa*, c'è solo da prendere coscienza di ciò che si fa (“Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno”).

Come vedete, siamo ancora una volta alle prese con il problema dell'autocoscienza: ossia con la necessità che il pensiero si renda conto del pensare, che la coscienza si renda conto della coscienza e che l'Io si renda conto dell'Io.

La nostra abituale convinzione di pensare le cose è sbagliata, perché non pensiamo mai *cose*, ma sempre e soltanto *pensieri*. Le cose infatti non si pensano, ma si *percepiscono*, in quanto sono essenzialmente delle forze che *c'impongono* la loro presenza, ci *pongono* un limite o ci si *oppongono*. Sono però delle forze senza forma: ossia delle incognite (delle *X*). Siamo noi che, pensando, diamo loro forma.

In quale rapporto stia la realtà delle forze che percepiamo con quella delle forme che pensiamo lo vedremo. Per il momento, conta soprattutto realizzare che non pensiamo che *pensieri*.

Scrivo Steiner: **“Se si vuol distinguere un pensare pre-cosciente da un successivo pensare cosciente, non si deve però dimenticare che questa è una distinzione completamente esteriore, che con la cosa in sé non ha nulla a che fare”** (pp. 41-42).

La distinzione tra “un pensare pre-cosciente” e un “pensare cosciente” non riguarda la natura del pensare, bensì quella del nostro rapporto col pensare.

Una nota opera di Henri F. Ellenberger reca questo titolo: *La scoperta dell'inconscio*. Ma l'inconscio è stato forse “scoperto” allo stesso modo, che so, dell'America o della penicillina? No. Un titolo del genere nasce dalla connaturata tendenza della coscienza ordinaria alla reificazione. L'inconscio non è una “cosa”, bensì *la coscienza di cui non abbiamo ancora coscienza o il pensiero che non sappiamo ancora pensare*.

Scrivo Steiner: **“Non posso figurarmi che il mio proprio pensare divenga un altro solo perché l'osservo. Io stesso osservo ciò che io stesso produco”** (p. 42).

Se fosse qualcun altro a produrre il pensare, potremmo sapere come si presenta, una volta nato, alla nostra osservazione, ma non come si presenta al momento della sua nascita. Si potrebbe perciò sostenere

che la natura del pensiero sperimentata da noi *a-posteriori* e dall'*esterno*, potrebbe essere diversa da quella sperimentata *a-priori* e dall'*interno* dal suo produttore.

Ma non è così. Siamo infatti noi, come abbiamo visto, a produrre e osservare il pensiero. Ne siamo però coscienti, sul piano rappresentativo, e incoscienti, sul piano immaginativo, sul piano ispirato e su quello intuitivo.

Siamo perciò chiamati a sviluppare non tanto il pensiero, quanto piuttosto la coscienza del pensiero. Abbiamo parlato del *pensare* come di una realtà “liquida” e dei *pensati* (delle rappresentazioni) come di una realtà “solida”. Risalire, come usa dire Scaligero, il “movimento del pensare” (del pensare di cui si è fatto esperienza e preso coscienza), equivale perciò a risalire la corrente di un fiume per scoprirne la sorgente. Il movimento dal quale scaturisce il pensiero riflesso discende infatti, *naturalmente*, dalla sorgente alla foce (dall'Io all'intelletto), mentre quello del pensiero reale risale, *spiritualmente*, dalla foce alla sorgente (dall'intelletto all'Io).

Non dobbiamo quindi abbandonarci pigramente alla corrente (del “lume naturale”), bensì andare con forza “contro-corrente”. Quanti credono che quella di “pensare il pensiero” sia un'occupazione oziosa o, tutt'al più, un esercizio da filosofi, dovrebbero rendersi conto che una cosa è speculare astrattamente (metafisicamente) sul pensiero, come fa l'*anima razionale-affettiva*, altra osservare e sperimentare (scientificamente) il pensiero, come fa l'*anima cosciente* (quando vuole superare il primo stadio del proprio sviluppo).

Hegel così apre la *Scienza della logica* (nell'*Enciclopedia* del 1817): “La logica è la scienza dell'*idea pura*, cioè dell'idea nell'elemento astratto del *pensiero*”. Non è però l'idea a muoversi “nell'elemento astratto del pensiero”, bensì è il pensiero reale (il pensare) a muovere l'idea o a muoversi tra le idee (che sono “stelle fisse”).

Qualcuno potrebbe obiettare che si dovrebbe partire dalla coscienza, e non dal pensare (perché “non vi è pensare senza coscienza”). Questa obiezione, osserva però Steiner, dovrebbe essere fatta al “creatore” e non al “conoscitore” del mondo. Per creare il mondo, è vero, si deve partire dalla coscienza, ma, per conoscerlo, non si può che partire dal pensare.

Scrivi Steiner: **“Che cosa ci serve partire dalla coscienza e sottoporla all’analisi pensante, se prima nulla sappiamo attorno alla possibilità di ottenere una spiegazione delle cose per mezzo dell’analisi pensante?”** (p. 43).

Lo abbiamo detto: il processo del *creare* (che va dall’invisibile al visibile) è l’inverso di quello del *conoscere* (che va dal visibile all’invisibile).

Immaginiamo un pittore che pensi a ciò che vuole dipingere, poi dipinga, e infine osservi ciò che ha dipinto. Il suo atto creativo ha trasformato una realtà *intelligibile* (un’*idea* invisibile) in una realtà *percepibile* (in una *cosa* visibile). Ebbene, l’atto conoscitivo fa esattamente il contrario: trasforma una realtà *percepibile* (dai sensi) in una realtà *intelligibile*.

Vedete, per elaborare una concezione del mondo, c’è chi muove dall’idea della materia, chi dall’idea dell’energia, chi dall’idea dell’anima e chi dall’idea dello spirito. Tutti muovono da uno stesso *pensare*, ma pongono al principio delle loro concezioni dei diversi *pensieri*, poiché hanno coscienza dei *pensieri*, ma non del *pensare*.

Scrivi Steiner: **“Dobbiamo dapprima considerare il pensare in modo del tutto neutrale, senza una relazione con un soggetto pensante o con un oggetto pensato. In soggetto e oggetto abbiamo infatti già dei concetti formati. Non si può negare che prima che si possa comprendere ogni altra cosa, deve essere compreso il pensare”** (p. 43).

Dati un *pensante*, un *pensare* e un *pensato*, abbiamo messo fin qui in evidenza l’attività del *pensare*, lasciando sullo sfondo tanto il soggetto *pensante* che l’oggetto *pensato*.

Ciò non significa, badate bene, che l’attività del *pensare* su cui si fonda *La filosofia della libertà* sia un postulato: *non è un postulato, ma un’esperienza*. Se fosse un postulato sarebbe infatti un *pensiero* (un concetto o un’idea) o un *pensato* (una rappresentazione), e non il *pensare*.

Chiunque, tra noi, scambiasse *il pensare con il concetto o con l’idea del pensare* finirebbe, volente o nolente, col trasformare l’antroposofia in una dottrina, e se stesso in un individuo che “crede”, a differenza degli altri, nel “pensiero vivente”, nel “pensiero eterico” o nell’“etere del pensiero” (Steiner: “Tu vuoi pensare “Dio”: / così parla l’anima di Goethe; / ti precipita questo volere / in

contraddizione e confusione. / Pensa “divinamente”; / e “Dio” agirà in te: / tale Goethe intuì la soluzione / dell’enigma di Dio / e tale in vista d’essa sia il pensare / della scienza dello spirito”).

Non si tratta dunque di postulare o di credere, ma di osservare e pensare: in una parola, di *sperimentare*.

Scrivono Steiner: **“In vista di una spiegazione del mondo per mezzo di concetti, non si può partire dagli elementi cronologicamente primi dell’esistenza, bensì da quello che ci è dato come il più prossimo ed intimo. Non possiamo trasportarci con un salto all’inizio del mondo per cominciare da lì la nostra osservazione, ma dobbiamo partire dal momento presente e vedere se possiamo risalire dal più recente al più antico (...) Fino a che la filosofia accetterà tutti i possibili principii come atomo, moto, materia, volontà, incosciente, resterà campata in aria. Solo quando il filosofo considererà l’assolutamente ultimo come suo primo, potrà arrivare alla mèta. E l’assolutamente ultimo cui è pervenuta l’evoluzione del mondo è il *pensare*”** (pp. 43-44).

La metafisica muove da principi primi o da fondamenti assoluti, deducendone poi il resto: muove cioè dall’essere per arrivare all’esistere. *La filosofia della libertà* muove invece dall’esistere per arrivare all’essere. Il che non è facile, dal momento che chi muove dall’essere perviene solitamente in modo astratto all’esistere, e chi muove dall’esistere o perviene in modo astratto all’essere o non vi perviene affatto, e allora lo nega.

Dice Steiner: “Non possiamo trasportarci con un salto all’inizio del mondo, per cominciare da lì la nostra osservazione”. La speculazione astratta ama però fare questi “salti”. Vi leggo, in proposito, un esempio fatto da Steiner nel primo dei due volumi dell’*Arte dell’educazione*: “Sopra una strada vediamo dei solchi, e domandiamo: da che cosa provengono? Si risponde: da una carrozza passata per di qua. - Perché passava di qua la carrozza? - Perché coloro che vi stavano seduti volevano raggiungere un dato luogo. - Perché volevano raggiungere quel luogo? ... Eccoci ormai completamente fuori del seminato. Nella realtà bisogna a un certo punto finire di domandare. Solo se si resta nell’astrazione si può continuare a girare all’infinito la ruota delle interrogazioni. Invece il pensare concreto, a un certo punto, si ferma”.

Il pensiero “concreto” o “pratico” non va infatti curiosamente da una domanda all’altra, ma sa procedere quando è il momento di procedere e sa fermarsi quando è il momento di fermarsi.

Fatto sta che, come dice il Vangelo, possiamo costruirci e costruire tanto sulla sabbia che sulla roccia. Finché tutto va bene, la differenza tra chi ha costruito sulla sabbia e chi ha costruito sulla roccia si vede poco o non si vede affatto. Ma nei momenti difficili, in quelli in cui veniamo messi severamente alla prova, la differenza si palesa tutta.

Chi dubitasse che l’opera che stiamo studiando è in tal senso fondamentale, consideri questo. Un giorno, qualcuno chiese a Steiner: “Tra mille anni, cosa resterà del suo insegnamento?”. Sapete che cosa rispose Steiner? “Non resterà altro che *La filosofia della libertà*”. Si può però comprendere il perché di questa risposta solo se si comprende davvero *La filosofia della libertà*.

Risposta a una domanda

Dal momento che il concetto sorge mediante il pensiero, non possiamo sperimentarlo in modo realistico se non abbiamo già sperimentato in modo vivo il pensare.

Il pensato, il pensare e il pensante costituiscono una gerarchia. Abbiamo visto che il pensato corrisponde alla rappresentazione e che il pensare corrisponde al giudicare (che mette in rapporto tra loro i concetti). Possiamo aggiungere che il giudicare fa da tramite tra i concetti e le rappresentazioni, così come i concetti, in qualità di essenze (o entelechie), fanno da tramite tra l’Io e il giudicare.

Nella logica hegeliana, ad esempio, la sfera dell’essenza fa da tramite tra la sfera dell’essere e quella (esistenziale) del tempo. Per Hegel, il tempo è un *venire-fuori-di-sé* dell’essenza, mentre lo spazio è un suo definitivo *essere-fuori-di-sé*.

Nella sua logica, la soglia che divide la sfera della realtà *in sé* (dell’essere) da quella della realtà *ex-sé* (dell’esistere) si colloca quindi tra l’essenza e il tempo, e quindi nello stesso luogo in cui si colloca, per noi, la soglia che divide la realtà dell’Io e dei concetti (o del mondo delle idee) da quella del giudicare e delle rappresentazioni.

* * *

Aggiunta alla seconda edizione del 1918

Qualcuno, scrive Steiner, considerando ciò che abbiamo detto della differenza tra il pensiero e tutte le altre attività dell'anima, potrebbe fare la seguente obiezione: **“Se io penso su di una rosa, esprimo con ciò unicamente un rapporto fra il mio “io” e la rosa, così come quando sento la bellezza di quella rosa. Nel pensare sorge un rapporto fra “io” e “oggetto” allo stesso modo che, per esempio, nel sentire o nel percepire”** (p. 45).

Ci siamo già occupati di questo, osservando che Steiner non afferma che solo il pensiero instaura un rapporto tra il soggetto e l'oggetto, ma che la natura di tale rapporto è diversa da quella dei rapporti che instaurano con l'oggetto il sentimento e la volontà. Abbiamo definito “idealmente oggettuale” (“transitiva”) la natura del primo, in quanto il pensiero va verso l'oggetto nell'intento di coglierne l'essenza ideale, “narcisistica” (“intransitiva”) la natura del secondo, in quanto il sentimento non va verso l'oggetto, ma si trattiene nel soggetto, e “realmente oggettuale” (“transitiva”) la natura del terzo, in quanto la volontà va verso l'oggetto nell'intento di coglierne la sostanza reale. Scrive Steiner: **“Non bisogna far confusione fra l'“avere immagini mentali” e l'elaborare pensieri mediante il pensare. Immagini mentali possono sorgere nell'anima in modo sognante, come vaghi suggerimenti. Questo non è pensare”** (p. 45).

Lo abbiamo detto: pensare non significa avere dei pensieri, bensì pensare i pensieri che si hanno. Se ci si vuole rendere conto di quel ch'è davvero il pensare ci si misuri con la *Scienza della logica* di Hegel. Ve ne leggo due brevissimi passi: “La logica è la scienza più difficile, nella misura in cui essa (...) esige una forza per ritirarsi nel puro pensiero, tenerlo fermo e muoversi in esso”; “La formazione mediante la logica consiste nel fatto che ci si esercita nel pensiero, poiché questa scienza è pensiero di pensiero”.

Dobbiamo dunque distinguere il pensare (“l'elaborare pensieri mediante il pensare”), sia dal pensiero capriccioso, ludico e vagabondo delle nature “steniche” (“isteriche”), sia da quello ruminante, coatto e molesto delle nature “asteniche” (“nevrasteniche”).

Non solo, di norma, non padroneggiamo il pensiero, ma arriviamo perfino a utilizzarlo per “razionalizzare”: ossia, per mascherare od

occultare i veri motivi delle nostre azioni.

Se non fosse così, quale bisogno avremmo di praticare la “concentrazione”? Chi è pratico di questo esercizio sa che non consiste nel padroneggiare *una rappresentazione*, ma nel padroneggiare un *tema*, e quindi uno *svolgimento di rappresentazioni* relative a un oggetto (una spilla, un bottone, una matita, ecc.). Al centro dell’attenzione deve stare l’oggetto, e noi dobbiamo formulare, con coerenza e senza distrarci, solo i pensieri che lo riguardano.

Pensate, ad esempio, a un insegnante di lettere e a uno di disegno tecnico che si accingano a correggere i lavori dei propri alunni. Che cosa si aspetteranno? L’uno si aspetterà di leggere, dello stesso tema, tanti svolgimenti *diversi* quanti sono gli alunni, mentre l’altro si aspetterà di vedere tanti disegni *uguali* quanti sono gli alunni. Nell’ambito del disegno tecnico non vi è infatti posto per lo stile personale (per la soggettività).

Questa fredda sfera impersonale *non è più* quella calda della personalità “inferiore” (naturale), ma *non è ancora* quella calda della personalità “superiore” (spirituale). Proprio per il fatto di collocarsi tra quella vivente della natura e quella vivente dello spirito, questa sfera permette quella prima forma di libertà ch’è la cosiddetta *libertà da* (dalla natura).

Oltremodo significativa, al riguardo, è quest’affermazione di Steiner: “Sono persino convinto che se avessi studiato nel senso usuale filosofia invece di venir educato in un Politecnico, trovandomi quindi inserito nell’odierno mondo della tecnica, non avrei scritto *La filosofia della libertà*; essa è infatti l’aspetto polare dell’esperienza del puro fatto”.

Dobbiamo dunque partire dall’esperienza (oggettiva o impersonale) del “puro fatto” se vogliamo trasformare, colmando di spirito il vuoto lasciato dalla natura, la *libertà da* o *libertà negativa* nella cosiddetta *libertà per* o *libertà positiva*.

Fatto si è che l’ego (vincolato all’intelletto e ai sensi fisici) è un “Io crocifisso” cui è dato sottrarsi a tale stato in due opposti modi: o *risorgendo* nello spirito o *decomponendosi* nella sub-natura.

Sentite che cosa dice Scaligero: “Il moto del freddo pensiero astratto, scaturito come pensiero scientifico, cela in sé il potere di una dimensione trascendente, riconoscibile nel suo carattere di

impersonalismo puro. Tale valore metafisico, presente nell'esperienza scientifica occidentale, sfugge tuttavia allo scienziato come al filosofo. Nell'aridità dell'agnostico pensiero matematico, in effetto brilla una fredda luce, segno inavvertito di una invisibile luce di vita, più prossima alle nitide linee della geometria e della logica formale, che non alle tensioni della psiche yoghica o mistica”.

Abbiamo detto tutto questo prendendo spunto dalla raccomandazione di Steiner di non confondere l'“avere immagini mentali” con l'“elaborare pensieri mediante il pensare”.

L'antroposofia è una “via del pensiero”, ma i “sognatori” la trasformano in una via del sentimento e i “palestrati” in una via della volontà. Quel ch'è peggio, è che tanto gli uni che gli altri, non potendo sottrarsi al pensiero, sono poi costretti a razionalizzare (spesso in modo saccente) ciò che impone loro la natura personale.

Una razionalizzazione, dall'esterno, la si vede poco o non la si vede affatto. Per riconoscerla, bisogna osservarla dall'interno. Scaligero mi fece una volta l'esempio di due disegni: uno coperto, l'altro scoperto. Si potrebbe distinguere, col solo osservarli, l' disegno coperto da quello scoperto? No. Quale dei due è solo un pezzo di carta lo si può scoprire solo andando in banca a incassarlo.

Ma dove si deve andare se si vuole scoprire se un pensiero è “coperto” o “scoperto”? Non si deve andare da nessuna parte, si deve rimanere *nel* pensiero per sondarne lo spessore spirituale, il grado (direbbe Michelstaedter) di “persuasione” o il tasso di presenza, al suo interno, dell'Io.

Emblematico è il caso di Nietzsche. Avendo trovato appunto “scoperto” (di spirito) il moderno pensiero intellettuale, non ha trovato di meglio che ripiegare sulla vita della natura, aizzando contro l'intelletto la potente volontà del sangue.

Ascoltate questi passi tratti da un saggio che scrisse a soli 24 anni: “Ciò che eternamente diviene è la vita; per la natura del nostro intelletto noi cogliamo forme: il nostro intelletto è troppo ottuso per percepire la continua trasmutazione: ciò che gli è conoscibile lo chiama forma (...) Dal punto di vista della natura umana: conosciamo il meccanismo; non conosciamo l'organismo (...) In verità l'unica cosa sicura è che noi conosciamo soltanto ciò che è meccanico. Ciò che sta al di là dei nostri concetti è del tutto inconoscibile (...) In modo puro l'uomo conosce solamente ciò che è

matematico (...) Nella natura è spiegabile soltanto ciò che è rigorosamente matematico (...) Per il resto ci si trova di fronte all'ignoto" (*La teleologia a partire da Kant*).

Qual è stata, dunque, la tragedia spirituale di Nietzsche? Quella di aver realizzato l'arida natura del moderno intelletto, non riuscendo a immaginarne il superamento, se non nella forma di un ritorno dionisiaco alla natura o alla potenza di quella volontà che Schopenhauer aveva già contrapposto all'apollineo pensiero hegeliano.

Scriva Steiner: **"Certo, qualcuno potrebbe dire: se s'intende il pensare in tal modo, in questo pensare sta nascosto il volere, e non si ha allora a che fare soltanto col pensare, ma anche con la volontà del pensare. Questa osservazione, tuttavia, autorizzerebbe solo a dire che il vero pensare deve sempre essere voluto. Ma ciò non ha nulla a che fare con la definizione del pensare, quale è stata data in queste nostre considerazioni"** (p. 45).

Il pensare, il sentire e il volere agiscono sempre insieme, ma in un modo che varia al variare dei loro reciproci rapporti. Ognuna di queste facoltà svolge infatti, una volta, un ruolo *dominante* e, due volte, un ruolo *subordinato*. Mi spiego: quando parliamo del "pensare", parliamo in realtà del sentire e del volere *nel* pensare; quando parliamo del "sentire", parliamo in realtà del pensare e del volere *nel* sentire; quando parliamo del "volere", parliamo in realtà del pensare e del sentire *nel* volere. Come vedete, ognuna di queste facoltà riveste, in un caso, un ruolo dominante e, negli altri due, un ruolo subordinato. Nell'*attenzione*, ad esempio, si hanno il sentire e il volere nel pensare, mentre nell'*intenzione* si hanno il sentire e il pensare nel volere.

Il pensare è dunque "pensare" non perché non abbia nulla a che fare con il sentire e il volere, ma perché li subordina e utilizza per la propria espressione.

Il che implica che quando il sentire o il volere, anziché sostenerlo, lo scavalcano e gli s'impongono, il pensare non è più "pensare". Che cos'è, del resto, la cosiddetta "pseudologia fantastica" degli isterici o che cos'è un delirio se non una deformazione prodotta appunto, nel pensare, dall'insubordinazione del sentire o del volere?

Ascoltate quanto dice Jung: “Il nostro uomo moderno e adulto s’abbandona in larga misura al pensare fantastico, che subentra non appena il pensare indirizzato viene a cessare. Un allentamento dell’interesse, una lieve stanchezza sono sufficienti a mettere fine al pensare indirizzato, all’esatto adattamento psicologico al mondo reale, e a sostituirlo con fantasie. Ci allontaniamo dal tema e cediamo il passo al nostro corso di pensieri; se il rilassamento dell’attenzione si fa più forte perdiamo a poco a poco coscienza del presente e la fantasia prende il sopravvento” (*Libido, simboli e trasformazioni*).

Si deve dire, scrive Steiner, **“che il pensare, proprio a cagione della sua essenza che qui si è messa in valore, appare, a chi l’osserva, interamente voluto”** (p. 46).

Il pensare attivo è “interamente voluto” dall’Io (essendo l’Io in atto), mentre il pensiero passivo, o non “interamente voluto”, è voluto da forze che mirano ad asservire l’Io.

Quante volte ci capita ad esempio di scoprire che i pensieri che crediamo di “avere” ci sono dettati invece dalla vanità, dalla brama, dall’invidia, dalla gelosia, dall’ansia, dall’avversione o dalla paura? Quante volte ci capita di dire: “Mi è venuta un’idea”? Già, ma da dove è venuta? E chi l’ha pensata?

Una cosa è certa: il pensare *attivo* e, a maggior ragione, il pensare *vivente* o *immaginativo* sono espressioni dell’Io. L’abbiamo detto e ripetuto: per capire *chi* pensa, bisogna badare al *come* si pensa. Non è detto, infatti, che tale attività, per il fatto di svolgersi *in noi*, sia svolta *da noi* (dall’Io).

Scrivi Steiner: **“Da una persona, di cui l’autore di questo libro ha grande stima come pensatore, gli è stato obiettato che non è possibile parlare del pensare come qui si è fatto, perché ciò che si crede di osservare come pensare attivo non sarebbe che una parvenza. In realtà si osserverebbero soltanto i risultati di un’attività non cosciente che sta a base del pensare”** (p. 46).

Tale persona era Eduard von Hartmann (1842-1906), autore della *Filosofia dell’inconscio* (1896) e non a torto considerato, con Schopenhauer, uno dei precursori della psicoanalisi. Abbiamo già parlato di questa obiezione relativa alla distinzione tra un pensare “cosciente” e uno “incosciente”, ma possiamo fare un’ulteriore e importante considerazione. Sostiene von Hartmann che, osservando il “pensare attivo”, osserveremmo il risultato “di un’attività non

cosciente che sta a base del pensare”. Resta tuttavia da stabilire, e questo è il punto, se l’“attività non cosciente che sta a base del pensare” sia *altra dal pensare* o *altro pensare*. Noi sappiamo ch’è “altro pensare”, giacché si tratta di un’attività che dopo essere sgorgata dalla fonte “incosciente” dello spirito (dell’Io), attraversa prima la regione “subcosciente” della *psyché*, poi quella “precosciente” della *physis*, e va infine a sfociare, arrestandosi, in quella “cosciente” del *sòma*.

Come vedete, l’ordinaria coscienza del pensiero è una coscienza “postuma”: ossia una coscienza che permane nell’oscurità per tutto il tempo in cui il pensiero risplende e vive, per illuminarsi solo quando il pensiero tramonta e muore.

Il morto pensiero cosciente non deriva dunque, come crede von Hartmann, da un’attività d’*altra* natura, ma dal precosciente o incosciente pensiero vivente. E’ semmai il morto pensiero cosciente a essere d’*altra* natura, almeno nella misura in cui un essere vivente è *altro* dal proprio ritratto, dalla propria fotografia o dalla propria salma.

Non mi stancherò di ripeterlo: lo sviluppo superiore del pensiero e della coscienza non può prescindere da una solida base intellettuale. Tanto più dobbiamo tenerlo presente quanto più si tende, come oggi, a svalutare l’intelletto in nome non solo del “fare” o dell’“agire”, ma anche dell’immediatezza, della sensazione, dell’emozione o del cosiddetto “vissuto”.

Una cosa comunque è l’*intelletto*, *altra l’intellettualismo*. In un sogno riferitomi molti anni fa, il sognatore si vedeva al centro di una stanza cubica le cui pareti minacciavano, restringendosi, di soffocarlo. Si trattava, come vedete, di un vero e proprio “in-cubo”! Un incubo che ben illustra come l’elefantiasi della vita intellettuale o, per dirla con Pascal, dell’*esprit de géométrie*, produca un’angosciosa contrazione della vita dell’anima o, per dirla sempre con Pascal, dell’*esprit de finesse*.

“Riprendiamoci la vita”, “l’immaginazione al potere”: ricordate questi due celebri *slogan* dei cosiddetti “sessantottini”? Non manifestavano forse un disagio simile a quello espresso dal sogno?

Si tratta di un disagio al quale non può porre di certo rimedio l’intellettualismo che lo provoca, né una regressione a stati di coscienza che sono ormai alle nostre spalle.

Può porvi rimedio uno sviluppo superiore della coscienza, ma proprio per questo è necessario che si sappia distinguere l'intelletto, che è *natura*, dall'intellettualismo, che è *subnatura*. L'intelletto è un *mezzo*, e non, come si crede, un *fine*, e quindi un livello di coscienza impossibile da superare.

Dobbiamo dunque difendere il sano intelletto (dono dello *Spirito Santo*) dalla *sclerosi intellettualistica*, dal *rammollimento sentimentalistico* e dallo *sprezzo voloniaristico*.

4° capitolo

Il mondo come percezione

Scrive Steiner: **“Attraverso il pensare sorgono concetti e idee”** (p. 48).

Se non ci fosse il pensare, i concetti e le idee riposerebbero nel loro mondo senza mai arrivare alla coscienza umana o senza mai passare, per dirla in termini hegeliani, dalla logica “oggettiva” (che si manifesta nel mondo) a quella “soggettiva” (che si manifesta nell’uomo).

Scrive Steiner: **“Che cosa sia un concetto non può essere detto con parole. Le parole possono soltanto rendere attento l’uomo al fatto che egli ha dei concetti”**; e aggiunge: **“Qualitativamente, le idee non sono diverse dai concetti; sono concetti più ricchi di contenuto, più saturi, che abbracciano di più”** (p. 48).

Possiamo paragonare il concetto a una *stella* e l’idea a una *costellazione*. L’idea, in quanto insieme di concetti, è “qualitativamente” uguale al concetto, ma più complessa o, come dice Steiner, più “satura” o “ricca di contenuto”.

La si potrebbe anche dire, in quanto “abbraccia di più”, un concetto *sovraordinato*. Prendiamo, ad esempio, i concetti di *universale*, *particolare* e *individuale*: l’universale abbraccia il particolare e l’individuale; il particolare abbraccia l’individuale; l’individuale non abbraccia che se stesso. Si tratta di tre concetti che stanno, sia gli uni *accanto* agli altri (come li vede la logica analitica), sia gli uni *dentro* gli altri (come li vede la logica dialettica o speculativa). L’intero - dice Hegel - si espone “come un circolo di circoli”.

Il concetto è un Giano bifronte: è un “determinato” *rispetto al soggetto* (all’Io) e un “determinante” *rispetto all’oggetto* (al percelto); quando è “determinato” rispetto all’oggetto, si presenta alla coscienza ordinaria in veste di *rappresentazione*.

Sentite che cosa dice Hegel: “Certamente, in tempi moderni, a *nessun* concetto è andata così male come al *concetto* stesso, al concetto in sé e per sé”. Siamo infatti portati, da materialisti, a reificare i concetti, identificandoli con le cose. Chi dice, ad esempio: “Questo è un tavolo”, è convinto di avere a che fare con una *cosa*, e

non con un *concetto*. Se fosse cosciente di quello che fa, direbbe invece: “Percepisco una serie di stimoli che penso come “tavolo””.

Dal momento che il tavolo è una cosa per la vista, un'altra per il tatto, un'altra ancora per l'olfatto, e così via, dovremmo chiederci: “Ma qual è allora il tavolo, qual è, ossia, il reale contenuto della nostra percezione?”.

Non si può rispondere a questa domanda, se si trascura il fatto che la nostra organizzazione sensoriale suddivide l'unità dell'oggetto in un numero di stimoli pari a quello dei sensi impegnati nella sua percezione. Nel momento in cui lo si percepisce, l'oggetto si suddivide in una molteplicità di *stimoli sensoriali* che vengono trasformati in una serie di *impulsi nervosi* che vengono a loro volta trasformati, nel cervello, in *eventi corticali* e poi, nell'anima, in *sensazioni*.

Ma chi trasforma gli stimoli sensoriali in impulsi nervosi, gli impulsi nervosi in eventi corticali, gli eventi corticali in sensazioni, le sensazioni in concetti, operando in ultimo quella sintesi che si dà come rappresentazione (nel nostro esempio) del “tavolo”?

A questa domanda, la neurofisiologia non sa dare risposta. John Eccles, in *Come l'io controlla il suo cervello*, riconosce, sì, ch'è l'Io a operare tale sintesi, ma non realizza che l'Io la opera *per mezzo del concetto*. Ipotizza, tra il cervello e l'Io, l'esistenza di un regno di “psiconi”, ma non si avvede che tale regno non è quello degli “psiconi”, bensì è quello dei concetti e delle idee (il potere di sintesi del concetto e quello dell'Io costituiscono un “principio di determinazione” che ha la sua “contro immagine nel “principio d'indeterminazione” di Heisenberg).

Consideriamo, peraltro, che una cosa è il concetto, altra la sua definizione. Definire ad esempio la circonferenza come il luogo dei punti equidistanti da un punto fisso, detto “centro”, non ha nulla a che fare con l'esperienza di tale concetto, così come affermare, che so, che il *re* è la seconda nota della scala musicale di *do*, non ha nulla a che fare con l'esperienza di tale suono.

Scaligero, in *Tecniche della concentrazione interiore*, propone il seguente esercizio: si tracci col compasso una circonferenza e poi si facciano, osservandola, le seguenti considerazioni: 1) ogni circonferenza ha un centro; 2) il centro di quella che sto osservando è un foro; 3) si tratta dunque di un'altra circonferenza che deve avere a

sua volta un centro. Si continui l'esercizio finché non si arrivi a realizzare che il vero centro, quale *noumeno* del *fenomeno* circonferenza, è visibile soltanto con gli occhi dello spirito, così come soltanto con gli occhi dello spirito sono visibili i concetti e le idee.

Tanto il centro di una circonferenza quanto il concetto di una cosa appartengono al regno degli *intelligibili*: dove gli intelligibili si danno come intelligibili *sono*, mentre dove si danno come percepibili *esistono*.

Appartenendo alle cose, i concetti dovrebbero essere *scoperti*, e non *inventati*. Come tutti i contenuti inconsci, l'essere del concetto tende ad affiorare alla coscienza attraverso la proiezione: i realisti "ingenui", che sanno della percezione, ma non della rappresentazione e del concetto, proiettano l'una e l'altro (nell'al di qua) sulla *cosa percepibile*, mentre gli idealisti critici, che sanno (come vedremo) dell'immagine percettiva e della rappresentazione, ma non del concetto, proiettano questo (nell'al di là) sulla *cosa impercettibile* (in sé).

Scrivono Steiner: **“Quando qualcuno vede un albero, il suo pensare reagisce sulla sua osservazione: all’oggetto si aggiunge una controparte ideale, e l’uomo considera l’oggetto e la controparte ideale come appartenentisi reciprocamente (...) Quest’ultima è il concetto dell’oggetto (...) I concetti non rimangono però isolati: si riuniscono a formare un insieme secondo certe leggi (...) In tal modo i singoli concetti si collegano fra loro in un sistema concettuale chiuso, nel quale ciascuno ha il suo posto particolare”** (p. 48).

Per mezzo dell'intelletto afferriamo i singoli concetti; per mezzo della ragione li colleghiamo poi fra loro "in un sistema concettuale chiuso". Pensiamo, ad esempio, alla "tavola pitagorica". Immaginiamo di ritagliarne tutti i numeri così da ridurla a un mucchietto di quadratini e di prelevarne poi uno alla volta per rimetterlo al suo posto, e ricomporre così la tavola.

Ebbene, mettete al posto della "tavola pitagorica" il "sistema concettuale chiuso" di cui parla Steiner, e al posto dei numeri i singoli concetti, e vi saranno chiare, sia la funzione *analitica* svolta dall'intelletto, sia quella *sintetica* svolta dalla ragione. L'intelletto scompone il "sistema concettuale chiuso", la ragione lo ricompone. Ma per quale ragione è necessario scomporre (*solvere*) e poi

ricomporre (*coagulare*) tale insieme? Perché è solamente così che si può passare dalla *inconscia sintesi a-priori* (naturale) alla *cosciente sintesi a-posteriori* (spirituale), perché è soltanto così che può nascere, crescere e maturare la nostra coscienza.

Scrivo Steiner: **“Debo attribuire particolare valore al fatto che qui, a questo punto, si faccia attenzione che io ho preso come punto di partenza il pensare, e non i concetti e le idee, che soltanto mediante il pensare possono essere conquistati, e quindi presuppongono già il pensare”** (p. 48); e aggiunge (in parentesi): **“Faccio espressamente questa osservazione perché in ciò consiste la mia differenza da Hegel: egli pone infatti il concetto come elemento primo ed originario”** (p. 49).

Anche Giovanni Gentile, a differenza di Hegel, ha preso come “punto di partenza il pensare”, ma lo ha preso come “punto di partenza” di un sistema filosofico (l’“attualismo”), e non, come Steiner, di una “osservazione animica secondo il metodo delle scienze naturali”.

La sua *Riforma della dialettica hegeliana* comprende un saggio intitolato: *L’atto del pensare come atto puro*. L’atto del pensare va però sperimentato, non concettualizzato o sistematizzato. Non per nulla, il suo “atto” ha provocato due diverse reazioni: quella di quanti hanno temuto (come Croce) che potesse dare la stura ad atteggiamenti irrazionali (emotivi o voloniaristici), e quella di quanti hanno osservato, non a torto, che il “punto di partenza” dell’attualismo non è costituito dall’atto del pensare, bensì *dall’idea dell’atto del pensare*: non dal *pensare*, cioè, ma da un *pensiero* (ciò che vale per Gentile vale anche per noi: una cosa infatti è il *pensare vivente*, altra il *pensiero del pensare vivente*).

Questa obiezione non mette però in luce solo i limiti dell’“attualismo”, ma anche quelli di tutta la speculazione filosofica. Fatto sì è che quanto la vista fa con gli oggetti, l’*anima razionale-affettiva* (in specie nella seconda metà della sua fase di sviluppo) lo fa con i pensieri: ne afferra e apprezza la forma, ma non la sostanza; e come per sperimentare la sostanza di un oggetto sensibile bisogna ricorrere al tatto, così per sperimentare la “sostanza” di un pensiero bisogna ricorrere a un grado di coscienza superiore, sia a quello dell’*anima razionale-affettiva*, sia a quello dell’*anima cosciente* (nella sua fase intellettuale di manifestazione). Questa ha infatti il

“pregio” di avvertire l’astrattezza dei pensieri ai quali è dedita l’*anima razionale-affettiva*, ma ha insieme il “difetto” di riempire tali vuote forme non con la sostanza extrasensibile dei concetti o delle idee, ma con quella sensibile o inerte degli oggetti o delle cose.

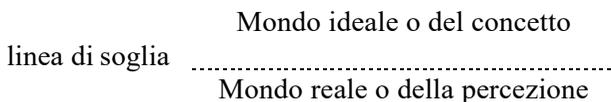
Scrivete Steiner: **“Il concetto non può venir ricavato dall’osservazione (...) I concetti si aggiungono all’osservazione”** (p. 49).

Abbiamo fatto cenno, parlando di Galluppi, alla diatriba tra i razionalisti, convinti che i concetti (o le idee) sono innati, e gli empiristi, convinti che i concetti sono ricavati dall’esperienza (sensibile), sottolineando il fatto che da tale esperienza non si ricava il *concetto*, bensì la *coscienza del concetto* (in veste di rappresentazione).

I concetti sono infatti “nelle cose” (*in-re*), ma si prestano a essere conosciuti solo quando vengono evocati dalla percezione sensibile e trasformati nelle ordinarie rappresentazioni (*post-rem*).

A questo punto, Steiner cita e commenta un passo in cui Herbert Spencer esemplifica il modo in cui otterremmo, a suo dire, la “spiegazione dei fenomeni”.

Osserviamo il seguente schema:



Analizziamo, utilizzando questo schema, l’esempio, fatto da Spencer, del fruscio dell’erba mossa da una pernice che, giungendo al nostro orecchio, risveglia l’interesse conoscitivo.

Camminiamo “attraverso i campi in un giorno di settembre” quando d’improvviso udiamo un fruscio che proviene da un punto in cui notiamo che l’erba si agita. Che cosa è accaduto? È accaduto che “nel mondo reale o della percezione” siamo stati raggiunti da uno stimolo (il fruscio) che, solo dopo aver attraversato la linea di soglia e raggiunto “il mondo ideale o del concetto”, si è determinato come *effetto*. In virtù di questo movimento “ascendente”, siamo quindi risaliti dal mondo *sensibile* (“reale o della percezione”) al mondo *extrasensibile* (“ideale o del concetto”).

In questo mondo risiede il concetto di *effetto*, ma anche quello di *causa*. Ogni concetto è qui collegato ad altri concetti: in primo luogo a quelli con i quali ha, per così dire, un'“affinità elettiva”. E' dunque un secondo movimento, *all'interno* del “mondo ideale o del concetto”, a permetterci di collegare il concetto di “effetto” a quello di “causa”.

Dopo aver collegato questi due concetti, riattraversiamo con un terzo movimento la linea di soglia, facendo così ritorno in quel “mondo reale o della percezione” nel quale, guidati dal “concetto-causa”, scopriamo infine l'“oggetto-causa”: la pernice.

Nel “mondo ideale o del concetto” scopriamo dunque il “concetto-causa” (o la causa come “concetto”), mentre nel “mondo reale o della percezione” scopriamo l'“oggetto-causa” (o la causa come “percepto”).

Si tratta di movimenti che l'Io, pensando, effettua di continuo, ma a nostra totale insaputa (a insaputa dell'ego).

Come vedete, non stiamo filosofando, bensì cercando di risvegliare la coscienza e l'autocoscienza. Per risvegliarle, occorre penetrare con lucidità nella sfera incosciente in cui *sono* i concetti, in quella subcosciente in cui si *svolge* il giudicare, e in quella precosciente in cui *vivono* le immaginazioni: occorre cioè prendere coscienza di tutto ciò che presiede alla ordinaria “cognizione sensibile” (rappresentativa).

Spencer, invece, riduce l'oggettivo e necessario collegamento tra il concetto di “effetto” e quello di “causa” a un fatto di abitudine.

Il tempo non può però spiegare quanto appartiene alla *qualità*. L'affinità tra il concetto di “effetto” e quello di “causa” ha natura qualitativa, e quindi trascendente tanto quella dello spazio quanto quella del tempo.

Scriva Steiner: **“Questi concetti di causa ed effetto io non posso mai ottenerli dalla semplice osservazione per quanto estesa a numerosissimi casi”** (p. 50); “per quanto estesa”, cioè, nello spazio e nel tempo.

Abbiamo detto che una cosa è la “logica dello spazio”, altra la “logica del tempo”, e altra ancora la “logica della qualità”: è questa a far incontrare e sposare il concetto di “effetto” con quello di “causa”.

La logica della qualità è la logica dell'*anima*. Quando leggiamo *Le nozze chimiche* di Christian Rosenkreuz, o sentiamo Jung parlare della *coniunctio oppositorum* o del *mysterium coniunctionis*, dobbiamo pensare appunto a quel movimento del pensiero che porta ogni concetto, separato e isolato dall'intelletto, a ritrovare e riabbracciare la propria "anima gemella".

Scrivo Steiner: **"Se si pretende che una "scienza rigorosamente oggettiva" ricavi il suo contenuto soltanto dall'osservazione, si deve nello stesso tempo pretendere che essa rinunci del tutto al pensare. Questo, infatti, per sua natura va sempre al di là dell'osservato"** (p. 50).

Si racconta che un antico filosofo, per potersi dedicare alla propria riflessione senza essere distratto dal mondo, si fece accecare. Questa storia, vera o falsa che sia, testimonia del fatto che il filosofo poggia più sul pensiero che sulla percezione, mentre lo scienziato poggia più sulla percezione che sul pensiero. Il filosofo dovrebbe dunque imparare a "sporcarsi" le mani con la percezione, mentre lo scienziato dovrebbe imparare a "lavarsele" con il pensiero.

Ascoltate quanto dice Goethe: "Non ci si guarderà mai abbastanza dal trarre da esperimenti conclusioni affrettate; giacché è appunto al passaggio dall'esperienza al giudizio, dalla conoscenza all'applicazione, che, come ad una stretta, tutti i nemici segreti dell'uomo stanno in agguato; fantasia, impazienza, precipitazione, arroganza, caparbia, *forma mentis*, preconcetti, pigrizia, leggerezza, volubilità o come si vogliano altrimenti chiamare questi nemici con tutto il loro seguito, ci aspettano al varco, e inopinatamente sopraffanno sia l'attivo uomo di mondo, sia lo studioso pacato e apparentemente alieno da passioni" (*Natura e scienza*).

Steiner ha più volte affermato che non c'è un solo dato sperimentale della moderna ricerca scientifica che sia in contrasto con le affermazioni o le conclusioni della scienza dello spirito, ma che ci sono invece molte affermazioni o conclusioni della moderna ricerca scientifica che sono in contrasto con quelle della scienza dello spirito.

Il contrasto non sta dunque nelle cose, ma nel *modo* in cui vengono pensati o messi tra loro in rapporto i dati della percezione. Dico: "della percezione", e non "dell'esperienza", perché non si fa "esperienza dell'esperienza", e quindi non ci si accorge che questa è

fatta di percepire e pensare, così come l'acqua è fatta d'idrogeno e ossigeno.

A chi non è capitato d'incontrare qualcuno che vanta la necessità di fare sempre nuove esperienze, mentre non fa che ripetere gli stessi errori? Li ripete perché l'esperienza non gli ha insegnato nulla, e non gli ha insegnato nulla perché la sua componente reale, non essendo stata sufficientemente pensata, ha preso il sopravvento su quella ideale.

Questo succede quando l'esperienza prodotta dalla percezione non viene integrata o completata dall'idea, ma si arresta alla *sensazione*. Chi dice di voler fare "esperienze di vita" quasi mai si accorge di non far altro che passare da una sensazione all'altra. In questo modo, la realtà viene goduta o sofferta, ma non conosciuta.

Ciò non significa che la realtà non debba essere goduta o sofferta, significa solo che non ci si dovrebbe arrestare a questo livello di esperienza, bensì trasformare le sensazioni o i sentimenti del reale in concetti e in idee. "Per chi indaghi, - afferma Steiner - piacere e dispiacere, gioia e dolore non devono essere se non l'occasione di imparare dalle cose. Egli non si rende in tal modo insensibile al piacere e al dispiacere, ma si solleva al di sopra di essi perché essi gli rivelino la natura delle cose. Chi progredisca in questa direzione, impara quali maestri siano la gioia e il dolore" (*Teosofia*).

Per conoscere, occorre dunque che qualcosa ci venga incontro partendo dal mondo (il percetto) e che qualcosa vada incontro al mondo partendo da noi (il concetto).

Scrive Scaligero: "Ciò che dalla natura si libera e fiorisce come pensiero, è l'iniziale tessuto dell'amore. Il volgere del sensibile all'idea e il ricercarsi dell'idea nel sensibile" (*Dell'amore immortale*).

Possiamo pertanto paragonare l'elemento "dionisiaco" del percetto (della forza) e quello "apollineo" del concetto (della forma) ai "promessi sposi", e tutti quelli che, in un modo o nell'altro, ostacolano le loro nozze, a quel don Rodrigo che manda a dire a don Abbondio, tramite i suoi bravi, che tale matrimonio "non s'ha da fare, né domani, né mai".

I dualisti, i monisti e i seguaci dell'"epifenomenalismo" o del "duplice aspettismo" sono di fatto accomunati dalla volontà (per lo

più inconscia) di evitare che il reale e l'ideale, coniugandosi, generino, nell'uomo, il *Figlio dell'uomo*.

“La vera conoscenza - afferma Berdjajev - è sempre un atto coniugale”: è infatti il risultato del fecondo incontro della forza (del volere) con la forma (col pensare) o dell'essere (dell'oggetto) con l'essere (del soggetto): del solo incontro, cioè, dal quale può nascere, come autocoscienza, lo spirito.

Scrivono Steiner: **“Ma ora è il momento di passare dal pensare all'essere pensante, perché attraverso l'essere pensante il pensare viene collegato con l'osservazione. La coscienza umana è il palcoscenico dove concetto e osservazione si incontrano e vengono collegati tra loro”** (p. 50).

La coscienza umana è il “tempio” in cui si celebra il matrimonio del percepito col concetto: ossia l'unione della qualità “maschile” del primo (la forza) con quella “femminile” del secondo (la forma).

Per passare, come dice Steiner, “dal pensare all'essere pensante” (al “celebrante”) bisogna avere la forza di risalire la corrente del pensare per arrivare a scoprirne la sorgente (il pensante). Servono volontà ed esercizio, giacché la nostra natura va spontaneamente in senso inverso (dal *pensare* al *pensato*). Guardiamo sempre e soltanto “davanti” a noi, dove c'è il *pensato*, ma è “dietro” il *pensato* che c'è il *pensare*, ed è “dietro” il *pensare* che c'è il *pensante*. Per passare dal primo al secondo, e dal secondo al terzo, non possiamo pertanto valerci della volontà incosciente della natura, ma dobbiamo valerci della volontà cosciente dell'Io. Dal momento che il *pensare* è un *atto dell'Io* (un *divenire dell'essere*) o l'*Io in atto* (un *essere in divenire*), dobbiamo insomma risalire, mediante l'*atto* (il *divenire*), all'*Io* (all'*essere*).

Scrivono Steiner: **“In quanto l'uomo osserva un oggetto, questo gli appare come dato: in quanto pensa, egli appare a se stesso come attivo. Considera la cosa come *oggetto*, e se stesso come *soggetto* pensante. In quanto dirige il suo pensare sull'osservazione, ha coscienza degli oggetti; in quanto dirige il pensare su se stesso, ha coscienza di sé o *autocoscienza*”** (p. 50).

L'uomo è capace di percezione, ma anche di autopercezione. Pensando ciò che percepisce guadagna la coscienza dell'oggetto; pensando ciò che autopercepisce guadagna la coscienza di se stesso o l'autocoscienza.

Scrive Steiner: “**Non si deve però trascurare che soltanto con l’aiuto del pensare noi possiamo designarci come soggetto e contrapporci agli oggetti. Perciò il pensare non deve mai venir considerato come un’attività puramente soggettiva. Il pensare è al di là di soggetto e oggetto (...) Non è che il soggetto pensi per il fatto di essere soggetto; bensì esso appare a se stesso come soggetto perché ha la facoltà di pensare**” (pp. 50-51).

I concetti di “soggetto” e “oggetto”, dati dal pensare, sono concetti “relativi”, al pari di quelli di “alto” e “basso”, di “destra” e “sinistra” o di “causa” ed “effetto”. Ponendo o togliendo il concetto di “soggetto” si pone o si toglie quello di “oggetto”, e viceversa.

La coscienza dell’Io (quale ego), per nascere e conservarsi, deve opporsi a quella del non-Io (del non-ego). “Non-Io” (non-ego) è però il mondo, mentre “Io” sono solo io (ego).

Dice il Battista: “Io sono una voce che grida nel deserto”. È questa la voce dell’ego che, per avere coscienza di sé, deve allontanare da sé tutto il resto del mondo.

Quando dormiamo perdiamo la coscienza dell’Io, perché vengono meno i confini che ci separano, durante la veglia, dagli altri e dal mondo. Quali sono questi confini? In primo luogo, quelli del corpo. Lo spazio che occupa il nostro corpo non può essere occupato da nessun altro corpo. Come il nostro corpo è il *nostro spazio*, così la nostra vita è il *nostro tempo*, ed entrambi ci dividono dall’altrui spazio e dall’altrui tempo. L’autocoscienza ordinaria esiste dunque nello spazio come corpo e nel tempo come vita (biografia).

Amare significa però incontrare gli altri e il mondo al di là del tempo e dello spazio: ossia dove *sono* (quali esseri animico-spirituale) e non solo dove *appaiono* o *esistono* (quali esseri eterico-fisici). Per poter davvero amare, dobbiamo pertanto conquistarci una coscienza dell’Io che sia in grado di conservare se stessa anche quando vengono meno i confini che solitamente la limitano e la separano dagli altri e dal mondo.

Solo il vero “essere pensante” (non l’ego ch’è un “essere pensato”) può godere di una coscienza di tale livello. Essendo “al di là di soggetto e oggetto”, il vero “essere pensante” è, per così dire, un *soggetto oggettivo* o un *oggetto soggettivo*: ossia un Io o uno spirito (giacché l’anima e il corpo sono, rispettivamente, un *soggetto soggettivo* e un *oggetto oggettivo*). Perdonate il gioco di parole, ma

quando si affrontano queste cose il linguaggio abituale si rivela inadeguato, e si è perciò costretti a ricorrere a degli ossimori o ai dei paradossi.

Nel “soggetto oggettivo” o nell’“oggetto soggettivo” non vi è più differenza tra la coscienza che il soggetto ha dell’oggetto e la coscienza che il soggetto ha di sé (l’autocoscienza). In quanto sintesi o unità di soggetto e oggetto, l’Io riconosce l’*oggetto in sé e sé nell’oggetto*, facendo così della coscienza del mondo la coscienza di sé e della coscienza di sé la coscienza del mondo (scrive Hegel: “Ogni coscienza di un altro oggetto è autocoscienza; io so l’oggetto come mio - esso è mia rappresentazione - e perciò so in esso me stesso”). Non a caso, uno dei pensieri che la scienza dello spirito c’invita a meditare è questo: “Uomo, conosci il mondo e conoscerai te stesso; conosci te stesso e conoscerai il mondo”.

Dobbiamo dunque distinguere l’ego, il *soggetto pensato*, dall’Io, il *soggetto pensante*, poiché è l’Io, grazie al *pensare*, che comincia a sapere di sé in forma di ego. L’attività pensante sgorga dunque dall’Io, mentre i concetti di “soggetto” e “oggetto” sgorgano dall’attività pensante.

Non è per sentimentalismo che abbiamo poc’anzi associato l’idea del pensare a quella dell’amore. Come l’amore vince la morte (*a-mors*), così il pensare vince l’ego: ossia l’Io morto, in quanto identificato con lo spazio (col *sòma*) e per ciò stesso separato dagli altri, dal mondo e dal suo stesso essere.

Il pensare è incessantemente dedito, come l’amore, a unire spiritualmente tutto ciò che nel mondo sensibile si presenta diviso e irrelato.

Ricordo due passi delle lettere che si scambiarono Benedetto Croce e Giovanni Gentile negli anni in cui il loro sodalizio cominciava a essere turbato da quel dissenso che li avrebbe poi portati a interrompere i loro rapporti.

Scrivendo Croce (rispondendo a Gentile): “Anch’io nutro fiducia che c’intenderemo: c’intenderemo seguitando a pensare...”; e Gentile scriveva (rispondendo a Croce): “Avete interamente ragione: il pensiero ci metterà d’accordo sempre di più”.

Così però non è stato, perché non hanno “seguitato a pensare”, ma si sono arroccati sulle loro diverse posizioni (sui loro diversi *pensieri*).

Risposta a una domanda

Passando inosservato il pensare, passa inosservato, a maggior ragione, il concetto. Non per nulla, viene considerato un mero nome. Tuttavia, la moderna esperienza della realtà dello spirito comincia proprio con l'esperienza della realtà del concetto.

La coscienza ordinaria è all'altezza del non-essere della rappresentazione, ma non dell'essere del concetto, poiché ignora l'attività del pensare (del giudicare) che sfocia nella rappresentazione.

Esperire la realtà del concetto significa esperire una delle note dell'"armonia delle sfere". Secondo Aristotele, tali note (le "categorie") sono dieci: sostanza, quantità, qualità, relazione, luogo, tempo, posizione, stato, azione, passione.

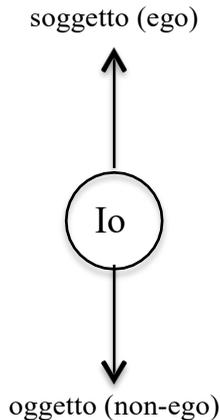
Ma sapere questo non nutre la nostra anima, non la cambia, non la fa maturare e diventare migliore. Il che non dipende ovviamente dalle categorie, ma dal modo astratto o inanimato in cui le pensiamo.

Afferma Jung: "La cultura cristiana ha dimostrato di essere vuota in un modo spaventevole: è una lacca esterna; l'uomo interiore non ne è stato toccato e quindi è rimasto immutato" (*Psicologia e Alchimia*).

Ma di tale stato di cose è forse responsabile la "cultura cristiana", o non piuttosto quell'intelletto che impedisce a tutto ciò che apprende di varcare la soglia che lo divide dall'"uomo interiore"?

* * *

Torniamo a noi e osserviamo questo schema:



Abbiamo visto che “il pensare è al di là di soggetto e oggetto”. Il soggetto al quale facciamo normalmente riferimento (l’ego) non è dunque il soggetto (l’Io), ma una “parte” o un “arto” del soggetto.

In questo schema, l’Io (il vero soggetto) sta infatti tra l’ego e il non-ego, irradiando dal centro una forza ch’è insieme calore e luce. In noi, calore e luce però si dividono. La nostra organizzazione superiore (neuro-sensoriale) intercetta infatti la luce e respinge il calore, mentre quella inferiore (metabolica) intercetta il calore e respinge la luce. Dove viene intercettata la luce e respinto il calore nascono il pensiero ordinario e l’autocoscienza egoica; dove viene intercettato il calore e respinta la luce nascono il volere ordinario e la coscienza del non-ego.

Come si vede, l’Io è il vero essere tanto del soggetto pensato (dell’ego) che dell’oggetto percepito (del non-ego), e quindi il vero soggetto tanto del pensare o del conscio che del volere o dell’inconscio.

Si potrebbe anche dire (volendo essere più precisi) che nella sfera superiore viene alla coscienza la luce, in veste di pensiero (di forma), e resta nell’incoscienza il calore, mentre in quella inferiore viene alla coscienza il calore, in veste di volontà (di forza), e resta nell’incoscienza la luce. Nella prima si è perciò alle prese col volere nel pensare; nella seconda col pensare nel volere.

Nella parte superiore dello schema, dove abbiamo posto l'ego, l'Io si riconosce come "soggetto", mentre in quella inferiore, dove abbiamo posto il non-ego, si disconosce come "oggetto".

Sentite che cosa dice Hegel: "Ogni sforzo di conoscere e d'apprendere, ogni scienza e perfino ogni attività pratica non mira ad altro se non a far sì che ciò ch'è internamente o in sé sia tratto fuori di sé, e quindi si oggettivi a se stesso (...) Lo spirito è sdoppiamento, estraniamento, ma soltanto per poter trovare se stesso, per venire a se stesso".

Veniamo ora alla percezione. Qui l'Io sperimenta la propria forza come una realtà (fisica o metafisica) *altra da sé*.

Scrive Steiner: **““In che modo l'altro elemento, che abbiamo finora indicato solo come oggetto dell'osservazione e che si incontra con il pensare nella coscienza, penetra nella coscienza stessa?””; per capirlo “dobbiamo rappresentarci un essere che, sorgendo dal nulla con intelligenza umana pienamente sviluppata, si affacci al mondo. Quello di cui si accorgerebbe prima di mettere in attività il suo pensare è il puro contenuto dell'osservazione. Il mondo non gli mostrerebbe che un aggregato sconnesso di *oggetti di sensazione*: colori, suoni, sensazioni di pressione, di calore, gustative, olfattive; e poi sentimenti di piacere e di dispiacere. Questo aggregato è il contenuto dell'osservazione pura, priva di pensiero”** (p. 51).

“Togliere via dal nostro campo d'osservazione tutto ciò che vi è stato già portato col pensiero” è un artificio. Ma tutta la scienza, in quanto va al di là di quanto dà in modo immediato la natura, è un artificio.

Che cosa fa dunque Steiner? Dopo aver analizzato l'esperienza e messo in luce ch'è fatta di un elemento percettivo e di uno di pensiero, c'invita a osservare il primo, scisso e isolato dal secondo.

Solo così è possibile realizzare che il mondo, se si desse soltanto l'elemento percettivo, si presenterebbe come “un aggregato sconnesso di oggetti di sensazione”, come una molteplicità di dati privi di qualsivoglia relazione reciproca. Dal momento che il pensiero non può *pensare che pensieri*, sarebbe impossibile scoprire delle relazioni tra cose che non siano state già trasformate in pensieri. La nostra attenzione viene però catturata dalle cose che osserviamo e non dal pensare che ci permette di metterle in rapporto tra loro.

Pensate a un registratore: c'è un nastro che gira sul quale s'imprimono le parole di chi parla. Ma vi s'imprimono anche le pause: anche quelle minime che dividono una parola dall'altra.

Ebbene, come la *continuità* del nastro *non udibile* si fa garante del nesso tra la *discontinuità* delle parole *udibili*, così la *continuità* del pensare *non visibile* si fa garante del nesso tra la *discontinuità* delle percezioni *visibili*.

Fatto si è che il cosiddetto “lume naturale” o l'ordinaria coscienza rappresentativa non è che un trampolino di lancio per lo sviluppo di superiori gradi di coscienza. Ci consente infatti di conoscere in modo scientifico ciò ch'è “fuori” di noi, ma non la vita, l'anima e lo spirito. Avendo inoltre esaurito il proprio compito evolutivo, patisce da tempo la pressione di nuove e più profonde esigenze. Se vogliamo evitare che il “bene” dell'intelletto si trasformi nel “male” dell'intellettualismo, dobbiamo dunque osservare, in modo *innaturale*, l'agire e l'essere della nostra coscienza *naturale*: ossia ricercare, come scrive Steiner, **“per mezzo della riflessione pensante, quale rapporto vi sia fra il contenuto dell'osservazione datoci per via immediata (...) e il nostro soggetto cosciente”**, ricordando **“che l'attività del pensare non deve affatto essere concepita come soggettiva”** (p. 52).

Queste ultime parole alludono all'originario e oggettivo rapporto dei concetti tra loro. Abbiamo già visto che basta tracciare una linea sulla lavagna per generare i concetti di “alto” e “basso” o di “destra” e “sinistra”.

Se non si tracciasse quella linea, tali concetti rimarrebbero nella quiete della loro unità originaria (del mondo delle idee). Evocandoli, li si costringe invece a dividersi e a patire la solitudine imposta loro dal “principio d'identità” (dice Hegel: “L'attività del separare è la forza e il lavoro dell'*intelletto* (...) Il *pensiero* che produce solo determinazioni *finite* si chiama *intelletto* (nel senso più proprio della parola)”). Nessuna meraviglia, dunque, che il pensare, in quanto forza d'amore, soddisfi il desiderio dei concetti di tornare a far parte dell'insieme dal quale sono stati espianati.

Ma com'è possibile, allora, che si diano giudizi sbagliati?

Ebbene, immaginiamo che il concetto *A*, unito in origine al concetto *B* e poi separato dall'intelletto, venga successivamente riunito (dal giudicare) al concetto *C*, anziché a quello *B*. Un giudizio di questo

genere equivale a un “matrimonio d’interesse”, e non a un “matrimonio d’amore”. E chi può avere tale interesse? La nostra natura personale, in specie quella psichica. È a causa infatti della vanità (del sentire narcisistico) o della utilità (del volere egoistico) che l’interesse “particolare” prevale su quello “universale” e che l’opinione (*doxa*) prevale sulla scienza (*episteme*) e sulla verità (*aletheia*).

Scrive Steiner: **“Data l’indeterminatezza del linguaggio corrente, mi sembra necessario intendermi col lettore riguardo all’uso di una parola che adopererò spesso in seguito. Chiamerò gli oggetti immediati di sensazioni, dei quali ho più sopra parlato, percezioni, in quanto il soggetto cosciente ne prende conoscenza attraverso l’osservazione. Con tale nome non indico dunque il processo dell’osservazione, ma l’oggetto dell’osservazione stessa”** (p. 52).

Questo *Dizionario di psicologia* offre un esempio dell’“indeterminatezza del linguaggio corrente”. Alla voce “sensazione”, leggiamo: “*Sensazione* viene solitamente distinta da *percezione*, essendo quest’ultima costituita dall’interpretazione e dall’elaborazione della sensazione”. Giudica dunque “immediata” la sensazione e “mediata” la percezione (in quanto risulta “dall’interpretazione e dall’elaborazione” della sensazione).

Alla voce “percezione”, troviamo: “In generale quei processi che danno coerenza e unità all’input sensoriale”. E che cos’è l’input sensoriale? È ciò “che viene introdotto - spiega - all’interno di un sistema”.

Dunque, ricapitoliamo: l’input sensoriale precede la sensazione, e la sensazione precede la percezione. L’input sensoriale è dunque il “percepto”? Macché! Recita infatti a questa voce: “Ciò che vien sensazione percepito. Notare che percepto non dovrebbe essere confuso con l’oggetto fisico (con lo stimolo distale), o con l’energia che stimola un recettore (con lo stimolo prossimale). In ultima analisi, il percepto è fenomenologico o esperienziale; è il risultato del processo di percezione”.

Come vedete, prima si dice che il percepto è “ciò che viene percepito”, facendo così pensare che si trovi all’inizio del processo di percezione; dopo si dice invece che il percepto è “il risultato del processo di percezione”, e quindi ciò che si trova alla fine.

Ma non potendo il percelto essere questo e quello, si deve scegliere: o lo si pone all'inizio del processo di percezione, ma resta allora da chiarire in che cosa differisca dall'input sensoriale; o lo si pone alla fine, ma resta allora da chiarire in che cosa differisca dalla immagine percettiva.

Per evitare tale "indeterminatezza" (e il fumoso appello al fattore "fenomenologico o esperienziale") si dovrebbe realizzare che il percelto è, sì, "ciò che viene percepito", ma che proprio "ciò che viene percepito" è (in sé) *ignoto*, giacché si presenta ai sensi già trasformato in un "input" o in uno stimolo: si dovrebbe realizzare, insomma, che la coscienza ordinaria ignora tanto la vera natura del percelto quanto quella del concetto. Vedremo infatti, tra non molto, ch'è una stessa realtà a essere appresa in forma reale o di *percelto* dal volere, e in forma ideale o di *concetto* dal pensare.

Che si sia ben lungi dall'averlo realizzato lo conferma quanto recita lo stesso *Dizionario* alla voce "percezione sensoriale": "Le attuali conoscenze sulle relazioni inestricabili esistenti tra sensazione e percezione hanno reso il termine praticamente inutile".

La cosa non migliora se ci si rivolge a un moderno *Dizionario medico*. Questo, ad esempio, alla voce "percezione", recita: "Per illustrare il concetto di percezione viene classicamente riportato il seguente esempio: vedere una qualità sensibile (la bianchezza della carta) è una sensazione, vedere invece l'oggetto (la carta bianca) è una percezione".

All'autore di questo "classico" esempio è sfuggito dunque il fatto che la "carta" è una qualità sensibile (rilevata dal tatto) pari a quella della "bianchezza" (rilevata dalla vista). Perché gli è sfuggito? Perché chiunque non sia in grado di pensare l'oggetto come un "insieme" di qualità, non può far altro che proiettare tale insieme (l'essenza) su una delle qualità che lo compongono, commettendo così lo stesso errore di chi affermasse, ad esempio, che le zampe, la coda e i baffi sono "parti" del gatto (sensazioni), mentre il muso è il "gatto" (percezione).

Cominciamo dunque col distinguere, nell'ambito del processo percettivo (del "processo dell'osservazione"): 1) l'*atto percettivo* (che dà inizio al processo percettivo o al percepire, e che corrisponde all'atto pensante, al processo del pensare o al pensare); 2) il *percelto* (l'"oggetto immediato di sensazione" o l'"oggetto

dell'osservazione", che corrisponde al concetto, all'"oggetto immediato" di intuizione o all'"oggetto" del pensare); 3) l'*immagine percettiva* (che conclude il processo percettivo, e che corrisponde alla rappresentazione).

Il processo percettivo comincia con l'atto percettivo: cioè con l'incontro dell'essere del soggetto con l'essere dell'oggetto. A causa di questo incontro, l'essenza dell'oggetto si suddivide in un numero di *qualità* pari a quello degli organi di senso impegnati dal soggetto (dall'Io) nell'evento. Nell'ambiente o nel "mezzo" che lo divide dall'oggetto, il soggetto sperimenta tali qualità come *stimoli*. Questi si trasformano, nei recettori degli organi di senso, in *impulsi nervosi* che, nel cervello, si trasformano a loro volta in *eventi corticali* (consistenti, a detta di John Eccles, "in un aumento dell'esocitosi dai reticoli vescicolari presinaptici delle cellule piramidali dei dendroni").

Dopo aver attraversato (per via "afferente") il corpo ed essersi trasformate in eventi corticali, le qualità in cui si è suddiviso l'oggetto interagiscono con l'Io. Grazie a questa interazione (tra "dendroni" e "psiconi", direbbe sempre Eccles), l'Io prima ricostituisce le *entelechie* (le unità di forza e di forma o di percolato e concetto) e poi prende a sperimentarle e a conoscerle (per via "efferente") nell'anima senziente (legata al corpo astrale) come *sensazioni* e, nell'anima razionale-affettiva (legata al corpo eterico) come *concetti* o *elementi di giudizio* che sintetizza, *giudicando*, in un *concetto sovraordinato*.

Grazie all'anima cosciente (legata al corpo fisico), l'Io apprende infine il portato dell'anima razionale-affettiva in forma d'*immagine percettiva* (tridimensionale) e di *rappresentazione* (bidimensionale). Steiner così esemplifica: "Nel processo visivo abbiamo un primo stimolo esterno che viene suscitato anzitutto nell'io, poi penetra nel corpo astrale e giunge fino al corpo eterico; infine il corpo eterico comunica alla persona l'intera esperienza cosciente, in un certo senso urtando in ogni direzione contro l'organizzazione fisica. L'esperienza della coscienza consiste in questo urto. Il processo si svolge esattamente in questo modo (...) Nell'occhio viene esercitato lo stimolo che agisce prima nell'io, poi passa nel corpo astrale, quindi nel corpo eterico, e nel corpo eterico urta da ogni lato contro il

fisico; il fisico lo respinge, e questo contraccolpo del fisico è la vera e propria esperienza visiva” (*Corso di medicina pastorale*).

Come vedete, le attività che presiedono alla formazione dell’immagine percettiva e della rappresentazione dell’oggetto si svolgono allo stato di sonno e di sogno, e il concetto, già presente, implicito o “implicato” (Gioberti) nella sensazione, si esplicita o esplica soltanto nel momento in cui l’Io lo muta in immagine percettiva e in rappresentazione.

“Già nell’anima senziente - dice appunto Steiner - vive un pensare, seppure a livello inconscio, che viene alla luce solo nell’anima razionale e diventa consapevole solo nell’anima cosciente” (*Antroposofia, psicosofia, pneumatosofia*).

Il percepito è dunque *oggettivo*, mentre la sensazione è *soggettiva*. Pensate alle fobie. Che ne dite: è l’ascensore quale contenuto oggettivo della percezione (quale percepito) a scatenare l’angoscia del claustrofobo, o non piuttosto il modo in cui lo sperimenta nella sfera soggettiva della sensazione?

La sensazione rappresenta il modo in cui si sperimenta *soggettivamente* (psichicamente) il contenuto *oggettivo* della percezione. Per questo, la sfera delle sensazioni (insieme a quella dei sentimenti) è al centro dell’interesse della psicologia: della scienza appunto della *soggettività*.

Ogni realtà, fisica, animica o spirituale che sia, si dà in prima istanza come percepito. Possono perciò darsi quali oggetti di percezione gli istinti, i moti della volontà, le emozioni, gli stati d’animo, i sentimenti, i ricordi e anche i pensieri.

Scrive Steiner: “**L’uomo semplice considera le sue percezioni nel senso in cui immediatamente gli appaiono, come cose che hanno un’esistenza completamente indipendente da lui**” (pp. 52-53).

Un detto Zen recita all’incirca così: “Per l’uomo comune, le montagne sono montagne e gli alberi sono alberi; per il discepolo, le montagne non sono montagne e gli alberi non sono alberi; per il maestro, le montagne sono montagne e gli alberi sono alberi”.

L’uomo “comune”, sostenendo che “le montagne sono montagne e gli alberi sono alberi”, mostra di avere una visione del mondo ingenuamente realistica, e quindi una visione che va superata *non per il suo realismo, ma per la sua ingenuità*. È tale ingenuità a provocare infatti la reazione di quanti, sostenendo (come il “discepolo”) che “le

montagne non sono montagne e gli alberi non sono alberi”, rigettano, insieme all’ingenuità, il realismo.

Sul piano culturale, siamo di fatto fermi a questo punto. Già Hegel osservava che com’è vero che la filosofia kantiana si è distaccata “dalla coscienza comune”, così è vero che la sua “affermazione che l’assoluto non si può conoscere” è diventata convinzione comune.

Non dobbiamo dunque passare dallo stato di buon senso o di “salute naturale” del realismo ingenuo a uno stato di vaneggiamento o di nevrosi permanente, bensì passare dallo stato d’*incosciente certezza materiale*, attraverso un provvisorio stato d’incertezza psichica, allo stato di *cosciente certezza spirituale* (del “maestro”).

Risposta a una domanda

La psichiatria distingue le *allucinazioni* dalle *illusioni*. Si ha un’allucinazione quando si ha una immagine percettiva in assenza di un oggetto o di un percetto; si ha invece un’illusione quando il percetto non viene riunito, per un errore di giudizio, al *suo* concetto. Quando si dice che qualcuno ha preso “luciole per lanterne” o “fischietti per fiaschi”, si parla appunto d’illusioni.

Ma anche le allucinazioni, a ben vedere, sono frutto di un errore di “giudizio”, e non di “percezione”. Si ha infatti un’allucinazione quando si è convinti che l’immagine percettiva è prodotta da un *inesistente* stimolo esterno (ambientale), e non da un *esistente* stimolo interno (organico), come quello cui si devono, ad esempio, le allucinazioni uditive o zoottiche degli alcolisti.

Ogni stimolo che voglia affacciarsi alla coscienza deve attraversare prima il corpo e poi l’anima. Qui si può però perdere, poiché è nell’*anima razionale-affettiva* che si svolge, come abbiamo visto, l’attività del giudicare. Per produrre un giudizio oggettivo (spassionato), l’anima dovrebbe essere “casta” (vera e propria “anima”) e agire così come agiscono di norma gli organi di senso. Quando vediamo e udiamo, ad esempio, vediamo e udiamo per mezzo degli occhi e delle orecchie, ma non vediamo gli occhi né udiamo le orecchie. Gli organi di senso sono infatti in grado, per la loro compiutezza o perfezione, di farsi da parte, permettendoci così di apprendere *non i sensi, bensì per mezzo dei sensi*. La nostra anima non ha ancora imparato a fare altrettanto e finisce perciò col

frapporsi tra noi e il mondo, dandoci così l'illusione, mentre siamo alle prese con noi stessi, di essere alle prese col mondo.

In questo caso, l'anima non fa da "testimone" alle nozze del percetto col concetto (della forza con la forma), bensì interviene nel giudizio, alterandolo in funzione delle proprie simpatie o antipatie.

Ciò dipende dal fatto, sarà bene ripeterlo, che non abbiamo ancora un'anima, ma solo una *psiche*: ovvero, un ibrido di vita animica e di vita corporea (la lingua tedesca distingue *seelisch* [da *Seele*] da *psychisch*).

Pensaci: l'"oscuoveggenza" (il *kaliyuga* degli orientali) non è forse più misteriosa della "chiaroveggenza"? Per quale ragione, infatti, dovremmo essere normalmente incapaci di vedere la realtà così com'è? Per la semplice ragione, si deve rispondere, che se non ci fosse l'"oscuoveggenza" non ci sarebbe la libertà ("da"). Senza l'intervento di forze "oscuranti", afferma Steiner, "l'uomo sarebbe diventato un essere con una coscienza il cui contenuto avrebbe rispecchiato il mondo nelle immagini della vita conoscitiva come per necessità naturale, e non per sua libera iniziativa" (*La scienza occulta*).

Solo una nostra "libera iniziativa" può dunque restituirci, a un nuovo e più alto livello, la "chiaroveggenza" originaria. Il nostro sentire e il nostro volere, vincolati di norma alle sensazioni e alle rappresentazioni soggettive, devono pertanto imparare ad accendersi per la vita del pensare e per la realtà del concetto o dell'idea.

Come pensando, sentendo e volendo le nostre rappresentazioni affermiamo infatti noi stessi (l'ego), così pensando, sentendo e volendo la vita del pensare e la realtà del concetto o dell'idea affermiamo lo spirito (l'Io) e il *Logos* che lo inabita.

* * *

Scrive Steiner: "**La dipendenza della mia immagine percettiva dal mio luogo d'osservazione, la chiamerei una dipendenza matematica, quella dalla mia organizzazione una dipendenza qualitativa**" (p. 54).

La prima, in quanto legata fisicamente al nostro "punto di vista" (assolutamente nostro giacché nessun altro può occupare lo spazio del nostro corpo), è una dipendenza "logistica"; la seconda, in quanto

legata al modo di funzionare dei nostri organi di senso (la vista, ad esempio, potrebbe essere affetta da “acromatopsia” o da “discromatopsia”), è una dipendenza “fisiologica”.

Scrive Steiner: questo **“riconoscimento del carattere soggettivo delle nostre percezioni può facilmente portare a dubitare se a base di esse vi sia veramente qualcosa di oggettivo”** (p. 54). In altre parole, “il riconoscimento del carattere soggettivo delle nostre *immagini percettive* “può facilmente portare a dubitare se a base di esse vi sia veramente” un *percepto*.

Prende così a vacillare il realismo ingenuo e ad affacciarsi alla coscienza il contributo del soggetto alla conoscenza. A dispetto del realismo ingenuo, per il quale l'uomo non è che una sorta di macchina fotografica che recepisce e riproduce quanto lo circonda, si fa avanti l'idea che l'uomo non è un *ri-produttore*, bensì un *produttore*. Ma che cosa accade? Che nello stesso momento in cui l'attenzione si sposta dall'oggettività del corpo alla soggettività dell'anima, l'uomo guadagna se stesso, ma perde il mondo. Il realismo ingenuo ha infatti il mondo, ma non l'uomo, mentre il criticismo (kantiano) ha l'uomo, ma non il mondo. Dal momento, tuttavia, che l'uomo è il mondo e il mondo è l'uomo, il realismo ingenuo s'illude di avere il mondo, così come il criticismo s'illude di avere l'uomo.

Come vedete, ci troviamo ancora una volta alle prese con il problema del soggetto e dell'oggetto o dell'ego e del non-ego. Il realismo ingenuo, per avere coscienza dell'oggetto, smarrisce quella del soggetto; il criticismo, per avere coscienza del soggetto, smarrisce quella dell'oggetto.

L'“idealismo soggettivo” di George Berkeley esemplifica il fatto che la nascita della coscienza del soggetto si accompagna alla morte di quella dell'oggetto. Afferma infatti Berkeley (citato da Steiner): **“Alcune verità sono così vicine a noi e così evidenti, che basta aprire gli occhi per vederle. Una di queste è, a mio parere, l'importante sentenza che tutto il coro dei cieli e tutto ciò che appartiene alla terra, in una parola tutti i corpi che compongono il possente edificio del mondo, non hanno nessuna sussistenza al di fuori dello spirito; che il loro essere consiste nel loro venir percepiti o venir conosciuti; e che di conseguenza, fino a che non vengono realmente percepiti da me o non esistono nella mia**

coscienza né in quella di un altro spirito creato, essi, o non esistono affatto, o esistono solo nella coscienza di uno spirito eterno” (p. 55).

Scrive Steiner: “Secondo questo modo di vedere, della percezione non rimane nulla, se si fa astrazione dal “venir percepita”. Non ci sono colori se non si vedono; non ci sono suoni quando non si odono. E altrettanto come colori e suoni, non esistono estensione, forma, movimento al di fuori dell’atto percettivo. In nessun caso noi vediamo soltanto estensione o soltanto forma; queste sono sempre congiunte col colore o con altre proprietà indiscutibilmente dipendenti dalla nostra soggettività. Se queste ultime scompaiono insieme con la nostra percezione, deve avvenire lo stesso delle prime, che sono ad essa legate.

All’obiezione che, se anche figura, colore, suono, ecc. non hanno altra esistenza che quella entro l’atto percettivo, vi debbano pur essere cose che esistono senza la coscienza, ed a cui le immagini percettive coscienti sono simili, la predetta corrente di pensiero risponde: “Un colore può esser simile solo ad un colore, e una figura ad una figura. Le nostre percezioni possono essere simili solo a nostre percezioni, e a nessun’altra cosa. Anche ciò che chiamiamo un oggetto non è altro che un gruppo di percezioni che son legate fra loro in un determinato modo”” (pp. 55-56).

L’idealismo soggettivo è l’altra faccia del materialismo. Per questo tutto è “oggetto”, mentre per Berkeley tutto è “soggetto”. Ma se Berkeley avesse ragione il mondo non sarebbe che un’*allucinazione*. È importante cogliere la differenza tra la posizione di Berkeley e quella di Kant. Per l’“idealismo critico” (lo vedremo tra breve) il mondo è un’*illusione*, e non un’allucinazione.

Scrive Steiner: contro l’opinione di Berkeley non c’è “niente da opporre, finché si considera solo in generale la circostanza che la percezione è condizionata dall’organizzazione del soggetto. La cosa si presenterebbe però essenzialmente diversa se noi fossimo in grado di indicare qual è la funzione che il nostro percepire ha nel formarsi di una percezione. Sapremmo allora che cosa avviene nella percezione durante il percepire, e potremmo anche determinare che cosa vi deve essere già prima che essa venga percepita” (p. 56).

Se ci si basa soltanto sul fatto che l'immagine percettiva "è condizionata dall'organizzazione del soggetto" si può considerare il mondo un'allucinazione. Non lo si considererebbe però così se si fosse capaci di risalire dall'immagine percettiva al processo percettivo e dal processo percettivo a ciò che gli pre-esiste (il percolato): se si realizzasse, in altre parole, che l'immagine percettiva è il risultato di un'attività che può essere osservata e seguita solo se si penetra in quelle sfere della vita dell'anima in cui si vive di norma allo stato di sogno e di sonno. Ci si sveglia, infatti, solo nel momento in cui, esaurito il processo che la genera, prende forma l'immagine percettiva.

Nei testi di neurofisiologia, si fa partire il processo percettivo dallo "stimolo". Già, ma che cos'è lo stimolo? Sentite che cosa dice questo manuale: "Lo stimolo è una qualsiasi modificazione dell'ambiente la cui applicazione suscita l'insorgere di un impulso". Bene, immaginiamo allora di trovarci all'aria aperta, in una di quelle giornate primaverili in cui non spira un alito di vento, e di starcene sdraiati su un prato a goderci il tepore e il silenzio. D'improvviso un cane abbaia. L'aria entra quindi in vibrazione e arriva, vibrando, alle nostre orecchie. Queste avvertono la "modificazione dell'ambiente" come uno stimolo (fisico) e lo trasformano in un impulso nervoso. Come l'impulso nervoso è dunque frutto della reazione dei recettori delle orecchie alla vibrazione dell'aria, così la vibrazione dell'aria è frutto della reazione dell'aria all'abbaiare del cane.

Un altro esempio. Supponiamo che il soggetto *A*, rivolto al soggetto *B*, gridi: "Attento!", e che *B*, grazie all'avvertimento, eviti un qualche pericolo. Che cosa è accaduto? E' accaduto che il pensiero di *A*, dopo essersi fatto suono (parola) e aver modificato, come tale, lo stato dell'aria che sta tra *A* e *B*, ha raggiunto, in forma di stimolo, le orecchie di *B*, avviando così un processo che ha *ricconvertito*, in *B*, lo stimolo in pensiero, rendendolo così comprensibile.

Il soggetto *A* ha dunque affidato il pensiero, mutato in suono, all'aria (all'ambiente), e l'aria lo ha mutato a sua volta in una vibrazione: ossia *nel solo modo in cui l'aria poteva mutarlo*. Se *A* e *B* fossero stati dei *sub*, l'acqua avrebbe mutato tale suono in un altro modo.

Uno stesso contenuto si traduce in stimoli diversi, se diversi sono i mezzi che attraversa per andare, come si usa dire, dall'"emittente" al "ricevente" ("Ogni ambiente - scrive Alfred Tomatis - reagisce al

suono secondo la propria struttura molecolare. L'aria, l'acqua, il ferro si comportano in modo diverso rispetto alle iniezioni sonore" - *Ascoltare l'universo*).

Quando si afferma, come fa questo manuale, che "lo stimolo è una qualsiasi modificazione dell'ambiente", non si abbraccia dunque l'intero fenomeno, ma quella sola sua parte che si presta a essere osservata dagli organi di senso fisici e pensata dall'intelletto. In questo modo, ci si avvede dello stimolo fisico che raggiunge le orecchie di *B*, ma non di quanto si è precedentemente svolto all'interno di *A* e che si è trasformato in stimolo (ambientale) solo quando è uscito da *A*.

L'odierna neurofisiologia presenta dunque il processo fisico (la "modificazione dell'ambiente") avulso tanto da un soggetto che da un oggetto. Nemesi vuole, però, che chi impedisce all'Io di essere il soggetto che è finisce con l'impedire anche al mondo (come fa l'odierna fisica) di essere l'oggetto che è; ed è infatti un mondo che non è il mondo a non potersi incontrare con un Io che non è l'Io.

Scrivono Steiner: **"Io percepisco non solo altre cose, ma anche me stesso. La percezione di me stesso ha anzitutto questo contenuto: che io sono ciò che è permanente di fronte al continuo andirivieni delle immagini percettive. La percezione dell'io può sempre sorgere nella mia coscienza mentre ho altre percezioni"** (p. 56). Io non mi limito, ad esempio, a vedere un albero, **"ma so anche che sono io che lo vedo. Riconosco inoltre che qualcosa avviene in me, mentre osservo l'albero. Se l'albero scompare dal mio campo visivo, nella mia coscienza rimane una traccia di quel processo: un'immagine dell'albero. Questa immagine, durante la mia osservazione, si è legata col mio sé. Il mio sé si è arricchito: il suo contenuto ha accolto un nuovo elemento. Io chiamo tale elemento la mia rappresentazione dell'albero. Non arriverei mai a poter parlare di rappresentazioni, se non le sperimentassi nella percezione del mio sé"** (pp. 56-57).

Lo abbiamo detto: una cosa è l'esteriore e *tridimensionale* immagine percettiva dell'oggetto, altra la sua interiore e *bidimensionale* rappresentazione. La prima la sperimentiamo "fuori" di noi, mentre la seconda la sperimentiamo, dopo la prima, "dentro" di noi. L'immagine percettiva si dà in presenza dell'oggetto, mentre la rappresentazione si dà in sua assenza.

Dell'incontro del nostro essere con l'essere dell'oggetto portiamo in noi un'impronta che ci arricchisce e ci rende diversi. L'incontro con il "mondo esteriore" dei percetti modifica dunque il "mondo interiore" delle rappresentazioni.

Dobbiamo comunque stare attenti a non confondere l'essenza dell'oggetto (l'entelechia) con l'impronta rappresentativa (mnemonica) che lascia nell'anima. Un conto, infatti, è il contenuto che genera l'impronta, altro il processo per mezzo del quale la genera, altro ancora l'impronta. Potremmo paragonare il contenuto (l'essenza dell'oggetto) ai piedi, il processo di generazione dell'impronta (il processo percettivo) al camminare e l'impronta (la rappresentazione) alle orme.

Scrive Steiner: **“Il misconoscimento dei rapporti fra rappresentazione e oggetto ha portato i più grandi equivoci nella filosofia moderna. Si è messo in evidenza il mutamento che avviene in noi, la modificazione che il mio sé sperimenta, e si è perduto completamente di vista l'oggetto che provoca la modificazione”** (p. 57).

Invitandoci a scandagliare e a portare alla luce gli elementi e i processi inconsci che generano la coscienza ordinaria, Steiner c'invita di fatto a completare quella *rivoluzione gnoseologica* che Kant ha iniziato, ma poi anche fermato e “de-formato”.

Ripensiamo a quell'“uomo comune” del detto Zen o a quel realista ingenuo per il quale “le montagne sono montagne e gli alberi sono alberi”. Ebbene, il passaggio dalla sua visione a quella del “discepolo” o dell'idealista critico (per il quale “le montagne non sono montagne e gli alberi non sono alberi”) contrassegna la prima presa di coscienza, da parte del soggetto, del suo attivo contributo alla realizzazione dell'atto conoscitivo. Se il realista ingenuo dice: “Io mi limito a constatare che le montagne sono montagne e gli alberi sono alberi”, l'idealista critico dice invece: “Le montagne non sono montagne e gli alberi non sono alberi, poiché tanto le prime che i secondi sono mie rappresentazioni, e quindi frutto della mia attività conoscitiva”.

In altri termini, laddove il realista ingenuo crede che ci siano montagne e alberi, secondo Berkeley non c'è niente, mentre secondo Kant ci sono le “cose in sé”: ossia quelle “montagne in sé” e quegli

“alberi in sé” che mai conosceremo perché mai potremo trascendere la sfera delle nostre rappresentazioni.

Come si vede, il realista ingenuo è cosciente dell'attività del corpo, ma incosciente delle attività dell'anima e dello spirito, mentre l'idealista critico è cosciente dell'attività del corpo e dell'attività dell'anima (cui si devono le rappresentazioni), ma incosciente dell'attività dello spirito (cui si devono i concetti).

Ho detto, poc'anzi, che Steiner c'invita di fatto a completare quella rivoluzione gnoseologica che Kant ha iniziato, ma poi anche fermato e “de-formato”. A che pro, infatti, evadere dalla prigione del corpo (del realismo ingenuo) se si deve poi finire in quella dell'anima: ossia, nella non meno angusta prigione della soggettività, del relativismo o dell'illusione? È vero che, superando la visione del realismo ingenuo, abbiamo preso coscienza della nostra attività e di noi stessi, ma a che giova se ciò, anziché aprirci la strada a una piena conquista della nostra realtà e di quella del mondo, arresta il nostro cammino, portandoci in un vicolo cieco e chiudendoci in una sorta di sogno?

Come un pulcino è chiuso nel guscio del suo uovo, così ciascuno di noi sarebbe chiuso, secondo Kant, nel guscio delle proprie rappresentazioni. Con la differenza che al pulcino è data la speranza di poter un giorno uscire dal guscio, mentre a noi è dato solo rassegnarci all'idea di non poter mai raggiungere noi stessi, gli altri e il mondo (scrive Hegel: “Kant, mostrando che il pensiero ha giudizi sintetici *a priori*, giudizi che non vengono attinti alla percezione, mostra il pensiero come concreto in se stesso. Siamo in presenza a una grande idea, che assume però, d'altra parte, un significato volgarissimo, poiché il suo particolare svolgimento resta racchiuso dentro vedute grossolane ed empiriche e a nulla può meno pretendere che ad avere forma scientifica”).

Secondo Kant, dovremmo rinunciare pertanto alla “copula” e rassegnarci all’“onanismo”. Chi pensasse che questa metafora sessuale sia inappropriata o di dubbio gusto, consulti la *Filosofia erotica* di Franz von Baader (1765-1841). Uno dei saggi che la compongono ha questo titolo: *Sull'analogia dell'istinto di conoscere e dell'istinto di generare*. Che tale analogia sia valida lo conferma la scienza dello spirito. Dice Steiner: “Nell'antichità vigevo dappertutto una viva consapevolezza del fatto che il processo conoscitivo è una

specie di fecondazione. Nella Bibbia c'è dato di leggere: “Adamo conobbe la sua donna e diede vita a ...”. Lo spirituale che noi oggi riceviamo conoscitivamente, dà vita a ciò che di spirituale vive nell'anima. Si tratta di un ultimo vestigio della fecondazione delle origini. Il nostro conoscere ci mostra come noi veniamo tuttora fecondati dallo spirito universale: lo accogliamo dentro l'anima per poter conseguire l'umano conoscere, sentire e volere” (*L'Iside egizia e la Madonna cristiana*).

E' legittimo, pertanto, cogliere delle analogie tra le cosiddette “perversioni” dell’“istinto del generare” e quelle dell’“istinto del conoscere”: tra l'onanismo, ad esempio, e le concezioni di Berkeley e di Kant. In che cosa consiste tale perversione? Nel destinare alla sterilità quanto sarebbe destinato alla fecondità (nel destinare all'agnosticismo quanto sarebbe destinato alla gnosi). L'ego, infatti, in tanto mira a ri-unirsi conoscitivamente al non-ego (in sé), in quanto è presago ch'è solo da tale ri-unione che può nascere l'io.

Che cosa significa, dunque, completare la rivoluzione gnoseologica? Significa sviluppare la coscienza del concetto, e quindi dello spirito. Abbiamo considerato, nell'ambito del processo conoscitivo, i ruoli svolti dall'atto percettivo, dal percolato, dall'immagine percettiva, dalla sensazione e dalla rappresentazione, ma non ancora quello svolto dal concetto.

Cominciamo dunque col dire che il concetto è cosa diversa dalla rappresentazione. Scrive Hegel: “Le rappresentazioni in genere possono essere considerate metafore dei pensieri e concetti” (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*). Il che equivale a dire che le rappresentazioni sono “illustrazioni” dei concetti.

L'essere unidimensionale del concetto si muta prima nell'essere bidimensionale della sua viva immagine e poi, quando questa si rispecchia nell'organo cerebrale, nel non-essere della sua rappresentazione. E' per questo che alla nostra coscienza ordinaria, come scrive ancora Hegel, sembra “che, a toglierle la rappresentazione, le si tolga un terreno senza il quale essa non ha più la sua base solida e abituale”.

E' raro, tuttavia, che si sia consapevoli di questo. Francesco Sarri, ad esempio, ha pubblicato un dotto studio su Socrate, intitolandolo: *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*. Dobbiamo pertanto supporre, dal momento che si parla di un “concetto

occidentale di anima”, che si voglia distinguerlo da quelli che se ne hanno a Est, a Nord e a Sud. Se fosse così, ci sarebbero allora quattro diversi concetti di “anima”. Ma che cosa sarebbe allora l’anima in sé? Che cosa sarebbe, cioè, quella realtà della quale, a Ovest, a Est, a Nord e a Sud, si hanno quattro visioni diverse?

Non si può rispondere a questa domanda se non si rimettono prima a posto le cose: se non si dà al concetto quel ch’è del concetto e alla rappresentazione quel ch’è della rappresentazione. La verità, infatti, è che *di uno stesso concetto* di “anima” si hanno, a Ovest, a Est, a Nord e a Sud, *quattro diverse rappresentazioni*.

Non ci rappresentiamo le cose, bensì i concetti, e possiamo rappresentarci solo quando percepiamo le cose di cui sono l’essenza e mediante le quali si manifestano. Ma che cosa credete che sia l’imperscrutabile “cosa in sé” di Kant se non appunto il “concetto”? Abbiamo già detto, infatti, che *il concetto è il percolato così come viene sperimentato dal pensare* e che *il percolato è il concetto così come viene sperimentato dal volere*: che il concetto e il percolato sono insomma una stessa realtà sperimentata, dal pensare, nella sua *forma* e, dal volere, nella sua *forza*.

La rivoluzione gnoseologica, cominciata nel momento in cui Kant ha scoperto la differenza tra il “noumeno” (il percolato) e il “fenomeno” (l’immagine percettiva), si completerà quindi nel momento in cui, seguendo le indicazioni di Steiner, si realizzerà che il concetto è uguale al percolato, ma diverso dalla rappresentazione.

Teniamo comunque presente che non si può comprendere il punto di vista di Kant (e quello, come vedremo, di Eduard von Hartmann), se non si comprende quello del “realismo ingenuo” (detto pure “primitivo” o “dogmatico”). Questo muove dal presupposto che la realtà ha un’esistenza indipendente da quella del soggetto che la conosce. Poggia quindi sulla percezione (per questo è anche detto “percezionismo”), rendendo “attore” del processo percettivo l’oggetto, del quale il soggetto non farebbe che *patire* l’azione.

Rappresentiamoci la cosa così:

O-P — (azione) → **S**

O rappresenta l'oggetto, **P** la percezione (l'immagine, diciamo noi, percettiva) e **S** il soggetto.

Il realismo ingenuo, facendo d'ogni erba un fascio, chiama oggetto (**O**) l'essenza dell'oggetto, il percolato e l'immagine percettiva e reputa che la rappresentazione sia una *passiva riproduzione* interiore della percezione esteriore (**P**): reputa cioè che l'oggetto sia la *causa* del processo percettivo e che la rappresentazione ne sia l'*effetto*.

Rappresentiamoci ora il modo in cui vede la cosa l'idealismo critico:

$$\begin{array}{l} \mathbf{O} \text{ — (azione) —> } \mathbf{S} \\ \mathbf{P} \text{ ← (reazione) — } \mathbf{S} \end{array}$$

Kant identifica l'essenza dell'oggetto, cioè il noumeno, col percolato, ossia *col noumeno così come si dà al percepire* (spiega Steiner: "L'intima unità del dato [cioè, il noumeno, l'entelechia o l'essenza dell'oggetto, ch'è unità di percolato e concetto] ci resta occulta nella prima forma in cui ci si presenta quando ci appare solo la sua superficie [come percolato]" - *Le Opere scientifiche di Goethe*); distingue però l'oggetto, quale "noumeno" (**O**), dalla sua immagine percettiva, quale "fenomeno" (**P**), giacché questa, per lui, è un'*attiva produzione* del soggetto che *reagisce* all'azione dell'oggetto. Secondo Kant, non conosciamo dunque le cose, ma sempre e soltanto la nostra reazione alle cose: non il mondo, cioè, ma sempre e soltanto noi stessi.

A sostegno dell'idealismo critico, dice Steiner, si potrebbe far valere la teoria delle "energie specifiche dei sensi" del fisiologo Johannes Müller (1801-1858). Che cosa sostiene tale teoria? Che la natura della reazione viene determinata, più che dalla natura dello stimolo, da quella dell'organo di senso interessato. Infatti, uno stesso stimolo, esercitato su sensi diversi, determina reazioni diverse, mentre stimoli diversi, esercitati su uno stesso senso, determinano una stessa reazione.

L'organo di senso, indipendentemente dalla natura dello stimolo, reagisce dunque nel solo modo che gli è congeniale. L'occhio, ad esempio, trasforma qualsiasi stimolo in un'impressione luminosa, mentre l'orecchio lo trasforma in un'impressione sonora. Non è questa una prova, come sostiene Kant, che siamo sempre e soltanto alle prese con le nostre reazioni alle cose, e non con le cose?

La fisiologia inoltre insegna, ricorda Steiner, che **“non è lecito parlare nemmeno di una diretta conoscenza di ciò che gli oggetti provocano nei nostri organi di senso”** (p. 60).

Perché? Perché, non avendone “diretta conoscenza”, non solo non dovremmo parlare dell’essenza dell’oggetto (del noumeno) quale sorgente dello stimolo, ma neppure dello stimolo. Chiamiamo infatti “stimolo” un fatto fisico trasformato dai recettori degli organi di senso in un fatto nervoso, e quindi in un fatto che non ha più il suo carattere iniziale.

Non solo, ma **“quello che alla fine il cervello trasmette all’anima, - aggiunge Steiner - non è né il processo esterno né il processo negli organi di senso, ma soltanto il processo nell’interno del cervello. Anzi neppure quest’ultimo l’anima percepisce direttamente. Ciò che, alla fine, abbiamo nella coscienza non sono processi cerebrali, ma sensazioni”** (p. 61).

La sensazione, infatti, quale prima manifestazione della vita dell’anima, non si produce in risposta allo stimolo iniziale o all’impulso nervoso, ma soltanto in risposta all’evento cerebrale.

L’idealismo critico sembrerebbe avere dunque ragione nel sostenere che possiamo conoscere il nostro modo di reagire alle cose, ma non le cose (afferma von Hartmann: “Quello che il soggetto percepisce sono sempre solo modificazioni delle sue proprie condizioni psichiche, e nient’altro”).

Scrivendo Steiner: dal cervello possono essermi comunicate **“soltanto sensazioni isolate”**; **“quando io ho le sensazioni, queste restano ancora per molto tempo non raggruppate in ciò che io percepisco come oggetto (...) Questa unione deve quindi essere effettuata soltanto dall’anima stessa. Cioè l’anima è quella che unisce insieme, facendone dei corpi, le sensazioni isolate trasmesse dal cervello. Il mio cervello mi fornisce isolatamente, per vie del tutto diverse, le sensazioni visive, tattili e uditive che poi l’anima riunisce nella rappresentazione “tromba”. Questo termine finale di un processo (rappresentazione della tromba) è ciò che alla mia coscienza è dato come assolutamente primo”** (p. 61).

Riassumiamo: c’è una “cosa in sé” (l’entelechia o l’essenza della cosa) che, attraverso un ambiente (un mezzo), agisce (come stimolo) sul soggetto. Il soggetto (l’Io) reagisce prima col corpo (con gli impulsi nervosi), poi con l’anima (con le sensazioni) e sintetizza

infine il tutto in una rappresentazione che, proiettata all'esterno, gli si dà come *cosciente* immagine percettiva. Per questo, Steiner afferma, come abbiamo appena visto, che tale “termine finale” del processo (l'immagine percettiva) si dà alla coscienza del soggetto “come assolutamente primo”.

Che cosa ha scoperto dunque Kant? Che l'oggetto o la “cosa in sé” (il “noumeno” identificato col percetto) va distinto dalla sua immagine percettiva (dal “fenomeno”) e che l'immagine percettiva è una rappresentazione proiettata sul mondo esterno.

Osserva però Steiner: **“Sarebbe difficile trovare nella storia dello spirito umano un altro edificio di pensiero messo insieme con maggiore acume, e che pure, sotto un'analisi più minuta, precipita nel nulla”** (p. 62).

Per meglio seguire tale “analisi più minuta”, riprendiamo gli ultimi due schemi, osservando che tanto il realismo ingenuo quanto l'idealismo critico muovono dallo stesso presupposto: ossia, che l'oggetto (O) agisce sul soggetto (S). È vero che la rappresentazione sarebbe prodotta, per il primo, dall'*azione* dell'oggetto e, per il secondo, dalla *reazione* del soggetto, ma è anche vero che la reazione di cui parla il criticismo deve necessariamente *presupporre* l'azione di cui parla il realismo.

Entrambi danno quindi per scontato che vi sia un oggetto che agisce su un soggetto: il primo si ferma a questo, mentre il secondo fa un passo avanti e osserva il modo in cui il soggetto reagisce all'azione dell'oggetto.

Come vedete, l'idealismo critico eredita il presupposto del realismo ingenuo, arrivando così a contraddire le proprie conclusioni.

Riflettiamo: se ci è impossibile, come afferma Kant, varcare il limite delle nostre reazioni alle cose, come facciamo allora a sapere dell'*oggettiva azione* esercitata su di noi dalle cose? Se fossimo conseguenti, dovremmo dire di non saperne nulla. Kant però non lo dice, perché pensa “ingenuamente” l'*azione* (delle cose) e “criticamente” la *reazione* (del soggetto).

Scrivo appunto Steiner: **“Avevo prima creduto che essa [la cosa], così come la percepivo, avesse un'esistenza obiettiva. Ora io noto che essa scompare con lo scomparire della mia rappresentazione, che essa è solo una modificazione dello stato della mia anima. Ho dunque io ancora diritto di partire da essa, nelle mie**

considerazioni? Posso io dire che essa agisce sulla mia anima? D'ora in poi la tavola [la cosa], che prima avevo creduto agisse su di me e suscitasse in me una rappresentazione, devo trattarla a sua volta come rappresentazione. Di conseguenza, sono allora puramente soggettivi anche gli organi di senso e i relativi processi. Non ho diritto di parlare di un occhio reale, ma soltanto della mia rappresentazione dell'occhio. Altrettanto si dica dei processi nei nervi conduttori e nel cervello, e persino del processo nell'anima, per mezzo del quale dal caos delle molteplici sensazioni si costruiscono le cose" (p. 63).

Com'è vero che (per noi) "non vi è percezione senza il corrispondente organo di senso", così è vero che non "vi è organo di senso senza percezione".

Come conosciamo gli organi di senso? Grazie, in prima istanza, a un atto percettivo, così come grazie a un atto percettivo conosciamo gli stimoli, gli impulsi, i processi cerebrali, le sensazioni, i concetti, le rappresentazioni e le immagini percettive. Tutti questi sono infatti, in origine, dati percettivi (percetti) che esigono, per poter essere messi in rapporto tra loro, di venire integrati dai rispettivi concetti.

Non si può dunque sostenere, come fanno Kant e von Hartmann, che il soggetto percepisce sempre e solo "modificazioni delle sue proprie condizioni psichiche" e ritenere, al contempo, che gli organi di senso, gli stimoli, gli impulsi e i processi cerebrali costituiscano, non delle "modificazioni" delle "condizioni psichiche" del soggetto, bensì delle realtà oggettive.

Scrive Steiner: "La concezione esposta più sopra che, in contrasto col punto di vista della coscienza ingenua, che essa chiama *realismo primitivo*, si qualifica come *idealismo critico*, commette l'errore di prendere una percezione come rappresentazione, e di prendere le altre proprio nello stesso senso in cui le prende il realismo primitivo, che essa apparentemente combatte. Vuole dimostrare il carattere rappresentativo delle percezioni, mentre assume nello stesso tempo, in modo ingenuo, le percezioni del proprio organismo come fatti di valore oggettivo" (p. 64).

Scrive ad esempio Schopenhauer: "Il mondo è una mia rappresentazione. Questa è la verità la quale è valida per qualsiasi essere vivente e cosciente, quantunque soltanto l'uomo possa portarla nella riflessa coscienza astratta. Se egli realmente fa ciò, è

già entrato in lui il senno filosofico. Diventa allora per lui chiaro e sicuro che egli non conosce nessun sole e nessuna terra, ma sempre soltanto un occhio che vede il sole e una mano che tocca la terra”.

Chi ha “senno filosofico” dovrebbe però realizzare, osserva Steiner, che, essendo l’occhio e la mano percezioni quanto il sole e la terra, a un uomo cui non sia dato conoscere “nessun sole e nessuna terra”, non sarebbe dato nemmeno conoscere “un occhio che vede il sole e una mano che tocca la terra”.

Conclude Steiner: **“L’idealismo critico è del tutto incapace di arrivare ad afferrare il rapporto tra percezione e rappresentazione”** (p. 66).

Vedete, se *La critica della ragion pura* e *La filosofia della libertà* fossero dei “romanzi”, i protagonisti della prima sarebbero due, mentre quelli della seconda sarebbero tre. Il libro di Kant narra infatti le vicende della percezione e della rappresentazione (senza dubbio più interessanti di quelle della percezione, solitaria protagonista del romanzo del realismo ingenuo), mentre quello di Steiner narra le vicende della percezione (corpo), della rappresentazione (anima) e del concetto (spirito).

Fatto sta che il realismo ingenuo, cosciente della percezione, ma non della rappresentazione e del concetto, proietta questi su quella (sull’immagine percettiva), mentre l’idealismo critico, cosciente della percezione e della rappresentazione, ma non del concetto, distingue il percetto dalla rappresentazione (e dall’immagine percettiva), ma proietta il concetto sul percetto, in forma di “cosa in sé”.

Il realismo ingenuo, rendendoci coscienti di un elemento su tre, ci lascia dunque allo stato di “sonno”; l’idealismo critico, rendendoci coscienti di due elementi su tre, ci porta allo stato di “sogno”; *La filosofia della libertà*, rendendoci coscienti di tre elementi su tre, ci fa guadagnare lo stato di “veglia”.

Ho voluto dirla così perché possiate rendervi sempre più conto del fatto che *La filosofia della libertà* è un’opera logodinamica, e quindi un’opera che stimola e produce un *risveglio* interiore (di carattere “immaginario”).

Morale della favola: l’idealismo critico ci condanna al “solipsismo”. Segregando il conoscere nella sfera soggettiva delle rappresentazioni, ci priva infatti della speranza di poter accedere, un giorno, alla realtà del mondo, degli altri e di noi stessi.

Col porre inoltre il mondo, l'altro e il sé "fenomenici" da un lato e il mondo, l'altro e il sé "noumenici" dall'altro, *duplica* di fatto il dualismo di "soggetto" e "oggetto" (giacché ci presenta un "soggetto noumenico" e un "soggetto fenomenico", un "oggetto noumenico" e un "oggetto fenomenico").

5° capitolo

La conoscenza del mondo

Scrive Steiner: **“Dalle considerazioni precedenti risulta l'impossibilità di raggiungere, attraverso l'esame del contenuto della nostra osservazione, la dimostrazione che le nostre percezioni sono rappresentazioni”** (p. 67).

Non è facile capire quest'affermazione se non si distingue l'*oggettivo* “percepto” dalla *soggettiva* “immagine percettiva”.

L'idealismo critico, “attraverso l'esame del contenuto della nostra osservazione”, dimostra che le immagini percettive sono soggettive, ma non riesce a dimostrare che lo sono anche i percetti, e li confina allora nel mondo delle “cose in sé”.

Per l'idealismo critico, i percetti oggettivi sono inconoscibili e le immagini percettive sono soggettive (nostre rappresentazioni), mentre per il realismo ingenuo le immagini percettive, identificate con i percetti, sono oggettive.

Il realismo ingenuo ha dunque il torto di condurre “a risultati che sono in diretto contrasto coi suoi presupposti”, giacché presuppone un'*azione* dell'oggetto dalla quale, se venisse “logicamente svolta”, si dovrebbe dedurre una *reazione* del soggetto; l'idealismo critico ha invece il torto di voler abbandonare l'*azione presupposta* (dal realismo ingenuo), puntando al contempo sulla *reazione dedotta*.

Eduard von Hartmann distingue, come Kant, l'oggettivo percepto dalla soggettiva immagine percettiva, ma sostiene, a differenza di Kant, che tale elemento oggettivo (la “cosa in sé”) può essere conosciuto *indirettamente* (ipoteticamente), in virtù del modo in cui lo si rappresenta.

Scrive Steiner: **“In questa posizione sta la scienza naturale moderna, la quale adopera le percezioni solo come ultimo mezzo per arrivare a comprendere i processi della materia che stanno dietro le percezioni e che soli sono veri”** (p. 68).

Veniamo adesso al problema dell'origine della rappresentazione. Scrive Steiner: **““Come fa l'io a creare, traendolo da se stesso il mondo delle rappresentazioni?”**” (p. 70).

Il realista ingenuo non si pone il problema, poiché crede che sia l'oggetto a "creare", nel soggetto, "il mondo delle rappresentazioni", e che questo sia perciò una copia (*ri-produzione*) del mondo delle percezioni, mentre l'idealista critico se lo pone, e lo risolve asserendo, come abbiamo visto, che la rappresentazione è una creazione (una *produzione*) del soggetto in risposta allo stimolo dell'oggetto. Per il primo è dunque la rappresentazione a derivare dall'immagine percettiva; per il secondo è viceversa l'immagine percettiva a derivare dalla rappresentazione.

Ma se l'immagine percettiva deriva dalla rappresentazione, da che cosa deriva allora la rappresentazione?

Proprio nel momento in cui dovrebbe fare la sua comparsa il concetto, la scena rimane vuota. Il realismo ingenuo non gli permette di apparire, perché lo ha identificato inconsciamente con il percolato, con l'immagine percettiva e con la rappresentazione, mentre l'idealismo critico non gli permette di fare la sua parte, perché, pur non identificandolo più con l'immagine percettiva e con la rappresentazione, lo identifica col percolato, e quindi con un'ignota e irraggiungibile "cosa in sé".

Lo abbiamo detto: il realismo ingenuo proietta l'anima e lo spirito sul corpo, mentre l'idealismo critico distingue l'anima dal corpo, ma proietta lo spirito sul corpo. Come vedete, solo *La filosofia della libertà* ci dà la possibilità di "ritirare le proiezioni", e di portare così a coscienza la complessa attività svolta, nella cognizione sensibile, dal corpo (dalla percezione), dall'anima (dalla rappresentazione) e dallo spirito (dal concetto).

Riassumiamo queste ultime considerazioni nel seguente schema:

Realismo ingenuo	P-C conscio	R-A C-S inconscio	
Idealismo critico	P-C conscio	R-A C-S inconscio	
Filosofia della Libertà	P-C	R-A conscio	C-S

P e **C** stanno per “percezione” e “corpo”; **R** e **A** per “rappresentazione” e “anima”; **C** e **S** per “concetto” e “spirito”.

Si dice: “*quot capita, tot sententiae*”: è vero se ci si riferisce alle rappresentazioni, ma non è vero se ci si riferisce ai concetti. Il concetto è infatti *uno*, ma ognuno se lo rappresenta in modo diverso a seconda della propria natura o delle proprie esperienze. Siamo tutti, di fatto, “nominalisti”, in quanto la realtà del concetto si trova al di là della soglia che divide la nostra coscienza ordinaria, deputata a darci nozione di quanto *esiste* nel tempo e nello spazio, da quei superiori livelli di coscienza che danno invece nozione di quanto è al di là del tempo e dello spazio (di quanto è animico-spirituale).

Non si tratta ovviamente di *regredire* al realismo medioevale, bensì di passare, grazie alla scienza dello spirito, dal realismo ingenuo (incosciente) delle cose, al realismo critico (cosciente) dei concetti o delle idee.

Al riguardo, Steiner, in un ciclo di conferenze intitolato *Pensiero umano e pensiero cosmico*, propone una riflessione sul concetto di “triangolo” che costituisce una sorta di esercizio.

In che modo, dice, possiamo immaginarci il “triangolo universale”? Di norma, infatti, siamo solo in grado di *rappresentarci* un “triangolo particolare” (rettangolo, acutangolo, ottusangolo, equilatero, isoscele, scaleno). Se *immaginassimo* però un triangolo in cui due lati ruotassero, con velocità diverse, intorno a uno dei vertici (come fanno le lancette dell’orologio), ecco allora che al compiersi di un loro giro avrebbero preso forma tutti i triangoli possibili (il “triangolo universale”). E che cosa accadrebbe se arrestassimo, in un punto qualsiasi, tale rotazione? E’ presto detto: nascerebbe la “rappresentazione”, poiché questa si forma proprio nel momento in cui si arresta il movimento del pensiero. La rappresentazione è infatti un *precipitato* della vita del pensare e un’*ombra* della luce del concetto (secondo Hegel, il prodotto più rappresentativo della natura dell’intelletto è per l’appunto il “calcolo”). Viviamo di norma su questo piano e siamo perciò inerti tanto quanto lo sono questi sedimenti del pensiero.

Ma che cos’è che, nel processo del conoscere, arresta il movimento del pensare, per permettere alla rappresentazione di affacciarsi alla coscienza? La percezione o, per meglio dire, l’atto percettivo.

Dal lato del corpo accogliamo dunque il dato “individuale” della percezione, mentre dal lato dello spirito accogliamo il dato “universale” del concetto: questi si coniugano poi nella sfera “particolare” o intermedia dell’anima, generando la rappresentazione. Sarebbe più esatto dire, però, che l’incontro del percolato col concetto genera un’*immagine vivente* (un’immagine “precosciente”); questa, rispecchiandosi nell’organo cerebrale, si dà poi alla coscienza (ordinaria) quale spenta rappresentazione.

Come vedete, la nascita delle rappresentazioni è analoga a quella dei colori. Secondo Goethe, il colore visibile nasce infatti dall’incontro invisibile della “luce” con la “tenebra”: ossia dall’incontro di due forze corrispondenti, rispettivamente, al pensare e al volere o al concetto e al percolato.

Fatto sta che non c’è cosa al mondo che non si dia, in prima istanza, quale percolato, e non c’è percolato al mondo che non debba essere integrato, in seconda istanza, da un concetto che lo determini.

Il nostro primo incontro con la realtà (quello del percolpire) avviene in forma incosciente o in stato di sonno.

Scrive Steiner: **“Di fatto vi è qualcosa che si comporta, rispetto al puro percolpire, come lo sperimentare allo stato di veglia si comporta rispetto al sognare: questo qualcosa è il pensare”**(p. 71).

Interpretiamo i sogni a un livello di coscienza superiore a quello in cui li facciamo o sperimentiamo. Per sognare dobbiamo dormire; per interpretare i sogni dobbiamo vegliare. E se volessimo “interpretare” la veglia che cosa dovremmo fare? A quale superiore livello dovremmo portarci?

Il Buddha era un “risvegliato”: non però dal sonno naturale, ma da quello “occulto” della coscienza ordinaria. Questa è infatti vigile fintantoché si misura con quanto esiste materialmente nello spazio e di cui ha notizia mediante gli organi di senso fisici, ma cessa di esserlo quando si misura con la vita, con l’anima e con lo spirito. Per rendersene conto, si deve imparare a osservare la coscienza ordinaria in modo non-ordinario. Mediante lo studio e l’esercizio interiore, si può infatti risvegliare e portare a coscienza ciò che presiede, inconsciamente, all’ordinaria cognizione sensibile.

Abbiamo già seguito, seppure schematicamente, il viaggio afferente che l’essenza dell’oggetto compie, attraverso l’ambiente e il corpo,

per arrivare all'Io, e quello efferente che compie, attraverso l'anima, per essere riconosciuta in ultimo come il tale o il talaltro "oggetto". Questo riconoscimento, operato dall'Io, viene alla luce sul piano dell'ordinaria coscienza di veglia: ossia sul piano raggiunto dall'*anima cosciente* al termine della sua prima fase di sviluppo (nella seconda metà del secolo XIX).

Rammentiamo, in breve, i passaggi evolutivi che dall'*anima senziente*, attraverso l'*anima razionale-affettiva*, hanno portato all'*anima cosciente*.

L'umanità ha attraversato una fase di sviluppo in cui era dotata dell'anima senziente, ma non ancora dell'anima razionale-affettiva né, tantomeno, di quella cosciente. Ai tempi in cui lo spirito (l'Io) era attivo nell'anima senziente (legata al corpo astrale), gli uomini ne avevano una viva "sensazione" (in forma mitologica o immaginativa). Quando è cominciata l'evoluzione dell'anima razionale-affettiva (747 d.C.), lo spirito (l'Io) ha però abbandonato la sensazione e ha preso ad agire nel giudicare (legato al corpo eterico). Che gli uomini ne abbiano avuto una consapevolezza sempre meno viva lo dimostra il fatto che, partendo dai presocratici, e passando per Socrate, Platone e Aristotele, si è arrivati a Tommaso d'Aquino e al contrasto, nell'ambito della scolastica, tra i "realisti" e i "nominalisti".

La nascita del nominalismo prepara la fine della fase evolutiva dell'anima razionale-affettiva e l'inizio di quella dell'anima cosciente (1413 d.C.). Anche questa volta, lo spirito (l'Io) abbandona la sua precedente mediazione per cominciare ad agire nel corpo fisico (nel sistema osseo e in quello neuro-sensoriale). Solo questo può infatti permettergli, al pari di uno specchio, di osservarsi e di pensarsi, così da poter godere, seppure in modo riflesso, di una prima e lucida forma di autocoscienza.

Il *cogito* cartesiano assume, in questa luce, una valenza "monumentale". "*Cogito, ergo sum*": quale espressione potrebbe meglio testimoniare della nascita dell'anima cosciente? Diciamo "anima cosciente", ma cosciente di che cosa? L'anima senziente e quella razionale-affettiva non erano forse coscienti? Lo erano, tant'è che le potremmo anche chiamare "coscienza senziente" e "coscienza razionale". E che cos'è, allora, che rende diversa l'anima cosciente? Il fatto che è cosciente non solo, come le altre, dell'oggetto, ma

anche del soggetto quale *realtà separata da quella dell'oggetto* (del mondo).

Con l'avvento dell'anima cosciente i fondamenti *interiori* dell'anima senziente (la sensazione) e dell'anima razionale-affettiva (il giudicare), lasciano il posto a un fondamento *esteriore*: alla realtà dell'oggetto (o del corpo fisico) che si fa garante di quella del soggetto che la percepisce e la pensa. Lo stesso Io, attivo un tempo in modo incosciente nella sensazione, e in modo subcosciente nel giudicare, è ora presente in modo cosciente, ma riflesso, nel pensare. Steiner mette in rapporto la storia dell'anima senziente con quella della mitologia, la storia dell'anima razionale-affettiva con quella della filosofia, e la moderna storia dell'anima cosciente con quella della scienza.

Scrive Steiner: **“Fra la percezione e qualsiasi asserzione riguardo alla medesima si frappone il pensare”** (p. 71).

In virtù dell'atto percettivo, l'uomo s'incontra con ciò che è altro da sé, e che attende, grazie all'atto conoscitivo (e quindi all'atto del pensare che integra quello del percepire) di essere rivelato a se stesso. Il percolato va dunque incontro al concetto per avere forma (ideale), mentre il concetto va incontro al percolato per avere forza (reale).

Ebbene, il luogo dell'uomo è il luogo in cui questi due elementi si coniugano: ossia il luogo in cui *la realtà prende a vivere nell'idea e l'idea prende a vivere nella realtà*.

Scrive Steiner: **“La coscienza primitiva tratta perciò il pensare come qualcosa che non ha nulla a che fare con le cose, ma ne rimane interamente in disparte, e in disparte fa le sue considerazioni sul mondo”** (p. 72).

La “coscienza primitiva” non considera che al mondo, oltre le cose, ci sono pure gli impulsi della volontà, i sentimenti e i pensieri: cioè che al mondo non c'è solo il *mondo*, ma anche la *coscienza del mondo*. L'uomo è infatti quella parte del mondo mediante la quale il mondo prende coscienza di sé.

Scrive Scaligero: “L'uomo conosce e in qualche modo domina il mondo, mediante il pensiero. La contraddizione è che egli non conosce né domina il pensiero” (*Tecniche della concentrazione interiore*).

E' una "contraddizione", ma anche un paradosso. Perché? Perché si scopre che è anzitutto il conscio a essere inconscio (di sé o, per meglio dire, delle ragioni per cui è tale). Jung, ad esempio, ha dato a una raccolta di suoi saggi questo titolo: *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*. E il problema del conscio? Sembra quasi che non esista o che possa solo essere materia di riflessione ideale (astratta) per la filosofia e materiale per la neurofisiologia.

Ma che dire se si scoprisse che il vero inconscio è quello dal quale nasce e nel quale è radicato il conscio? Dal momento che i contenuti inconsci tendono, come abbiamo già ricordato, ad affiorare alla coscienza attraverso la proiezione, un pensiero che ignori il proprio essere e la propria forza tenderà allora a proiettarli su un qualunque *altro* oggetto (fisico o metafisico), facendo così crescere il *valore ontologico* di quell'oggetto a detrimento di quello del soggetto.

Vedete, il pensiero indaga il mondo, ma le cose che conosce le sente più reali di sé, e ne viene perciò dominato. Non si lamenta appunto il fatto che l'uomo è diventato succubo di molti degli strumenti che crea e usa? Ma in tanto ne è diventato succubo in quanto non è padrone del pensiero che li pensa e della volontà che li crea e li usa.

Scrive Steiner: **“L'immagine che il pensatore si forma dei fenomeni del mondo, non ha valore come qualcosa che appartiene alle cose, ma che esiste soltanto nella testa dell'uomo; il mondo è completo anche senza questa immagine. Il mondo è lì, completo in tutte le sue sostanze e forze; e di questo mondo completo in sé, l'uomo si fa un'immagine. Ma a chi pensa così, bisogna domandare: “Con che diritto considerate voi completo il mondo, senza il pensare? Non produce forse il mondo, con la stessa necessità, il pensare nella testa dell'uomo e i fiori sulla pianta? Piantate un seme nel terreno, getterà una radice e un fusto, svilupperà foglie e fiori. Ponete la pianta di fronte a voi stessi: essa si unisce nella vostra anima con un determinato concetto. Perché questo concetto appartarrebbe all'intera pianta meno delle foglie e dei fiori? Voi dite che le foglie e i fiori esistono senza un soggetto percipiente, mentre il concetto appare soltanto quando l'uomo si contrappone alla pianta. Verissimo. Ma anche le foglie e i fiori si formano sulla pianta solo quando vi sia della terra in cui collocare il seme, e vi siano luce e aria in cui foglie e fiori possano svilupparsi. Proprio così si forma il concetto della**

pianta, quando una coscienza pensante si accosta alla pianta””
(p. 72).

Tutto quello che percepiamo guardando fuori di noi lo sentiamo più reale di quanto percepiamo guardando dentro di noi: più reale cioè del pensiero, del sentimento e della volontà, ma soprattutto del pensiero. Perché è così difficile realizzare che anche il pensiero fa parte della realtà? Perché il pensiero, in quanto riflesso, non viene avvertito *reale quanto il reale di cui è pensiero*. Questo riguarda però il soggetto (portatore del pensiero del reale) e non l'oggetto (il reale). Spetta quindi al soggetto scoprire che il pensiero riflette qualcosa di reale. Come la fotografia di un cavallo presuppone l'esistenza di un cavallo reale, così la rappresentazione di un pensiero presuppone quella di un *pensiero reale* (di un concetto o un'idea).

Confrontiamo il processo conoscitivo con il processo della nutrizione e con quello della respirazione. Mangiando, introduciamo nel nostro corpo cose che nascono, crescono e vivono al suo esterno. Per evitare che il cibo, conservando dentro di noi la sua natura, c'intossichi, interviene la digestione: in un primo momento (catabolico) priva il cibo ingerito della sua natura, distruggendone (già con la masticazione) e annullandone la sostanza (quando ci rimane qualcosa "sullo stomaco", vuol dire che un alimento non è stato distrutto a sufficienza, e continua perciò a vivere dentro di noi come un corpo estraneo); in un secondo momento (anabolico) in parte ricostruisce la sostanza, conferendole natura individuale (assimilandola), e in parte la elimina.

Lo stesso avviene quando respiriamo. Inalando, facciamo entrare in noi l'aria esterna ed, esalando, la facciamo uscire da noi. Anche in questo caso, come in quello del processo alimentare, ciò che esce da noi è diverso da ciò che entra in noi.

Il passaggio attraverso il corpo umano non è dunque privo, per il cibo e per l'aria, di conseguenze.

Anche nel processo conoscitivo qualcosa entra in noi e, dopo essere stato elaborato, viene in parte assimilato e in parte eliminato. Ciò che entra in noi è il percolato che, al pari del cibo e dell'aria, costituisce un elemento estraneo che necessita di essere assimilato. A questo livello, l'assimilazione avviene perché l'Io si *ri-conosce* nel percolato e il percolato si *conosce* nell'Io.

Il mondo, che giace allo stato di *morte* nel regno minerale, vive allo stato di *sonno* in quello vegetale e allo stato di *sogno* in quello animale, perviene allo stato di *veglia* nel regno umano. L'essere del mondo prima si divide da sé e poi ritorna su di sé (come uomo) per percepirsi, pensarsi e conoscersi (divenendo così spirito). Come il mondo-cibo e il mondo-aria si trasformano o transustanziano attraversando il mondo-uomo, così si trasforma o transustanzia tutto ciò che, venendo percepito e pensato, viene conosciuto.

Nelle leggende o nelle fiabe che parlano di esseri incantati e imprigionati negli elementi della natura è presentita questa verità. Tali esseri sono le *essenze* delle cose: ossia, quei *noumeni* che attendono di essere disincantati e liberati dal conoscere umano.

Come vedete, la conoscenza è una questione di vita o di morte spirituale. E' perciò doloroso constatare la grossolanità, la superficialità o l'inconsistenza del pensiero contemporaneo. Quando non è ottuso o greve, è allora frivolo o vanesio. Il mondo attende la sua redenzione, ma quest'attesa viene frustrata ogni volta in cui ci si serve del pensiero per farsi belli o per seguire quelli che si credono i propri interessi, e che sono invece gli interessi del non-umano che è nell'uomo.

Scrivo Steiner: **“Se oggi ricevo un bocciuolo di rosa, l'immagine che se ne presenta alla mia percezione è da principio (ma solo da principio) in sé conclusa. Se metto il bocciuolo nell'acqua, avrò domani una tutt'altra immagine del mio oggetto. Se non distacco gli occhi dal bocciuolo di rosa, vedrò lo stato odierno trasformarsi in quello di domani in maniera continua, attraverso innumerevoli passaggi intermedi. L'immagine che mi si presenta in un determinato momento è solo un ritaglio casuale dell'oggetto concepito in un continuo divenire. Se non mettessi il bocciuolo nell'acqua, esso non darebbe luogo allo sviluppo di tutta una serie di stati che vi erano contenuti in potenza. Ugualmente potrei domani essere impedito di continuare ad osservare il fiore, e potrei averne quindi un'immagine incompleta.**

Ma sarebbe un'opinione del tutto irrealista, legata a semplice casualità, quella che, dell'immagine staccata che si presenta in un dato istante, affermasse: “Questa è la cosa”” (pp. 72-73).

Potremmo paragonare il rapporto tra l'“immagine staccata” e la “cosa” a quello tra un fotogramma e un film. I realisti ingenui non

prenderebbero mai un fotogramma per un film, ma prendono un'immagine percettiva della cosa per la cosa. Non considerano che l'immagine percettiva è vincolata al cosiddetto *hic et nunc*, e che l'immagine della cosa che si ha oggi stando qua, è perciò diversa da quella che se ne avrà domani stando là.

Se lo considerassero, dovrebbero domandarsi: ma se l'immagine della cosa che si ha oggi stando qua e quella che se ne avrà domani stando là sono immagini diverse di una cosa, qual è allora la cosa di cui sono immagini?

Nello spazio, dice Hegel, l'essere esiste *fuori di sé*. Per rendercene conto, dobbiamo realizzare che l'essere, sul piano dell'essenza o della qualità (del concetto), è un essere *in sé* (e *per sé*), che, sul piano del tempo, *fuoriesce da sé*, e che, sul piano dello spazio, esiste (o giace) *fuori di sé*. A questi concetti luminosi, ma astratti, dovremmo imparare a dare un'anima o un contenuto di esperienza attraverso la meditazione.

Nel film *Sacrificio*, l'ultimo di Andrej Tarkovskij, uno dei protagonisti conficca in terra un tronco secco che provvede poi a innaffiare con regolarità. Spera, infatti, che, da quel morto pezzo di legno, risorga la vita. E' questa un'immagine di ciò che dovremmo fare con l'intelletto (con la "corteccia"). Se provvedessimo regolarmente a innaffiarlo, anche da questo potrebbe risorgere la vita. Ma che cosa significa "innaffiare" l'intelletto? Significa impegnarlo, con serietà e costanza, nello studio e nella pratica interiore della scienza dello spirito.

Vedete, Lucifero sa solo far nascere la vita dalla vita (conservare la vita), e quindi teme o fugge la morte, mentre Arimane sa solo far nascere la morte dalla morte (conservare la morte), e quindi teme o fugge la vita. Ignorando entrambi il segreto della resurrezione, non sanno far nascere, come il Cristo, *la vita dalla morte*.

Dobbiamo prendere dunque le mosse dalla morta coscienza ordinaria, sforzandoci anzitutto di capire il *come* e il *perché* sia morta. Quando mi sento chiedere: "Come si fa a capire se il pensiero è vivente?", rispondo: "E' vivente se conosce il pensiero morto". Per conoscerlo bisogna infatti starne fuori, e non dentro.

Teniamo inoltre presente che non abbiamo, di norma, una diretta coscienza del tempo. E' vero che la coscienza ordinaria è detta "spazio-temporale", ma è anche vero che la coscienza dello spazio vi

prevale su quella del tempo. In tanto infatti abbiamo una qualche coscienza del tempo in quanto lo spazializziamo e frazioniamo.

Il movimento del tempo è però *continuo* come quello della vita. Per farne diretta esperienza occorre sviluppare il grado di coscienza “immaginario”. Chi ne fa esperienza realizza che quello del tempo, della vita e del pensare è uno stesso movimento, ma un movimento che può conoscere se stesso solo sul piano del pensare.

Ordinariamente, invece, ci si accontenta di avere un’esperienza indiretta del tempo attraverso lo spazio, così come ci si accontenta di avere un’esperienza indiretta del pensare attraverso il *pensato* (la rappresentazione).

Scrive Steiner: **“Non dipende dagli oggetti che essi ci siano dati in un primo tempo senza i corrispondenti concetti, ma dalla nostra organizzazione spirituale. La nostra entità complessiva funziona in modo che, per ogni oggetto della realtà, i relativi elementi affluiscono a lei da due parti: da quella del *percepire* e da quella del *pensare*.”**

Non ha nulla a che fare con la natura delle cose il modo in cui io sono organizzato per afferrarle. La separazione tra percepire e pensare avviene soltanto nel momento in cui io, l’osservatore, mi metto di fronte alle cose. Ma quali elementi appartengano alle cose e quali no, non può dipendere dal modo in cui io pervengo alla conoscenza di questi elementi” (p. 74).

Ci è impossibile, per come siamo fatti, osservare simultaneamente la parte anteriore e quella posteriore di un oggetto: dobbiamo osservare prima l’una e poi l’altra. Succede qualcosa di simile quando vogliamo conoscerlo. In questo caso, dobbiamo prima percepirlo e poi pensarlo.

Ma come la parte anteriore e quella posteriore di un oggetto sono tali in rapporto all’*osservatore* e non all’*osservato*, così il percepito (l’elemento che affluisce a noi dalla parte del percepire) e il concetto (l’elemento che affluisce a noi dalla parte del pensare) sono tali in rapporto al *conoscitore* e non al *conosciuto*.

Nell’incontro con l’uomo, ogni realtà del mondo (ogni entelechia) si divide in due, dandosi come “percepito” alla nostra organizzazione corporea e come “concetto” a quella spirituale. Ma il percepito (la forza) appartiene al concetto (alla forma) tanto quanto il concetto (la forma) appartiene al percepito (alla forza). Il conoscere umano deve

però infrangere la loro unità naturale al fine di poterla ricostituire a un superiore livello quale unità spirituale.

Scrive Steiner: **“Se la nostra esistenza fosse così collegata con le cose, che ogni divenire del mondo fosse nello stesso tempo anche *nostro* divenire, allora non vi sarebbe distinzione fra noi e le cose. Ma in tal caso non ci sarebbero per noi neppure cose singole. Tutto il divenire scorrerebbe continuamente da una cosa all'altra. Il cosmo sarebbe un'unità e un'interezza chiusa in sé. La corrente del divenire non avrebbe mai un'interruzione”** (p. 74).

Pensate all'immagine dell'*Ouroboros*. Il serpente che divora e rigenera incessantemente se stesso rappresenta appunto quell'inconscio divenire naturale che non ammette soluzione di continuità. E' un anello in cui tutto ininterrottamente diviene, un divenire al quale nulla può sottrarsi e opporsi (“Ho visto l'Eternità l'altra notte / Come un grande anello di luce pura e sterminata, / Calma quanto splendente” - Henry Vaughan).

Solo all'uomo è concesso di spezzare (percependo) e risaldare (pensando) l'incessante e silente divenire della natura. E' questo il segreto dello spazio e della morte. Per far nascere la coscienza è stato necessario arrestare, per mezzo dello spazio, l'ininterrotto fluire del tempo e, per mezzo della morte, l'ininterrotto fluire della vita: è stato necessario, insomma, che, *a un terzo, l'uno apparisse un due*.

In questo terzo, cioè nell'uomo, l'*incosciente unità naturale* può però tornare a vivere quale *cosciente unità spirituale*. Un conto, infatti, è l'*uno sconosciuto*, altro l'*uno conosciuto*. Per passare dal primo al secondo occorre affrontare e superare la *prova del due*: ossia, la prova della separazione, della solitudine e della morte.

Scrive Steiner: **“A causa della nostra limitazione ci appare come singolarità ciò che in verità non è singolarità. Mai, per esempio, la qualità singola del rosso esiste isolatamente per sé. Essa è da ogni parte circondata da altre qualità, alle quali appartiene, e senza le quali non potrebbe sussistere. Ma per noi è una necessità separare certi frammenti del mondo e considerarli a sé”** (p. 74).

La separazione, la solitudine e la morte sono frutto di *analisi*. Ciò che il percepire analizza o “smonta” (*solve*), il pensare lo ri-sintetizza o “ri-monta” (*coagula*).

“In principio” è dunque la sintesi (*a-priori*), poi viene l’analisi, e poi ancora la sintesi (*a-posteriori*). Dalla prima (dall’*Io come Essere*) alla seconda (all’ego) ci porta la natura; dalla seconda (dall’ego) alla terza (all’*Io come Spirito*) dobbiamo portarci invece da soli.

Scrivo Steiner: **“La mia percezione di me stesso mi chiude in determinati confini; il mio pensare non ha nulla a che fare con tali confini. In questo senso io sono un essere doppio; sono chiuso in un campo, che percepisco come quello della mia personalità, ma sono anche portatore di un’attività che determina da una sfera più alta la mia esistenza limitata. Il nostro pensare non è individuale come la sensazione e il sentimento. È universale. Acquista un’impronta individuale nei singoli uomini soltanto perché è in rapporto con le loro sensazioni e coi loro sentimenti individuali. I singoli uomini si distinguono fra loro per mezzo di queste particolari colorazioni del pensare universale. Un triangolo ha un unico concetto: e per il contenuto di questo concetto, è indifferente che esso venga accolto dal portatore di una coscienza umana A o dal portatore di una coscienza umana B. Ma da ciascuna delle due coscienze è accolto in modo individuale”** (pp. 75-76).

Bisogna pensare, ripensare e meditare questi pensieri se si vuole che sprigionino una forza in grado di restituire all’anima luce e calore. Meditare significa “*covare*” i pensieri. Come la gallina, covando, può far uscire il pulcino dal morto guscio dell’uovo, così noi, meditando, possiamo far uscire il concetto dal morto guscio della rappresentazione.

La meditazione presuppone però la concentrazione. Per mezzo della concentrazione miriamo infatti a conquistarci una sempre maggiore padronanza del pensare; mediante la meditazione miriamo invece a offrire il pensare, del quale siamo divenuti padroni, a dei pensieri che, trattenuti amorevolmente nell’anima, ci nutrono, ci rinforzano e ci risanano. Meditare un pensiero è come intrattenersi con un caro amico o ascoltare una musica tanto bella che, come si usa dire, “non ci si stancherebbe mai di ascoltare”. Meditare, insomma, significa *concedersi* all’essere del pensiero meditato, così che questo si conceda a sua volta a noi.

Considerate che non tutti i pensieri trovano anime disposte ad accoglierli e amarli. Ricordate che cosa si dice del *Logos* nel prologo

del Vangelo di Giovanni? “Era nel mondo, e il mondo fu creato per mezzo di lui, ma il mondo non lo conobbe. Venne in casa sua, e i suoi non lo ricevettero”; e che cosa dice il Cristo stesso, in Luca? “Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il figlio dell’uomo non ha dove posare il capo”.

Come ci accertiamo, in genere, della bontà del cibo che vogliamo assumere, così dovremmo accertarci della bontà del pensiero che vogliamo meditare. Mi disse Scaligero che l’esercizio della concentrazione potrebbe essere fatto anche con un pensiero sbagliato, dal momento che il pensare che pensa ad esempio “due più due fa quattro” non è diverso da quello che pensa “due più due fa cinque” (scrive Scaligero: “Il pensiero della concentrazione è il pensiero che per la prima volta vuole se stesso come pensiero” - *Dell’Amore Immortale*). Si potrebbe aggiungere che “il pensiero della concentrazione” è l’Io “che per la prima volta vuole se stesso” come Io, giacché l’Io è una “concentrazione di pensiero” o un “pensiero concentrato”).

Nella concentrazione conta dunque il *pensare*, e il *pensato* (la rappresentazione) non è che un mezzo (tanto migliore quanto più semplice). Nella meditazione è decisivo invece il *pensiero* (il concetto o l’idea), e occorre perciò cautela. Se meditassimo una menzogna, esporremmo infatti la nostra anima a un’azione patogena.

Risposta a una domanda

Quando parliamo di “cose”, parliamo di ciò che percepiamo per mezzo degli organi di senso fisici. La difficoltà che c’impedisce di realizzare che *le realtà percepite sono idee* è la stessa che c’impedisce di realizzare che *le idee pensate sono realtà*. Chiunque riesca a portarsi al di là della coscienza ordinaria scopre infatti che le idee non solo sono reali, ma sono entità spirituali viventi e animate. Ci rappresentiamo le idee, ma non siamo in grado di apprezzarne il profumo, il colore, il suono o, per meglio dire, la sostanza morale. Recita un vecchio adagio: “Dimmi con chi vai, e ti dirò chi sei”. Potremmo perciò dire, parafrasando: “Dimmi con che idee vai, e ti dirò chi sei”. Come stiamo attenti a sceglierci gli amici, così dovremmo stare attenti a sceglierci le idee. Si sa che le “cattive

amicizie” possono rovinare, ma di rado si considera che le “cattive idee” possono fare altrettanto, se non peggio.

* * *

Scrive Steiner: “Presso gli esseri pensanti, invece, di fronte alla cosa esterna sorge il concetto. Esso è ciò che della cosa riceviamo non dal di fuori, ma dal di dentro. La compensazione, la riunione dei due elementi, interno ed esterno, deve fornire la *conoscenza*. La percezione dunque non è nulla di compiuto, di finito in sé, ma è uno dei lati della realtà totale. L’altro è il concetto. L’atto conoscitivo è la sintesi di percezione e concetto. Ma soltanto percezione e concetto di una cosa formano la cosa completa” (pp. 76-77).

Non possiede dunque la “cosa completa” la filosofia, che privilegia unilateralmente i concetti (sмарrendo i fatti) e non la possiede la scienza naturale, che privilegia unilateralmente le percezioni (sмарrendosi tra i fatti).

Giovanni Gentile, a commento di un’obiezione rivolta da Giovanni Semeria all’apologetica tradizionalista, scrive: “Questa risposta può bastare all’apologista, ma non serve al razionalista; perché si fonda su un principio di fede, non di ragione; e non ha per ciò verun valore scientifico” (*Cattolismo e storia nei libri del Semeria*).

Come vedete, Gentile oppone il “principio di ragione” a quello di “fede”, assegnando al primo un “valore scientifico”. Ignora, dunque, che tanto la verità della fede (riposta in Dio o nella Sua rivelazione) dell’epoca teosofica quanto la verità della ragione (riposta nell’uomo) dell’epoca filosofica, hanno lasciato il posto, a partire dal 1413 d.C., alla verità della percezione (riposta nella realtà sensibile) dell’epoca scientifico-naturale.

Francesco Bacone dichiara (siamo nel 1620) che per chi vuole fare *scienza*, “l’essenziale è di non allontanare mai l’occhio della mente dalle cose stesse, onde raccoglierne le immagini così come sono; non permetta mai Iddio che noi proponiamo i sogni della nostra fantasia invece della copia fedele del mondo” (*La grande instaurazione*).

Sono dunque “essenziali”, a suo dire: 1) l’osservare o il percepire (il “non allontanare mai l’occhio della mente dalle cose stesse”); 2) le

immagini percettive (le “immagini” delle cose “così come sono”); 3) le rappresentazioni (le “copie fedeli del mondo”).

Il criterio della verità, per l’anima cosciente (nel corso della sua prima fase di sviluppo), non è più dunque in Dio o nell’uomo, bensì nelle cose o nel mondo: non più nel pensare, cioè, ma nel percepire (sensibile). Tant’è che al dato del pensiero, che definisce “ideale” (astratto), contrappone il dato della percezione, che definisce “reale” (concreto).

Una *scienza* dello spirito che voglia essere davvero tale non deve rinnegare questo presupposto dell’anima cosciente, bensì farlo proprio ed estenderlo dal campo della realtà sensibile a quello della realtà extrasensibile. È col criterio dell’esperienza che un ricercatore dello spirito deve affrontare gli “oggetti” interiori: vale a dire, i pensieri, i sentimenti e gli impulsi della volontà.

Occorre però realizzare che com’è vero che il dato percettivo lo si percepisce perché è reale, così è vero ch’è reale perché lo si percepisce: occorre realizzare, cioè, che il carattere di realtà dell’oggetto dipende tanto dalla sua natura quanto da quella dell’attività mediante la quale il soggetto lo afferra.

L’atto percettivo, in quanto atto volitivo, è inconscia espressione della forza dell’Io. Sentiamo perciò reale il mondo percepito in quanto sentiamo reale l’Io che vive nel volere, mentre sentiamo ideale il mondo pensato in quanto sentiamo ideale l’Io che vive in un pensare del quale siamo consapevoli solo in modo riflesso (rappresentativo). Nel percepire, insomma, l’Io è, *ma non sa di sé*, mentre nel pensare *sa di sé, ma non è*.

Non facciamo dunque che ricercare quell’essere dell’Io incosciente e volitivo che può riunirci al mondo, dopo che il non-essere dell’ego cosciente e pensante ci ha diviso da esso.

Ciò non significa che dobbiamo rinunciare al secondo a favore del primo (come fanno quanti tentano, in un modo o nell’altro, di mortificare, ottundere o spegnere l’intelletto), ma che dobbiamo riportare l’essere volitivo dell’Io *all’interno* di quello pensante, così che questo possa finalmente accedere a una coscienza viva e reale di se stesso e del mondo.

Che cosa è diventato il pensare umano nel corso della prima fase di sviluppo dell’anima cosciente,? “È diventato propriamente il servitore, - dice Steiner - un semplice mezzo per la ricerca (...) Il

pensiero è diventato un mezzo formale di aiuto per afferrare la realtà. Entro la scienza esso non è più qualcosa che si automanifesta” (*L’antroposofia e la scienza della natura*).

La scienza considera il pensiero un “servitore” dell’oggetto. Già, ma che cos’è l’oggetto? Vedete, gli scienziati osservano e studiano i fenomeni, poi formulano delle ipotesi e infine, non riconoscendo “verun valore scientifico” alla sola ragione, procedono alla loro verifica sperimentale (percettiva). Giudicano infatti probante non ciò che dà loro il pensare (l’ipotesi), ma ciò che danno loro i sensi (la verifica): ossia, ciò che vedono con gli occhi, odono con le orecchie e toccano con le mani. Peccato, però, che nessuno di loro sia in grado di dirci, a tutt’oggi, che cosa realmente sia ciò che si vede con gli occhi, si ode con le orecchie e si tocca con le mani.

L’orizzonte della nostra odierna coscienza di veglia è limitato da un lato dalle immagini percettive e dall’altro dalle rappresentazioni. Solo chi impari a osservare, sia quanto si trova al di là delle prime, sia quanto si trova al di qua delle seconde, può pertanto scoprire che i percetti che si trovano all’origine delle immagini percettive e i concetti che si trovano all’origine delle rappresentazioni sono una stessa realtà (un’entelechia o un’essenza), e non due realtà eterogenee (come i fenomeni e i noumeni kantiani).

Come vedete, la scienza dello spirito non ci chiede di abbandonare il criterio della verifica sperimentale, bensì di applicarlo oltre il limite della sfera sensibile. In altre parole, si fa scienza della natura quando si pensa (come ideale) quanto si percepisce (come reale), mentre si fa scienza dello spirito quando si percepisce (come reale) quanto si pensa (come ideale).

E’ solo così che l’anima cosciente può passare dalla fase di sviluppo “scientifico-naturale” a quella “scientifico-spirituale” o “antroposofica” (succedendo in questo modo alla fase teosofica e a quella filosofica).

Ma torniamo a quest’affermazione di Steiner: “L’atto conoscitivo è la sintesi di percezione e concetto”. Il percetto è il *concetto sconosciuto*, mentre il concetto è il *percetto conosciuto*. In virtù della ri-unione di questi due elementi nell’anima, nasce la rappresentazione, e in virtù della memoria tale evento acquista durata.

Scrive Steiner: **“Profondamente radicata nella coscienza dell’uomo ingenuo è l’idea che il pensare sia astratto, senza alcun contenuto concreto, e che possa tutt’al più fornire una controimmagine “ideale” dell’unità universale, ma non questa stessa. Chi giudica così non ha mai compreso chiaramente che cosa sia la percezione senza il concetto. Guardiamo dunque un momento questo mondo della percezione: ci appare come un aggregato di singole cose senza nesso, semplicemente una accanto all’altra nello spazio, e una dopo l’altra nel tempo. Nessuna, delle cose che entrano od escono dalla scena della percezione, ha alcunché da fare con l’altra, il mondo è una molteplicità di oggetti equivalenti. Nessuno ha una parte più importante dell’altro nel congegno del mondo”** (pp. 78-79).

Senza il pensiero, il mondo ci apparirebbe un “aggregato di singole cose senza nesso, semplicemente una accanto all’altra nello spazio, e una dopo l’altra nel tempo”. Possiamo aggiungere, considerato il modo in cui si formano la rappresentazione e l’immagine percettiva, che, senza il pensiero, anche le “singole cose” ci apparirebbero come un “aggregato” di stimoli “senza nesso”.

Abbiamo infatti visto che ogni oggetto, dal punto di vista puramente percettivo, non è che una irrelata molteplicità di stimoli, di impulsi e di eventi cerebrali. “Senza il pensiero”, non solo, dunque, non si darebbe il nesso tra le singole cose, ma *non si darebbero nemmeno le singole cose*.

Continuiamo comunque a osservare il fenomeno, come fa Steiner, dal punto di vista del nesso tra le singole cose. Abbiamo visto che ogni nesso è un nesso non tra “cose”, ma tra “concetti”, e che non potrebbe darsi un nesso tra le cose se queste non venissero trasformate o risolte in concetti.

Scrive Steiner: **“Senza il pensiero funzionante, l’organo rudimentale del corpo di un animale, che è senza importanza per la sua vita, ci appare dello stesso valore dell’organo che ha la più grande importanza. I singoli fatti acquistano la loro importanza per sé e per le altre parti del mondo, solo quando il pensare tira le sue fila da essere ad essere. Questa attività del pensare è un’attività *piena di contenuto* (...) Questo contenuto, il pensare lo porta incontro alla percezione, attingendolo al mondo dei concetti e delle idee. In contrapposizione al contenuto della**

percezione che ci è dato dall'esterno, il contenuto del pensare appare nell'interno. La forma in cui appare a tutta prima, vogliamo chiamarla intuizione. È, rispetto al pensiero, ciò che l'osservazione è per la percezione. Intuizione ed osservazione sono le fonti della nostra conoscenza" (p. 79).

In questa luce, si fanno ancora più chiari gli opposti limiti del materialismo quale "filosofia delle cose", e dell'idealismo quale "filosofia dei concetti o delle idee". "Di tutte le cose è misura l'uomo" (Protagora): in base a questa misura, il materialismo si rivela troppo "basso" e l'idealismo troppo "alto". Tra l'"alto" e il "basso", dove vive l'anima umana, rimane pertanto un "vuoto": ed è a causa di questo "vuoto" (e dell'*horror vacui* che provoca) che l'uomo finisce col perdersi arimanicamente nel materialismo (negli oggetti o nelle cose) o lucifericamente nell'idealismo (nei concetti o nelle idee).

E' bene sottolinearlo, perché è facile distinguere la posizione di Steiner da quella del materialismo, ma è altrettanto facile confonderla (a prima vista) con quella dell'idealismo. Steiner non prende però le mosse, come Hegel, dall'*idea*, bensì dal *pensare* come "atto", né da questo ricava, come Giovanni Gentile, una "teoria generale dello spirito", bensì lo afferra e ne risale il movimento, accedendo così a nuovi e superiori livelli di coscienza.

Dice Steiner che "in contrapposizione al contenuto della percezione che ci è dato dall'esterno, il contenuto del pensare appare nell'interno". Perché, del primo, dice che ci è "dato", mentre, del secondo, dice che "appare"? Perché il contenuto del pensare ci è "dato" dallo spirito, ma "appare" nell'anima.

Ci si potrebbe tuttavia domandare: "Se le cose stanno così, dove si trova allora lo spirito, all'esterno o all'interno?". A questa domanda, si deve rispondere: lo spirito non si trova né all'esterno (dov'è il corpo), né all'interno (dov'è l'anima), bensì *all'esterno dell'interno*. Ciò significa che come dobbiamo attraversare una soglia per passare dal mondo del corpo a quello dell'anima, così dobbiamo attraversarne un'altra per passare dal mondo dell'anima a quello dello spirito. Attraversando questa, usciamo dal mondo interno, non per rientrare in quello del corpo, ma per entrare in quello dello spirito: ossia nel mondo *esterno dell'interno*. Ma che cos'è lo spirito

quale “esterno dell’interno”? E’ *l’interno dell’esterno*: ovvero, l’essenza tanto del corpo che del mondo.

Scrive Steiner: **“Spiegare una cosa, render comprensibile una cosa, non significa dire altro se non ricollocarla in quel complesso da cui, per la disposizione sopra descritta della nostra organizzazione, essa era stata strappata (...) L’enigmaticità di un oggetto risiede nel suo stato di separazione”** (p. 80).

Riprendiamo l’esempio del *puzzle*. Ne abbiamo davanti tutti i pezzi; ne prendiamo uno e ci domandiamo: dove va collocato? Qual è il suo posto nella figura? In tanto è infatti “enigmatico” in quanto è stato “strappato” da un “complesso” o da un insieme che lo “spiegava” o lo “rendeva comprensibile”. In che cosa consiste il gioco del *puzzle*? Si prende una figura e la si riduce in un determinato numero di pezzi. Questi vengono poi messi alla rinfusa in una busta, in attesa che qualcuno si diverta a ricostruire pezzo dopo pezzo la figura originaria. Chi prepara il gioco va dunque *dall’uno al molteplice*, mentre chi lo risolve va *dal molteplice all’uno*: può andare dal molteplice all’uno perché ogni pezzo si “rende comprensibile” in rapporto agli altri e all’insieme.

Potremmo perciò dire, tornando a noi, che il percepire crea l’enigma del conoscere trasformando l’uno nel molteplice, mentre il pensare lo risolve ri-trasformando il molteplice nell’uno.

Scrive Steiner: **“Ciò che nell’osservazione ci si presenta sotto forma di cose singole, si riconnette però, membro a membro, per mezzo del mondo coordinato e unitario delle nostre intuizioni; e per mezzo del pensare noi ricomponiamo in uno quello che avevamo separato attraverso la percezione”** (p. 80).

Che cosa è dunque la percezione? **“La domanda, - risponde Steiner - posta così in generale, è assurda. La percezione sorge sempre perfettamente determinata, come un contenuto concreto. Questo contenuto è dato direttamente e si esaurisce nel dato. Riguardo a tale dato si può soltanto domandare che cosa esso sia al di fuori della percezione, cioè per il pensare. La domanda “che cosa è la percezione?” può quindi riferirsi solamente all’intuizione concettuale che le corrisponde”** (p. 82).

Non è facile comprendere questo passo senza distinguere, nell’ambito del processo percettivo, i tre momenti dell’*atto percettivo*, del *percepto* e dell’*immagine percettiva*. Se è infatti

“assurdo” domandare che cosa sia “in generale” la percezione, non è assurdo domandare che cosa siano i particolari momenti in cui si articola il processo percettivo.

Dal momento che l’atto percettivo è indeterminato, il fatto che “la percezione sorge - come dice Steiner - sempre perfettamente determinata” può riferirsi solo al percelto o all’immagine percettiva. Poiché però tale contenuto è dato, come dice ancora Steiner, “direttamente”, dobbiamo scartare l’immagine percettiva (ch’è data indirettamente) e tenere il percelto. E’ questo il dato che abbiamo chiamato, nei nostri esempi, *X*, giacché è appunto “al di fuori della percezione”, cioè nel pensare, che abbiamo “l’intuizione concettuale” che gli corrisponde e ci permette di sapere “che cosa esso sia”.

Scrive Steiner: **“Da questo punto di vista, la questione della soggettività della percezione, nel senso dell’idealismo critico, non può affatto venir posta. Soggettivo si può chiamare soltanto quel che viene percepito come appartenente al soggetto. Il formare un nesso fra il soggettivo e l’oggettivo non può spettare a nessun processo che sia reale in senso primitivo, cioè a nessun percepibile divenire, ma solo al pensare. Per noi è dunque oggettivo ciò che per la percezione appare posto al di fuori del soggetto della percezione”** (p. 82).

Il percelto è dunque oggettivo, giacché “per la percezione appare posto al di fuori del soggetto della percezione”, mentre l’atto percettivo e l’immagine percettiva sono soggettivi, giacché si può chiamare così “soltanto quel che viene percepito come appartenente al soggetto”. Per il fatto di essere mondo, il percelto e il concetto rimangono fuori dalla portata di quella coscienza ordinaria che abbraccia solo ciò che appartiene al soggetto: l’immagine percettiva e la rappresentazione.

Un esempio del modo in cui da un solo concetto è possibile ricavare diverse rappresentazioni ci viene dato dalle cosiddette “proiezioni ortogonali”. Da uno stesso cilindro (da uno stesso solido), ad esempio, si ricavano almeno tre diverse proiezioni (tre diverse figure piane): sul piano orizzontale, la pianta; sul piano verticale, il prospetto; sul piano laterale, il profilo. Si hanno così tre diverse immagini (bidimensionali) di uno stesso oggetto (tridimensionale). Ebbene, se ponessimo al posto del cilindro un concetto (quale “solida” realtà o entità spirituale) e al posto dei tre piani di

proiezione tre persone, in ognuna di queste si darebbe una diversa rappresentazione (bidimensionale) dello stesso concetto (unidimensionale).

Dice Steiner che “il formare un nesso fra il soggettivo e l’oggettivo non può spettare a nessun processo che sia reale in senso primitivo, cioè a nessun percepibile divenire, ma solo al pensare”.

Da una parte abbiamo il percetto e il concetto oggettivi, dall’altra l’immagine percettiva e la rappresentazione soggettive, e in mezzo il pensare che, giudicando, s’incarica, in modo *trans-oggettivo* e *trans-soggettivo*, di “formare un nesso” tra i primi e le seconde. Abbiamo visto, infatti, ch’è mediante il pensare che l’Io integra il percetto col concetto, per poi apprendere l’entelechia così ricostituita in forma di rappresentazione e d’immagine percettiva. Abbiamo anche visto, però, che se non avessimo la possibilità di formulare giudizi sbagliati, conosceremmo la verità in modo immediato e naturale, e quindi non libero. La libertà che permette l’errore, ma che permette pure di riconoscerlo e di superarlo, è il necessario presupposto della libertà che permette la verità. Ciò che non si fa per istinto o per natura, lo si può fare infatti per amore: per amore degli altri, del mondo, e quindi del nostro stesso e vero essere.

Abbiamo detto che l’esperienza percettiva è a tal punto viva da assurgere a indiscusso criterio di convalida del reale. Di rado dubitiamo di quanto ci capita sotto gli occhi o di quanto tocchiamo con le mani, mentre spesso dubitiamo di quanto “ci passa - come si dice - per la testa”, poiché un conto è l’esperienza di una forza (reale), altro quella di una forma (ideale). Siamo però chiamati a scoprire, lo abbiamo detto e ripetuto, che, all’origine, la forza è *la forza della forma* e che la forma è *la forma della forza*, poiché, all’origine, forza e forma costituiscono quell’unità che abbiamo chiamato “essenza” o, con Aristotele, “*entelecheia*”.

Quasi tutti credono, invece, che la forza non appartenga alla forma (all’idea), bensì a una qualche realtà che viene pensata, a seconda dei casi, come materia, come energia, come inconscio, come spirito, ecc.: come *altra*, insomma, dal pensiero che la pensa.

Cartesio, ad esempio, con il suo “*cogito, ergo sum*”, ha la forma, ma non la forza dell’Io: forza che attribuisce (in ossequio alla legge per la quale ciò ch’è inconscio viene proiettato) alla *res extensa*. Con Cartesio, siamo agli inizi della fase evolutiva dell’anima cosciente, e

quindi agli inizi dell'attività scientifica (Francesco Bacone, Galilei e Keplero sono suoi contemporanei). In questa sfera cosciente della forma (del pensiero astratto) fa irruzione, nel secolo diciannovesimo (in specie attraverso Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Nietzsche e Freud), la sfera incosciente della forza (della volontà): di una forza che non può essere domata o *umanizzata* dalla spenta forma. Aveva un bel dire Freud: "Ov'era l'Es, ivi regnerà l'io". Basta guardarsi infatti intorno per constatare che oggi, semmai, "ov'era l'io, va regnando l'Es". Non a caso, James Hillman, uno dei più noti ed eterodossi seguaci di Jung, ha dato qualche anno fa alle stampe un libro intitolato: *100 anni di psicoterapia e il mondo va sempre peggio*.

Tale irruzione della sfera incosciente della forza (della volontà) è in realtà una sfida evolutiva: la sfida dell'"uomo del sottosuolo" all'intellettuale "borghese" (scienziato o umanista che sia). Una sfida che il pensiero ordinario può vincere solo superando se stesso e ritrovando, nel profondo di sé, quella forza che sembra incalzarlo, a prima vista, dall'esterno.

Dice lo Yoghi: "Se io fossi fuoco, il fuoco non mi brucerebbe". Potremmo dire, parafrasando: "Se il pensiero fosse vivo la vita non lo sovrasterebbe, se fosse luminoso la luce non lo abbacinerebbe, se fosse caldo il calore non lo dissolverebbe". Per poter essere tale, deve però risorgere dalla tomba dell'ordinaria coscienza rappresentativa e portarsi, grado a grado, a quei livelli della coscienza superiore detti, da Steiner, "immaginativo", "ispirato" e "intuitivo".

Pensate, ad esempio, alla sessualità. Ma davvero si crede di poter conoscere questa forza, che custodisce il segreto della vita, con lo stesso pensiero con cui si compila, per il fisco, il modello 740, si affrontano i *test* o si risolvono i giochi de *La settimana enigmistica*? Fatto si è che la logica del reale, quella per la quale viviamo e moriamo, gioiamo e soffriamo, amiamo e odiamo, s'interessa ben poco di quella con la quale tentiamo invano di "mettere le brache al mondo" (Marx) o di ridurlo alle nostre attuali proporzioni. Sentite che cosa dice Steiner: "Gli insegnamenti che già da molto tempo si riversano sull'uomo, quel che si crede bene insegnare ai bambini e di coltivare in essi, e che diviene il terreno della moderna cultura, non va apprezzato in funzione dell'intelligenza astratta che si preoccupa di comprendere e riscontrare l'esattezza dei propri presupposti: la

cultura va, invece, valutata in funzione dell'azione da essa esercitata sull'anima, delle impressioni e del beneficio che l'anima ne riceve" (*Parsifal e Amfortas*).

Permettetemi di dire ancora qualcosa sul problema della realtà oggettiva e di quella soggettiva. Abbiamo visto che l'oggetto della percezione (il percolato) sta nel mondo ed è perciò oggettivo, mentre la rappresentazione sta nel soggetto ed è perciò soggettiva. C'è quindi un mondo oggettivo e ce n'è uno soggettivo, e tanto nell'uno che nell'altro si presentano dei fenomeni. Si tratta allora di scoprire se vi sia una relazione tra questi e quale eventualmente sia. Scoprire tale relazione significa però scoprire il pensare, giacché il pensare è "potere di connessione" (Scaligero) o di relazione. Il pensare (il relazionare) deve dunque scoprire se stesso.

Abbiamo anche visto che il corpo è una realtà esteriore e l'anima una realtà interiore, mentre il concetto appare, sì, nel mondo interiore dell'anima, ma vi penetra dall'esterno, da quel mondo che abbiamo chiamato "esterno dell'interno". Tanto il percolato che il concetto sono dunque mondo, e non ancora uomo. L'uomo sta infatti in mezzo, tra il percolato e il concetto, dove sta l'anima e dove sta quel conoscere che sintetizza percolato e concetto, portandoli alla coscienza in forma di rappresentazione. In quanto appartengono al soggetto, dobbiamo dunque considerare "soggettive" la rappresentazione e l'immagine percettiva. Quasi mai si realizza, tuttavia, che anche l'immagine percettiva appartiene al soggetto, in quanto la si identifica, al pari dei realisti ingenui, con l'oggetto o con la cosa.

Facendo nostra (almeno in questo) la lezione di Kant, dovremmo invece realizzare che il mondo non lo "vediamo", ma lo *immaginiamo*. L'immagine percettiva, che il realista ingenuo crede essere la sorgente del processo conoscitivo, non ne è la sorgente, bensì la foce. Non creiamo il mondo, ma creiamo l'immagine del mondo. E ove riuscissimo a conoscere come la creiamo, conosceremmo anche noi stessi e il mondo.

Scrive Steiner: **"Il soggetto della mia percezione rimane per me percepibile quando la tavola, che in questo momento mi sta davanti, sarà scomparsa dal campo della mia osservazione. L'osservazione della tavola ha prodotto in me una modificazione, anch'essa permanente. Io conservo la capacità di poter suscitare**

più tardi un'immagine della tavola; questa capacità rimane unita a me. La psicologia chiama quest'immagine "rappresentazione mnemonica". È però l'unica cosa che con diritto si possa chiamare *rappresentazione della tavola*" (pp. 82-83).

La tavola che osservo è un'immagine percettiva, mentre quella che ho osservato e ricordo è una rappresentazione. L'incontro con l'oggetto lascia quindi una traccia, e modifica perciò il soggetto.

Un proverbio arabo dice: "Mangiando si ammala, digerendo si guarisce". È una grande verità. Tutte le volte in cui introduciamo nel nostro corpo un cibo (un corpo estraneo), comincia un processo di "malattia" che la digestione, annullando l'estraneità del cibo, provvede a "guarire". Potremmo perciò dire, parafrasando: "Percependo si ammala, pensando si guarisce". Teniamone conto, perché il numero degli stimoli che quotidianamente ci raggiungono è ormai tale ch'è praticamente impossibile pensarli e digerirli tutti. Gli stimoli (i percetti) non assimilati si accumulano però come tossine, producendo dei fenomeni patologici anche di carattere fisico. L'ho ricordato, perché ci aiuti non solo a intendere la piena realtà di questi processi, ma anche a realizzare quanto potrebbe essere salutare, perfino fisicamente, una più sobria attività percettiva da un lato, e una più incisiva attività pensante dall'altro.

Aggiunta alla seconda edizione del 1918

Scrivi Steiner: "**La concezione che qui è stata indicata può essere considerata quella a cui l'uomo viene, a tutta prima, portato come naturalmente quando comincia a riflettere sui suoi rapporti col mondo**" (p. 83).

Abbiamo già mostrato che il passaggio dal realismo ingenuo all'idealismo critico costituisce uno sviluppo della coscienza. Abbiamo infatti visto che ciò di cui il realista ingenuo è inconscio, Kant lo porta a coscienza, scoprendo che tanto l'immagine percettiva quanto la rappresentazione non sono prodotte, in modo diretto, dall'*azione dell'oggetto* sul soggetto, ma, in modo indiretto, dalla *reazione del soggetto* all'azione dell'oggetto. Grazie a Kant, cominciamo quindi a prendere coscienza della nostra attività conoscitiva. Ma al nascere di questa consapevolezza si accompagna una nuova difficoltà.

Scrive Steiner: **“Chi vuole elaborarsi una concezione sul rapporto fra l’uomo e il mondo, diventa cosciente che egli stabilisce per lo meno una parte di tale rapporto col farsi delle rappresentazioni delle cose e dei processi del mondo. Con questo il suo sguardo viene distolto da quanto sta fuori, nel mondo, e diretto verso il suo mondo interiore, verso la sua vita di rappresentazione”** (p. 84); una tale riflessione su se stesso non consente quindi **“all’uomo di guardare ad una realtà, quale la coscienza ingenua crede di avere dinanzi a sé, ma gli permette soltanto di guardare alle sue rappresentazioni; queste si insinuano fra il suo proprio essere e un mondo più o meno reale, quale il punto di vista primitivo crede di poter affermare”** (pp. 84-85).

Qual è la nuova difficoltà? Che l’attività pensante del soggetto, messa in luce da Kant, anziché fare da tramite tra l’uomo e il mondo, s’interpone tra l’uno e l’altro come un ostacolo. Kant è infatti convinto che l’attività rappresentativa del soggetto costituisce un invalicabile muro che separa il soggetto stesso tanto dalla propria essenziale realtà quanto da quella dell’oggetto. Il realista ingenuo è convinto ch’è la realtà (oggettiva) a darci il rappresentare, mentre Kant è convinto ch’è il rappresentare (soggettivo) a darci, non la realtà (il *noumeno*), bensì l’illusione della realtà (il *fenomeno*).

Scrive Steiner che una convinzione del genere **“occorre viverla, per trovare la via di uscita grazie al riconoscimento dell’errore a cui essa conduce”** (p. 84).

Un conto, in effetti, è prendere una qualunque *Storia della filosofia* per togliersi la curiosità di sapere ciò che pensa Kant, altro è immedesimarsi nella sua concezione fino al punto di sperimentarne gli effetti nell’anima, così come si sperimentano, nel corpo, gli effetti delle sostanze che si assumono. Ci sono, ad esempio, farmaci per “uso interno” e altri per “uso esterno”. Ebbene, se si fa delle concezioni o delle visioni del mondo lo stesso uso che si fa di una pomata, sarà ben difficile valutarne l’efficacia terapeutica (o esistenziale).

Quanto vale per Kant vale, naturalmente, anche per Steiner e per la scienza dello spirito. Si può afferrare lo spirito di un insegnamento soltanto vivendolo. **“Con quale spirito - dovremmo perciò chiederci - seguiamo la scienza dello spirito?”**. Sarebbe bene porsi ogni tanto

questa domanda, dal momento che la verità della scienza dello spirito è riposta appunto nel suo “spirito”.

L’opera di Steiner, afferma Scaligero, “dettata dallo spirito, esiste soltanto per ritornare quel movimento interiore, a cui il mondo spirituale risponde: esiste per un collegamento con l’ordine invisibile degli esseri e delle forze, non per divenire un sapere”.

Tutti noi muoviamo dalla periferia, ossia da un particolare interesse o da un particolare libro. Dovremmo però arrivare a capire, prima o poi, che quel ch’è essenziale sta al centro, nel palpitante cuore o nella viva sorgente dell’insegnamento. Soltanto l’essenziale (lo spirito) può agire sul sentire e sul volere, trasformandoli.

Provate a far vostro lo spirito di Kant e state a vedere quale effetto produce nell’anima. Pensate che le giovi il sapere di essere chiusa nell’universo delle proprie rappresentazioni e di dover dare pertanto addio alla realtà del mondo, degli altri e dell’Io? Pensiamo di nuovo all’amore. L’amato e l’amata sono prigionieri delle loro rappresentazioni. Lui non può quindi raggiungere lei (in sé), e lei non può raggiungere lui (in sé). Perdonate la battuta, ma solo un autentico fenomeno (non in senso kantiano) potrebbe riuscire ad amare l’altro come un “noumeno”, pur sapendo ch’è soltanto un “fenomeno” (in senso kantiano)!

Dice Goethe: “Solo ciò ch’è fecondo è vero”. Per l’anima è vero solo ciò che le dà vita, luce e calore: ossia solo ciò che le permette di essere appunto un’anima, e non solo una *psiche* vincolata al corpo e svincolata dallo spirito.

Ricapitoliamo. Abbiamo visto che il realismo primitivo è cosciente della realtà del corpo, ma incosciente della realtà dell’anima e di quella dello spirito. Dal momento, però, che ciò di cui è incosciente lo proietta sul corpo, non ha nemmeno un’obiettiva coscienza del corpo. Abbiamo poi visto che l’idealismo critico è cosciente del corpo e dell’anima, ma incosciente dello spirito. In quanto incosciente della realtà immanente dello spirito, che proietta su un’ipotetica realtà trascendente (su quella della “cosa in sé” da una parte, e su quella dell’“Io in sé” dall’altra), l’idealismo critico ha una coscienza alterata del corpo e dell’anima. Passando a Steiner, non dobbiamo dunque aggiungere alla coscienza del corpo dei realisti ingenui e a quella dell’anima degli idealisti critici la coscienza dello spirito, bensì dobbiamo rivedere, alla luce di questo nuovo e

superiore elemento, le altre due. Solo a chi ritiri le proprie proiezioni si può infatti rivelare la vera natura del corpo e dell'anima. La coscienza dello spirito è garante di quella dell'anima e di quella del corpo. Si è d'altronde materialisti proprio perché, non conoscendola, si deifica o mitizza la materia (ossia la si sogna), così come si è psicologisti quando si fa la stessa cosa con l'anima. Basta leggere qualche libro di James Hillman per capire che cosa voglia dire deificare o mitizzare l'anima (ossia sognarla).

Scrivendo Steiner: **“Alla confusione cui si giunge con la riflessione critica in relazione a questo punto di vista, si sfugge soltanto se si osserva che, *entro* ciò che si può sperimentare e percepire interiormente in sé stessi ed esteriormente nel mondo, esiste qualcosa che non può sottostare alla fatalità che la rappresentazione si frapponga fra i processi esteriori e l'uomo che li contempla. E *questo* è il *pensare*. Di fronte al pensare l'uomo può rimanere fermo al punto di vista primitivo”** (pp. 85-86).

Abbiamo detto che il realismo ingenuo deve essere superato non per il suo realismo, ma per la sua ingenuità. Ma in che cosa consiste tale ingenuità? Nel materializzare le idee, scambiandole per cose. Riprendiamo quel detto Zen in cui si parla di alberi e di montagne. Il realista ingenuo, quale uomo comune, è convinto che le montagne sono montagne e gli alberi sono alberi, perché, per lui, sono delle realtà percettive: nulla di più, cioè, di quanto vede con gli occhi o tocca con le mani. L'idealista critico, quale discepolo, è convinto invece che le montagne non sono montagne e gli alberi non sono alberi, perché, per lui, sono delle realtà rappresentative: nulla di più, cioè, di reazioni soggettive agli stimoli oggettivi provenienti dalle inconoscibili “montagne in sé” e dagli inconoscibili “alberi in sé”. Steiner, quale maestro, è convinto infine che le montagne sono montagne e gli alberi sono alberi, perché, per lui, sono delle realtà concettuali o ideali, e quindi delle realtà che tutti potremmo vedere con gli occhi del pensiero solo che avessimo la pazienza, la costanza e l'umiltà di portarli ad aprirsi.

Il “realismo delle cose” è dunque ingenuo in quanto non riconosce il pensiero nelle cose, mentre il “realismo delle idee” è “critico” (non ingenuo) in quanto riconosce il pensiero (quale *concetto* o *idea*) nelle

cose (*in re*). Per questa ragione, Steiner dice che “di fronte al pensare l’uomo può rimanere fermo al punto di vista primitivo”.

Facciamo un altro esempio. Probabilmente sapete che, per Freud, Dio non esiste, giacché quello che crediamo essere Dio altro non sarebbe che il risultato di una proiezione “nell’alto dei cieli” della figura paterna. Ma c’è un problema. Se il processo di guarigione comporta, come s’insegna, un progressivo ritiro delle nostre proiezioni, che cosa succede quando viene ritirata quella della figura paterna? Che cosa succede, cioè, quando si cessa di dare a Dio quel ch’è di Cesare? Possono succedere solo due cose: o si dà a Cesare quel ch’è di Cesare e a Dio quel ch’è di Dio; oppure si dà a Cesare quel ch’è di Dio cadendo così in un’opposta unilateralità (o patologia).

Fatto sta che parlare di “proiezioni” significa parlare di “rappresentazioni”: e una cosa è la rappresentazione di Dio, altra il concetto o l’idea di Dio (ch’è forma, ma non ha forma).

Il problema, dunque, è quello di rimettere ogni cosa al suo posto. Quando diciamo, recitando il *Pater noster*: “Venga il Tuo regno!”, è come se dicessimo: “Venga il Tuo ordine!” o “Venga il Tuo *kòsmos!*” (“come in cielo così in terra”). Le cosiddette “entità ostacolatrici”, non essendo “creatrici”, possono generare il male soltanto mettendo in *dis-ordine* il creato: e uno dei modi migliori di metterlo in disordine è proprio quello di mettere le cose o le rappresentazioni al posto delle idee, esiliando queste in un al di là che non possa essere raggiunto dall’uomo. Dice appunto Nietzsche: “A che scopo un al di là, se non fosse un mezzo per insozzare l’al di qua?”.

6° capitolo

L'individualità umana

Abbiamo detto che l'essenza dell'oggetto (l'entelechia) si dà, attraverso il percepire, come percolato o forza e, attraverso il pensare, come concetto o forma, e che tanto il primo che il secondo sono "oggetto" o "mondo". Abbiamo anche detto che il mondo, sul piano del percolato, lo sperimentiamo come "essere", mentre, su quello del concetto, lo apprendiamo come "non-essere", in quanto lo apprendiamo in forma di rappresentazione. Di norma, siamo perciò coscienti, non del concetto reale, ma della sua immagine riflessa.

E' "l'individualità umana" a produrre tale scissione, ed è "l'individualità umana" a doverla perciò risanare.

Scrive Steiner: **"La principale difficoltà nella spiegazione delle rappresentazioni si trova per i filosofi nella circostanza che non siamo noi stessi le cose esterne, e che le nostre rappresentazioni debbono tuttavia avere una forma corrispondente alle cose (...)** La domanda: **"Come acquisto io notizia dell'albero che sta dieci passi lontano da me?"** è posta in modo completamente sbagliato. Essa scaturisce dall'idea che i limiti del mio corpo siano assolutamente pareti separatorie, attraverso le quali penetrano in me le notizie delle cose. Ma le forze che agiscono entro la mia pelle sono le stesse che esistono al di fuori. Io sono dunque realmente le cose" (p. 87).

L'uomo non soltanto osserva, pensa e riproduce in sé il mondo, ma vive anche *nel* mondo, *con* il mondo e *del* mondo. Lo stesso mondo che si è fatto minerale, vegetale e animale, si è fatto anche uomo. Ma perché si è fatto uomo? Perché il suo essere, facendosi uomo, potesse conoscersi come *essere*, e farsi così *spirito*. A questo fine, non ci dà più (come nell'antichità) un'immediata e oggettiva coscienza di sé (quale essere), bensì ci dà una mediata e soggettiva coscienza di noi stessi (quali ego). Ciò significa che il mondo si è fatto uomo per arrivare a pensarsi, sentirsi e volersi, ma l'uomo non si è ancora fatto mondo, ed è perciò in grado, per ora, di pensare, sentire e volere solo se stesso. Questa è la libertà. Il mondo attende che l'uomo lo pensi, lo senta e lo voglia, ma vuole che lo faccia, non per dovere, ma per

amore, e quindi liberamente: l'amore, infatti, o è un libero dono o non è nulla.

Dice Steiner: "Soltanto ed unicamente quando ogni io è così libero e indipendente da poter anche non amare, soltanto allora il suo amore è un dono del tutto libero" (*L'Apocalisse*).

Non devo dunque pensare che l'"albero che sta dieci passi lontano da me", penetri in me dall'esterno, perché l'albero che sta fuori di me (quale percetto) sta anche in me (quale concetto).

Dal momento ch'è quanto sta in me a conoscere quanto sta fuori di me, e che quanto sta fuori di me si conosce per mezzo di quanto sta in me, deve esserci allora un qualcosa che unisce quanto sta in me a quanto sta fuori di me. Questo qualcosa è il pensare che mi fornisce, sia il concetto di "ego" (il soggetto "interno"), sia quello di "non-ego" (l'oggetto "esterno").

"Io sono dunque realmente le cose", scrive Steiner, e aggiunge:

"certo non io in quanto sono soggetto della percezione, ma in quanto sono una parte del divenire generale del mondo" (p. 87).

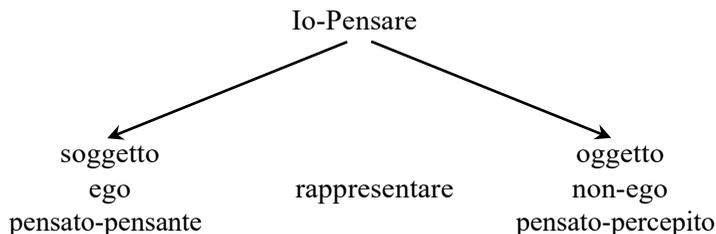
L'uomo, quale "soggetto" della percezione sta all'esterno non solo delle cose, ma anche di se stesso (quale "oggetto" della percezione). Ma è proprio perché sta fuori di se stesso (in virtù del sistema neuro-sensoriale) che può conoscere quella parte di sé (ritmica e metabolica) che sta invece dentro il "divenire generale del mondo".

Scrivendo Steiner: **"La percezione dell'albero e il mio io stanno dentro uno stesso intero. Il divenire generale del mondo suscita in ugual misura la percezione dell'albero, qui la percezione del mio io. Se invece che conoscitore del mondo, io fossi creatore del mondo, oggetto e soggetto (percezione ed io) sorgerebbero in uno stesso atto: poiché essi si condizionano l'un l'altro reciprocamente. Come conoscitore del mondo posso trovare ciò che entrambi hanno in comune, come entità appartenentisi a vicenda, soltanto attraverso il pensare, che collega insieme i due per mezzo dei concetti"** (pp. 87-88).

All'interno di "uno stesso intero", il soggetto percipiente ha, come oggetti di percezione, "lì" l'albero e "qui" se stesso: ha cioè l'albero e se stesso come due percetti. Il soggetto pensante, li ha invece come due concetti: come "albero" e come "ego". Ma che cosa hanno in comune questi due concetti? Lo abbiamo appena detto: il pensare che li pensa e li mette in rapporto tra loro.

Ricordiamo queste parole di Steiner: “Soltanto con l’aiuto del pensare noi possiamo designarci come soggetto e contrapporci agli oggetti. Perciò il pensare non deve mai venir considerato come un’attività puramente soggettiva. Il pensare è *al di là* di soggetto e oggetto”.

Osservate questo schema:



In alto, abbiamo l’*Io-Pensare* (ch’è “*al di là* di soggetto e oggetto”); sotto abbiamo i due concetti di *soggetto* e *oggetto*; sotto ancora, sul piano del *rappresentare* (vincolato al sensibile), abbiamo l’*ego*, ossia il *pensato-pensante* (o, come dice Steiner, “io”) designato con “l’aiuto del pensare” (del *rappresentare*), che si contrappone al *non-ego*, ossia al *pensato-percepito* (o, come dice Steiner, alla “percezione”).

Questo ci aiuta a capire il perché Steiner scriva: “Se invece che conoscitore del mondo, io fossi creatore del mondo, oggetto e soggetto (percezione e io) sorgerebbero in uno stesso atto”. Nello schema, infatti, dall’*Io-Pensare* (in cui è il *Logos*, il “creatore del mondo”) sorgono, “in uno stesso atto”, tanto il *soggetto* (l’“io”) che l’*oggetto* (la “percezione”).

In quanto “conoscitore del mondo”, ossia *pensato-pensante* o *ego*, per ritrovare l’*Io-Pensare*, devo dunque risalire coscientemente e volitivamente la corrente creatrice che discende inconsciamente e naturalmente dal *Pensare* (dell’Io) al *rappresentare* (dell’ego).

Dopo aver brevemente discusso delle “cosiddette prove fisiologiche della soggettività delle nostre percezioni”, Steiner scrive: “**I fatti fisiologici sopra citati non possono dunque gettar luce sul rapporto fra percezione e rappresentazione**” (p. 89).

Perché non lo possono? Perché tali “fatti” sono percezioni, e non c’è percezione che possa spiegare un’altra percezione. Le percezioni (sensibili) non fanno che coesistere nello spazio e succedersi nel tempo. Alla percezione *A* può far seguito la percezione *B*, a questa quella *C*, e così via. Lo abbiamo detto: finché si rimane su questo piano, si può registrare una cronologia, ma non stabilire un nesso di causa-effetto. Un conto, infatti, è giudicare il *post* (che *C* viene dopo *B* e che *B* viene dopo *A*), altro giudicare il *propter* (che *A* è causa di *B* e che *B* è causa di *C*).

Quando il fisiologo, scrive Steiner, **“dal fatto che una scarica elettrica suscita nell’occhio una sensazione luminosa, conclude che ciò, che noi sentiamo come luce, fuori del nostro organismo è soltanto un processo meccanico di movimento, dimentica che egli non fa che passare da una percezione all’altra, e che perciò non va mai al di fuori della percezione (...) Nel momento in cui una percezione spunta sull’orizzonte della mia osservazione, entra in azione in me anche il pensare. Un membro del mio sistema di idee, una determinata intuizione, un concetto si collega con la percezione”** (pp. 88-89).

Questo collegamento, come abbiamo visto, è incosciente. Può sembrare paradossale parlare, trattando della coscienza, di processi incoscienti. Quello della coscienza è però il più grande dei misteri (“La cosa più incomprensibile del mondo - pare abbia detto Einstein - è la sua comprensibilità”).

Fatto si è che il vero inconscio è quello che sta alle spalle della ordinaria coscienza rappresentativa. Questa, se vuole davvero penetrare nell’inconscio, deve perciò penetrare nel mistero del suo stesso essere o, per meglio dire, del suo non-essere. Per poterlo fare deve però rafforzarsi e svilupparsi. Se si pensa che già la psicoanalisi deve essere un *pragma*, ossia una teoria ch’è insieme una prassi e una prassi ch’è insieme una teoria, si può ben immaginare quanto più debba esserlo la scienza dello spirito.

Quella del pensiero è la più sana e sicura delle “veggenze”. Per poter osservare l’attività del giudicare e la realtà dei concetti e delle immaginazioni che presiedono alla formazione delle immagini percettive e delle rappresentazioni occorre infatti disporre, almeno un poco, della coscienza immaginativa e di quella ispirata.

“Nel momento in cui una percezione spunta sull’orizzonte” della nostra osservazione, sperimentiamo la presenza di un essere che non siamo subito in grado di determinare, e che chiamiamo perciò *X*. Entra allora in azione il pensare, ma non ce ne accorgiamo perché siamo attenti all’essere che è spuntato sull’orizzonte della nostra osservazione e non a quel che accade in noi. Mediante il pensare un concetto si collega con la percezione (con il percetto) e prende così forma l’immagine percettiva.

Scrive Steiner: **“Che cosa rimane poi, quando la percezione sparisce dal campo visivo? La mia intuizione, collegata con quella determinata percezione che si è formata al momento del percepire (...) La rappresentazione non è altro che un’intuizione riferita ad una determinata percezione, un concetto che è stato una volta congiunto con una percezione ed al quale è rimasto il rapporto con tale percezione (...) La rappresentazione è dunque un concetto individualizzato”** (p. 89).

La “particolarità” dell’essere umano (la sua anima) si colloca tra l’“universalità” del concetto e l’“individualità” (la singolarità) del percetto o tra lo spirito (ch’è il corpo visto dall’interno) e il corpo (ch’è lo spirito visto dall’esterno).

Risposta a una domanda

Il concetto non ha forma. Possiamo rappresentarci, che so, *un cane*, ma non *il cane*. Perché *il cane* possa prendere forma, si deve scendere dal piano del concetto a quello dell’immaginazione o della rappresentazione. *Il concetto è forma, ma non ha forma*. Si potrebbe anche dire: è forma in potenza, ma non in atto. Da un solo concetto si possono ricavare molteplici rappresentazioni.

* * *

Scrive Steiner: **“Il mio concetto di un leone non è formato traendolo fuori dalle mie percezioni del leone. Ma la mia rappresentazione del leone è dovuta alla percezione. Io posso comunicare il concetto di un leone a chiunque non abbia mai visto un leone; ma non mi riuscirà di creare in lui una rappresentazione viva, senza la sua diretta percezione”** (p. 89).

Jung ha parlato, l'ho già ricordato, di "immagini archetipiche", ma consapevole del fatto che un'immagine non può reggersi su di sé, poiché è sempre immagine di qualcosa, ha parlato anche di "archetipi in sé", spiegando che da ogni "archetipo in sé" derivano molteplici "immagini archetipiche". Non si è accorto, però, che la realtà degli "archetipi in sé" è quella dei concetti. Perché non se n'è accorto? Perché l'ha sperimentata come una realtà che può ammalare e guarire, e quindi come una realtà che non può avere nulla a che fare con quella astratta (nominalistica) dei concetti di cui abbiamo ordinaria coscienza.

Immaginiamo un tizio che incontri dei cavalli, ma che non li riconosca come tali, perché questi, a differenza di quelli che ha visto sempre e soltanto nelle foto, scalciano, galoppano e nitriscono. Ebbene, Jung ha incontrato nella psiche i concetti, ma non li ha riconosciuti come tali; li ha allora chiamati "archetipi in sé" e li ha relegati in un'immaginaria sfera "psicoidea".

Ciò dimostra almeno due cose: 1) che tanto sono reali e operanti i concetti che anche la ricerca scientifica non può fare a meno d'incontrarli (ricordate gli "psiconi" di John Eccles?); 2) che tanto è reale l'odierno squilibrio tra le capacità di osservazione e quelle di pensiero, che quando la scienza s'imbatte nella realtà dei concetti non riesce a riconoscerla come tale.

Una cosa comunque è il concetto, altra la rappresentazione, e altra ancora l'immagine percettiva. Il primo (dandosi nello spirito) è unidimensionale, la seconda (dandosi nell'anima) è bidimensionale, la terza (dandosi nel corpo) è tridimensionale. Nella vita ordinaria, l'esperienza che più si avvicina a quella della realtà del concetto è l'esperienza della nota musicale. L'originario legame tra i concetti, che Goethe direbbe fondato sulle "affinità elettive", è infatti fondato, ancor più profondamente, sulla cosiddetta "armonia delle sfere" ("Cerco - diceva Mozart - due note che si amano").

L'esperienza del concetto, dice Scaligero, è l'esperienza di un nucleo o di un germe di volontà pronto a sprigionare la propria forza non appena venga stimolato dalla percezione. La percezione serve infatti a estrapolare, da quell'insieme ch'è il mondo dei concetti (o delle idee), il singolo concetto. Sentite che cosa dice Hegel: "Per quel che concerne il *sensibile*, si suol addurre dapprima, come spiegazione di esso, la sua origine esterna, i sensi o gli organi dei sensi. Ma il

nominare l'istrumento non dà alcuna determinazione di ciò che con esso viene appreso. La differenza del *sensibile* dal pensiero è da riporre nella *individualità* [nella *singularità*]; e poiché anche il singolo (del tutto astrattamente, l'atomo) si trova in certe connessioni, il sensibile è un'*esteriorità reciproca*, le cui prime forme astratte sono la *giustapposizione* e la *successione*" (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*).

Abbiamo detto, infatti, che la "giustapposizione" (nello spazio) e la "successione" (nel tempo) sono le prime connessioni che possiamo stabilire tra i dati forniti dalla percezione. Quel che importa rilevare, comunque, è che la percezione in tanto riesce a isolare il singolo concetto, in quanto la determinazione del sensibile è per l'appunto la "singularità".

Scriva Steiner: **"La rappresentazione sta dunque in mezzo fra percezione e concetto. È il concetto determinato, legato alla percezione.**

Io posso chiamare mia esperienza la somma di tutto quello di cui posso formarmi delle rappresentazioni (...) Il viaggiatore che non adopera il pensiero e il dotto che vive in sistemi astratti di concetti sono ugualmente incapaci di acquistare una ricca esperienza.

La realtà ci si presenta come percezione e concetto; l'immagine soggettiva di questa realtà ci si presenta come rappresentazione" (p. 90).

L'esperienza umana è tanto più ricca quanto più elevato è il numero delle rappresentazioni: ossia di ciò che si presenta nell'anima come risultato dell'incontro tra il corpo (la percezione) e lo spirito (il concetto). Non possiamo perciò considerare pienamente umana l'esperienza del percepire senza il pensare né quella del pensare senza il percepire. La scienza dello spirito non ci porta infatti ad amare la realtà priva d'idee (dei realisti ingenui) né le idee prive di realtà (degli idealisti o spiritualisti).

Dal punto di vista psicologico, il "viaggiatore" ("che non adopera il pensiero") e il "dotto" ("che vive in sistemi astratti di concetti") corrispondono, rispettivamente, al tipo "estroverso" e a quello "introverso" di Jung. Dall'antroposofia, il primo viene detto "isterico" (stenico), il secondo "nevrastenico" (astenico). Nel primo, tendente a fare anche quello che dovrebbe pensare, la volontà

naturale (o brama) eccita, alterandola, l'attività intellettuale; nel secondo, tendente a pensare anche quello che dovrebbe fare, l'attività intellettuale irretisce la volontà *naturale*.

Questo ci aiuta a capire che la sintesi di percezione e concetto può essere operata soltanto dall'Io: cioè dal solo soggetto che non patisce condizionamenti tipologici o caratteriali. Il "tipo" o la "specie" è una categoria animale, e non umana. O qualcuno si aspetta forse che i castori tessano tele e i ragni costruiscano dighe? Non credo. La "specie", in quanto *specializzazione*, costituisce, per ogni animale, un inderogabile limite.

Risposta a una domanda

La memoria interviene nel momento in cui si forma la rappresentazione che "fissa", per così dire, il concetto. Devi però distinguere "il ricordo in sé", così come viene custodito nella memoria, dalla "rappresentazione mnemonica" che abbiamo ogni volta che lo riportiamo a coscienza. Quando ricordiamo o rivediamo le esperienze trascorse, riportiamo al presente e alla coscienza, in forma d'immagine, ciò che continuerebbe a vivere altrimenti nel passato e nell'inconscio, nella "forma senza forma" del concetto.

* * *

Abbiamo visto ch'è l'uomo a dividere l'essenza dell'oggetto in percepito e concetto, per poi ricomporla in forma di rappresentazione. Vediamo adesso come la rappresentazione entri in rapporto, nell'anima, con il sentire.

Scrive Steiner: **"Se la nostra personalità si estrinsecasse soltanto nella conoscenza, l'intero mondo dell'oggettivo ci sarebbe dato in percezione, concetto e rappresentazione.**

Ma noi non ci contentiamo di collegare, con l'aiuto del pensare, la percezione col concetto, ma la colleghiamo anche con la nostra particolare soggettività, col nostro io individuale. L'espressione di questo collegamento individuale è il sentimento, che si esplica come piacere o dispiacere" (pp. 90-91).

Nel sentire, la *simpatia* e l'*antipatia* svolgono una funzione analoga a quelle svolte, nel cuore, dalla diastole e dalla sistole e, nei polmoni, dall'inalazione e dall'esalazione. Se dall'anima si scende al corpo,

simpatia e antipatia si danno come *piacere* e *dolore* (come sensazioni); se si sale allo spirito, si danno come *amore* e *odio* (come forze morali).

Scrive Steiner: **“Il pensare è l’elemento per mezzo del quale ci mescoliamo al divenire generale del cosmo; il sentire è quello per cui possiamo ritirarci entro i limiti del nostro proprio essere.**

Il nostro pensare ci unisce all’universo; il nostro sentire ci riconduce in noi stessi, ed esso soltanto fa di noi degli individui (...). Si potrebbe essere tentati di vedere nella vita del sentimento un elemento più saturo di realtà che non l’osservazione pensante del mondo. A questo bisogna ribattere che soltanto per il mio individuo la vita del sentimento ha effettivamente tale maggiore importanza. Per l’universo la mia vita di sentimento non ha valore altro che se il sentimento, come percezione fatta sul mio sé, viene collegato con un concetto e per tale via si inserisce nel cosmo” (p. 91).

Il sentire, di norma, ci riporta sempre a noi stessi, giacché la sua sfera è quella della soggettività. Dice appunto Steiner che, grazie al sentire, “possiamo ritirarci entro i limiti del nostro proprio essere”.

Potremmo, grazie al percolato e al concetto, “ritirarci entro i limiti del nostro proprio essere”? No. Tanto l’uno che l’altro sono infatti “mondo”. Potremmo farlo grazie alla rappresentazione? Sì e no, perché nella rappresentazione, in quanto *trait d’union* tra noi (il pensiero) e il mondo (la percezione), siamo presenti noi ed è presente il mondo. Solo quando il sentire “investe” la rappresentazione veniamo riportati *in toto* a noi stessi.

L’anima è una, ma la scienza dello spirito distingue al suo interno tre sfere: quella *senziente*, confinante in basso col corpo; quella *razionale-affettiva*, che sta al centro; quella *cosciente*, confinante in alto con l’Io. E’ dunque nella sfera centrale che il sentire si manifesta in modo più pronunciato.

E’ un bene, o perlomeno segno di pudore, che la scienza parli oggi di “psiche”, e non di “anima”. Dell’anima, infatti, ha ormai perso ogni cognizione. Anche la psiche è anima, ma un’anima ridotta a “cassa di risonanza” della vita del corpo. Ciò vale in specie per le sensazioni. Si è particolarmente avidi oggigiorno di sensazioni, perché aiutano a sentirsi vivi. Si chiede al corpo di colmare il vuoto dell’anima, costringendolo così a un lavoro che non solo lo affatica e lo logora,

ma che non può nemmeno placare, se non fugacemente, l'insoddisfazione dell'anima.

Fatto sta che la "via della conoscenza" indicata da Steiner è la sola che può permettere all'anima di risalire la china lungo la quale è scivolata pian piano nel corpo. Questo risalire dell'anima è una guarigione dell'anima, ma anche del corpo. Se si sapesse che il corpo è lo spirito visto dall'esterno e che lo spirito è il corpo visto dall'interno, si capirebbe che il corpo non ha bisogno che di essere lasciato alla sua sana e santa vita biologica (eterico-fisica), e di essere quindi liberato dalle brame che vi attecchiscono come parassiti, stravolgendone (per eccesso o per difetto) le funzioni.

Osserviamo questi due schemi:

1) Spirito

2) Anima

3) Corpo

1) Spirito

2-3) Anima-Corpo

Lo schema di sinistra rappresenta la "fisiologia" umana, quello di destra la sua "patologia". Nel primo, l'anima sta infatti al proprio posto, tra lo spirito e il corpo, mentre, nel secondo, aderisce al corpo. Una volta, alla fine di una discussione di carattere "metapsicologico" (esistono dei *Saggi sulla metapsicologia* di Freud), uno psichiatra mi disse: "La psiche è un epifenomeno del corpo, e lo spirito è trascendente". Questa convinzione corrisponde esattamente allo schema di destra. Non si considererebbe infatti la psiche un "epifenomeno" del corpo se l'anima non fosse calata nel corpo, e non si considererebbe lo spirito un "trascendente" se l'anima, calandosi nel corpo, non se ne fosse allontanata.

Si tratta di una malattia storica o, per meglio dire, evolutiva. "Questa - dice il Cristo-Gesù, riferendosi a Lazzaro - non è una malattia da morire, ma è per la gloria di Dio, affinché il Figlio di Dio ne sia glorificato". E' dunque una malattia (di "crescenza") che bisogna contrarre (cheché ne pensi Lucifero), ma dalla quale bisogna pure guarire (cheché ne pensi Arimane).

E' però impossibile guarire l'anima se non si ha coscienza della realtà immanente dello spirito. Pensate a quelle favole che narrano di una fanciulla prigioniera di un mostro e di un cavaliere che la libera. Non alludono al fatto ch'è lo spirito (il cavaliere) a dover liberare

l'anima (la fanciulla) dal mostro (dal corpo)? Alla fine di quasi tutte queste storie (si veda, ad esempio, *La bella e la bestia*) si scopre però che il mostro è in realtà un principe a suo tempo ammaliato e reso ripugnante da una strega. Ciò conferma che il corpo, se non intervenisse la psiche (la strega) a trasformarlo in un mostro, sarebbe un "principe".

Pensate a Beatrice. Per Jung, è un'immagine dell'anima "psicopompa" o dell'anima "guida". D'accordo, ma dove mai ci può guidare se, al di là di quelle dell'anima e del corpo non esiste, come crede Jung, un'altra realtà? Nella *Divina Commedia*, Beatrice è "psicopompa", perché guida Dante a Dio; non lo è invece nella psicologia analitica, perché Jung non distingue il regno dell'anima da quello dello spirito.

Come vedete, Steiner ha ragione di dire che, volenti o nolenti, siamo tutti figli di quel decreto del Concilio di Costantinopoli che, l'ho già ricordato, dichiarò "ortodossa" la dottrina che vede l'uomo costituito di corpo e anima ed "eterodossa" ("eretica") quella che lo vede costituito di corpo, anima e spirito. Sentite quanto dice alla voce "Spirito", questo *Dizionario di teologia* (cattolica): "La finitezza dello spirito umano si manifesta principalmente nell'essere egli legato necessariamente all'incontro, frammentario e imprevedibile, con ciò che gli è altro ed estraneo e quindi al suo corpo come punto medio fra soggetto ed oggetto. Lo spirito umano non è quindi "puro spirito", ma essenzialmente "spirito-anima"".

Questa negazione "teologica" del "puro spirito" sta però producendo, già da tempo, quella "scientifica" dell'anima. Eliminato il cavaliere, ci sono infatti ben poche speranze che la fanciulla possa liberarsi dal mostro che l'imprigiona (dal materialismo).

Dice Steiner "che si potrebbe essere tentati di vedere nella vita del sentimento un elemento più saturo di realtà che non l'osservazione pensante del mondo".

Perché? Perché la vita del sentimento è in un rapporto vivo con la nostra realtà, mentre l'osservazione pensante del mondo è in un rapporto spento (riflesso) con quella del mondo. Solo una viva osservazione pensante del mondo potrebbe essere perciò sentita "satura di realtà" come lo è di norma la vita del sentimento.

Dal momento che il concetto o l'idea è "mondo", chi pensasse e sentisse il concetto o l'idea penserebbe e sentirebbe il mondo, e non

più soltanto se stesso. La vita del sentimento avrebbe così valore, come dice Steiner, per l'intero universo, e non più soltanto per se stessi.

Possiamo immaginare il sentire come una specie di organo di senso ripiegato su se stesso che consente di sentire la qualità delle soggettive reazioni agli stimoli che provengono dal mondo, ma non la qualità o l'essenza oggettiva di tali stimoli (*l'Anima mundi*).

Solo per mezzo dello studio e dell'esercizio interiore possiamo estroflettere il sentire, orientandolo così verso il mondo (dice il Battista: "Raddrizzate la via del Signore ..."). Solo un sentire "transitivo" può consentire al calore del volere di emanciparsi dalle tenebre della psiche e di ritrovare la luce dell'anima.

Finché rimaniamo legati alle nostre personali opinioni (rappresentazioni), tradiamo il mondo: lo tradiamo perché gli impediamo, non aprendogli la nostra anima, di pensarsi, sentirsi e volersi in noi. L'amore di cui è espressione il pensare, attraverso il sentire si approfondisce e intensifica, avvicinandosi così a quel volere in cui più pienamente si manifesta *l'Essere stesso dell'amore* ("Sia fatta la Tua volontà").

Scrive Steiner: **"La nostra vita è una continua oscillazione pendolare fra la comunione col divenire generale del mondo e la nostra esistenza individuale"** (p. 91).

Dormendo, entriamo in "comunione col divenire generale del mondo"; vegliando, entriamo invece in rapporto con la "nostra esistenza individuale". Ciascuno di noi, dunque, non è mai continuamente dedito al primo o al secondo di questi due rapporti.

Scrive Steiner: **"Quanto più in alto saliamo verso la natura universale del pensare, nella quale alla fine ciò che è individuale non ci interessa più che come esempio, come esemplificazione del concetto, tanto più si perde in noi il carattere dell'essere particolare, della singola ben determinata personalità"** (pp. 91-92).

Chi ha letto *La mia vita* di Steiner o *Dallo Yoga alla Rosacroce* di Scaligero avrà sicuramente notato che entrambi pongono in primo piano la loro storia spirituale, tacendo o riferendo solo a titolo d'esempio quelle vicende personali di cui è tanto ghiotta la nostra curiosità.

Penso sappiate che al centro della psicologia junghiana c'è il cosiddetto "processo d'individuazione": cioè il processo in virtù del quale, per dirla con Nietzsche, "si diventa ciò che si è". Si tratterebbe, a detta di Jung, di un processo analogo a quello in virtù del quale un garofano diventa un garofano o una mucca diventa una mucca. Ma se si trattasse di un processo naturale, e quindi incosciente, a che servirebbero allora lo studio, l'analisi del profondo, l'interpretazione dei sogni e la presa di coscienza? E come si spiegherebbe, poi, che tutti i garofani diventano garofani e tutte le mucche diventano mucche, mentre ben pochi esseri maschili e femminili diventano "umani"?

Fatto si è che Jung distingue l'evoluzione della prima metà della vita da quella della seconda, ma non realizza che il "processo d'individuazione" riguarda la prima, e non la seconda. Il "processo d'individuazione" (naturale) discende infatti, nella prima metà della vita, *dall'Io all'ego*, mentre il "processo d'iniziazione" risale, nella seconda metà della vita, *dall'ego all'Io* (mi disse una volta Scaligero: "Nessuno può diventare un Io se prima non è stato un ego").

Il cammino iniziatico che risale dall'ego all'Io non annulla però l'individualità. Non è facile capirlo, perché non si è abituati a distinguere tra *singularità* (corporea), *soggettività* (animica) e *individualità* (spirituale). Possiamo comunque dire che il cammino iniziatico, per un verso, *universalizza l'ego* e, per l'altro, *individualizza l'Io*. **"Una vera individualità - scrive Steiner - sarà quella che più si solleva coi suoi sentimenti nella regione dell'ideale"** (p. 92).

Per questo ho detto che chi impara a pensare le idee, impara anche a sentirle. L'idea è un essere (un'entità) che ha un corpo astrale e un corpo eterico, ma non un corpo fisico. Del suo essere, l'intelletto ha solo l'immagine riflessa (la rappresentazione), congeniale alla natura fisica dell'uomo (a quella dell'apparato neuro-sensoriale e, in specie, della corteccia), ma non alla natura dell'idea. Chiunque voglia cogliere la vera natura dell'idea, deve perciò portarsi al di là dell'intelletto.

Nei confronti della vita ordinaria dei nostri sentimenti faremmo bene ad assumere un atteggiamento di legittima *suspizione*. Questa raccomandazione può risultare a tutta prima sgradevole. Ove si consideri però che il *Pathos*, quale espressione dell'accordo tra il

Logos e l'*Eros*, è cosa assai diversa dal *pathos*, quale espressione del loro disaccordo, si capirà quanto sia prudente, soprattutto all'inizio del cammino, non fidarsi troppo delle proprie simpatie e antipatie o dei propri gusti.

Immaginate che il dietologo vi dica che il cibo del quale siete più ghiotti danneggia il vostro organismo. Non per questo quel cibo cesserà di piacervi. Riuscirete soltanto a “malincuore” a eliminarlo dalla dieta, facendo leva sul volere, e cercando d'ignorare il sentire. Il nostro cammino non mira però a mortificare la carne, bensì a redimerla e a farla risorgere. Il sostegno del volere al pensare sarà dunque provvisorio, poiché il sentire, *se ciò di cui abbiamo preso coscienza risponde a verità*, apprezzerà prima o poi il cambiamento, trasformando così l'iniziale senso di dovere in un finale senso di piacere.

Questo, sia chiaro, non ha nulla a che fare con l'attività del volere nel pensare che caratterizza l'immaginazione. Intende solo evidenziare il fatto che, in specie all'inizio del nostro impegno spirituale, non possiamo fidarci più di tanto del nostro sentire. Ricordiamo che il vero sentire umano si è eclissato nello stesso momento in cui il pensare e il volere si sono separati, e che potrà perciò tornare a risuonare solo nel momento in cui il pensare e il volere si riuniranno. Scrive Scaligero: “L'anima soffre sulla terra, attraversata da istinti e passioni, che di continuo distruggono il suo veicolo eterico-fisico. Soffre perché, aperta all'Io solo nell'astratto pensiero, viene dominata radicalmente dalla brama delle cose che appaiono. Ove possa liberarsi di questa brama, ove, aprendosi all'Io nel pensiero puro, ritrovi l'essere attraverso l'apparire, essa sente risorgere dal profondo la potenza della dedizione, come trasformazione della brama. La brama ritorna volontà pura. Le forze più basse sono invero le più alte, capovolte. Le forze infere divengono nel profondo forze di evocazione di ciò che è in alto, forze di mediazione tra l'umano e il Divino, forze di preghiera, se vengono ricongiunte con la loro origine trascendente. Questa è l'esperienza della Vergine. La brama è volontà di Divino, inversa: non si tratta di eliminare la brama, ma di darle un oggetto divino: perché l'umano è naturalmente divino. La coscienza dialettica lo ignora, perché trae le sue forze dal subumano” (*Iside-Sophia. La Dea ignota*).

La brama è dunque “volontà di Divino, inversa”. Ma è “inversa” perché “inverso” è l’oggetto verso il quale il pensiero la dirige. Il realista ingenuo brama infatti le cose, e non le idee, perché identifica le idee con le cose. Se imparasse a pensare e a bramare le idee, trasformerebbe il bramare in volere. Che ne consegue? Che nessuno dovrebbe dire a un altro che cosa deve o non deve volere, ma solo aiutarlo a scoprire, pensando, che cosa *realmente* vuole.

Che Steiner, ne *L’iniziazione*, parli più del pensare e del sentire che del volere dipende appunto dal fatto che il problema della brama (eternamente insoddisfatta) riguarda direttamente il pensiero e solo indirettamente la volontà. La volontà ha mansioni, per così dire, “esecutive”, e attende perciò che il pensiero, che le ha invece di “concetto”, le indichi ciò cui deve applicarsi. Ma quale compito può indicarle un pensiero che giudica “reale” la sola realtà sensibile, se non quello di *averla* o di *possederla*?

La nostra “insoddisfazione” è dunque una “grazia”. Se il sentire fosse soddisfatto delle “cose” che si rappresenta il pensiero e che brama la volontà, saremmo infatti perduti. L’insoddisfazione invece c’incalza, sollecitandoci a trovare, nel profondo, ciò di cui abbiamo veramente bisogno.

Quasi tutti siamo più o meno insoddisfatti senza saperne il perché (diceva Freud che la guarigione è la trasformazione di una sofferenza acuta in quella insoddisfazione cronica che appare propria del genere umano). Crediamo che ci manchi ora questo e ora quello, ma, una volta ottenuto questo e quello, l’insoddisfazione ricomincia a farsi sentire, giacché si tratta di un problema non di “quantità” o di “avere”, ma di “qualità” o di “essere”: non di un problema del corpo, cioè, ma dell’anima (il che si rende evidente in tutti quei casi in cui la quantità, l’avere e il corpo non destano soverchie preoccupazioni). Ma quale pensiero è oggi in grado di “discernere” i veri bisogni dell’anima?

Vedete, Steiner non parla di “libertà di pensiero”, ma di “liberazione del pensiero”: non c’invita, cioè, a essere dei “liberi pensatori”, ma dei “pensatori liberi” (dai sensi). Rivendicare la “libertà di pensiero” (di opinione) è sacrosanto, ma insufficiente. È come se un detenuto rivendicasse la libertà di muoversi a suo piacimento all’interno del carcere.

Immaginiamo che un mago c'incolli al binocolo con cui stiamo guardando qualcosa: non riusciremo più a staccare gli occhi dal binocolo; allo stesso modo non riusciamo, nella vita ordinaria, a staccare il pensiero dai sensi e dal cervello (se non dormendo).

Non si tratta però di scollarsi dal binocolo (dall'intelletto) per gettarlo alle ortiche, ma per conquistarsi la libertà di servirsene o non servirsene.

Nei *Dialoghi sulla libertà*, ho raccontato un fatto capitatomi molti anni fa. Stavo a letto, sul punto di spegnere la luce per dormire, quando mia moglie mi disse: "Che fai, dormi con gli occhiali?"; "Sì, perché voglio vedere bene i sogni!", risposi scherzando. Mi tolsi poi gli occhiali, spensi la luce, ma, invece di addormentarmi, cominciai a riflettere: "Come mai, in effetti, la miopia e l'astigmatismo non m'impediscono di vedere bene i sogni?". Dopo averci pensato, conclusi: "Li vedo bene, perché non li vedo con gli occhi". Feci così la piccola grande scoperta che il vedere è *altro* dagli occhi (che non sono cioè gli occhi a vedere, ma siamo noi a vedere attraverso gli occhi), e che possiamo perciò utilizzarli o non utilizzarli (come nel caso appunto dei sogni).

Come dunque il vedere è *altro* dagli occhi che lo veicolano, così il pensare è *altro* dal cervello che lo riflette. Per realizzare che il vedere è altro dagli occhi ci basta sognare; per realizzare che il pensare è altro dal cervello, non possiamo invece usufruire di nulla che ci sia dato, come il sogno, dalla natura. Il microscopio o il telescopio ci sono forse dati dalla natura? No, ci sono dati dal lavoro dell'uomo. Ebbene, anche il pensiero immaginativo, ossia il primo livello di pensiero indipendente dal cervello, deve esserci dato dal lavoro dell'uomo su se stesso.

Per dire tutto questo, siamo partiti dal problema della brama. Tutti sappiamo che cosa sia e tutti più o meno la patiamo. Chi non la patisce in genere vegeta o è depresso. La forza della brama è la forza della volontà, e la forza della volontà è la forza dell'Io che cerca se stesso (e il *Logos* che lo inabita).

Rileggiamo: "Una vera individualità sarà quella che più si solleva coi suoi sentimenti nella regione dell'ideale". Solo un pensiero che si sollevi "nella regione dell'ideale" può dunque permettere al sentimento di fare altrettanto, così come solo un ideale pensato e sentito (o sentitamente pensato) può permettere alla brama di

tramutarsi in volontà e alla volontà di tramutarsi in dedizione: ossia in un libero e gioioso dono di sé. Chi si dona per dovere, si sente infatti più bravo e più buono e torna così a se stesso; chi si dona per amore non pensa invece a se stesso, ma sa solo di non poter agire altrimenti: di non poter cioè fare che quello che fa, perché è quello che fa che ama.

Scrivono Steiner: **“Vi sono uomini nei quali anche le idee più generali di cui sono capaci portano ancora quella particolare colorazione che le mostra indiscutibilmente dipendenti dal loro portatore. Ve ne sono altri i cui concetti si presentano a noi così privi d’ogni traccia personale come se essi non provenissero da un uomo in carne ed ossa”** (p. 92).

Prendiamo ancora una volta ad esempio i caratteri “stenici” e “astenici”. I primi (al pari degli esaltati o dei fanatici) non traggono il calore dall’essere delle idee, bensì impregnano il non-essere delle rappresentazioni del calore della loro personale natura (del sangue); i secondi, impregnano invece l’anima della freddezza impersonale dell’intelletto (del nervo).

In uno dei misteri drammatici di Steiner, Lucifero dice: “Uomo, pensa te e senti me”, mentre Arimane dice: “Uomo, senti te e pensa me”. L’egoismo del volere è dunque raggiunto, dal primo, mediante il sentimento (autoreferenziale) e, dal secondo, mediante il pensiero (dogmatico). Che cosa direbbe, invece, il Cristo-Gesù? Direbbe: “Uomo, pensa, senti e vuoi me, perché solo pensando, sentendo e volendo me, sarai te stesso”.

Scrivono Steiner: **“Il sentimento è il mezzo per cui, principalmente, i concetti acquistano *vita concreta*”** (p. 92).

Una cosa, lo abbiamo detto, è il “pensare” quale attività, movimento o vita, altra i “pensieri” quali concetti e idee. Mediante il sentimento, sono i pensieri, e non il pensare, ad acquistare “vita concreta”.

Non si può però accedere al loro regno (quello delle “Madri” di Goethe) ed esperirne l’armonia se non ha prima acquistato “vita concreta” il pensare.

7° capitolo

Esistono limiti della conoscenza?

Il titolo di questo capitolo è una domanda per rispondere alla quale dovremo tornare a considerare alcune delle cose dette finora.

Scrivo Steiner: **“Abbiamo stabilito che gli elementi per la comprensione della realtà vanno tolti da due sfere: quella del percepire e quella del pensare. La nostra organizzazione richiede, come abbiamo visto, che la piena, intera realtà, ivi incluso il nostro proprio soggetto, ci appaia dapprima come dualità. La conoscenza supera tale dualità, in quanto dai due elementi della realtà, percezione e concetto elaborato dal pensare, mette insieme la cosa intera. La maniera in cui il mondo ci si presenta prima che per mezzo della conoscenza esso abbia acquistato il giusto aspetto, la chiameremo mondo dell'apparenza, in contrapposto all'entità unitaria composta da percezione e concetto. Diremo allora che il mondo ci è dato come dualità (dualistico), e che la conoscenza lo trasforma in unità (monistico). Una filosofia che parta da questo principio fondamentale si può chiamare filosofia monistica o *monismo*. Le sta di fronte la teoria dei due mondi o *dualismo*. Quest'ultimo non considera i due lati della realtà unitaria come tenuti separati semplicemente per effetto della nostra organizzazione, ma come due mondi assolutamente distinti l'uno dall'altro: e i principii esplicativi di uno dei due mondi li cerca poi nell'altro”** (p. 93).

Che cosa significa che il dualismo “non considera i due lati della realtà unitaria come tenuti separati semplicemente per effetto della nostra organizzazione”? Che il dualismo *non è cosciente* della “nostra organizzazione” al pari di quei “monismi” che riducono il primo dei suoi termini al secondo, o viceversa.

Scrivo Steiner: **“Il dualismo riposa sopra una falsa concezione di ciò che chiamiamo conoscenza. Divide tutta la sfera dell'essere in due campi, ciascuno dei quali ha le sue proprie leggi; e li fa sussistere uno di fronte all'altro esteriormente.**

Da un simile dualismo ha origine la distinzione, introdotta da Kant nella scienza e fino ad oggi non ancora bandita, fra oggetto della percezione e cosa in sé” (pp. 93-94).

Non ci sarà facile, da qui in avanti, seguire il testo se non terremo ben presente che una cosa è l’“atto percettivo” (quale atto del soggetto), altra il “percepto” (quale oggettivo contenuto della percezione), e altra ancora l’“immagine percettiva” (quale soggettivo risultato del processo percettivo).

Abbiamo detto e ridetto che il fenomeno della percezione consiste nell’incontro dell’essere del soggetto con l’essere dell’oggetto. Non pensate che sia cosa evidente. Don Luigi Giussani, ad esempio, è convinto ch’è il giudicare, e non il percepire, a ricevere il “colpo dell’essere” (*L’attrattiva Gesù*). Ma non è così. Il “colpo dell’essere” avvia il processo percettivo, così come l’“immagine percettiva” lo conclude. Molti fraintendimenti derivano dal fatto ch’è in virtù di questa immagine finale che prendiamo coscienza dell’esistenza dell’oggetto.

Kant distingue, dice Steiner, “fra oggetto della percezione e cosa in sé”. Se “oggetto della percezione” non è la “cosa in sé”, deve esserlo allora l’immagine percettiva. Considerarla “oggetto della percezione” significa però confondere, sia l’immagine percettiva dell’oggetto (che ha forma, come la rappresentazione) con il percepto (che non ha forma, come il concetto), sia il percepto con l’essenza dell’oggetto (che non è solo percepto, ma unità di percepto e concetto).

Scrive Steiner: **“Finché le parti separate dell’universo sono determinate come percezioni, noi seguiamo semplicemente nella separazione una legge della nostra soggettività. Ma se consideriamo la somma di tutte le percezioni come una delle parti, e gliene contrapponiamo una seconda nelle “cose in sé”, facciamo una filosofia campata in aria, che si riduce ad un semplice giuoco di concetti. Costruiamo una contrapposizione artificiale, ma per il secondo membro della medesima non possiamo trovare alcun contenuto, poiché per una cosa particolare questo può essere ricavato soltanto fuor dalla percezione” (p. 94).**

Abbiamo già parlato del cammino che dalla coscienza corporea del realismo ingenuo, attraverso la coscienza animica dell’idealismo critico, giunge alla coscienza spirituale dell’“individualismo etico” di

Steiner, osservando che l'idea della "cosa in sé" nasce dal fatto che Kant ha messo in luce il ruolo svolto nella conoscenza dalla rappresentazione, ma non quello svolto dal concetto.

Fatto sta che la sua "cosa in sé" non è *reale* come il percolato né *ideale* come il concetto. Non è *reale*, perché non può essere direttamente percepita (potendo noi percepire, secondo Kant, solo la nostra reazione all'azione della "cosa"); non è *ideale*, perché, essendo, a suo dire, l'ideale "formale", non può esercitare l'azione che la reazione del soggetto presuppone.

Per questo Steiner afferma che si fa così "una filosofia campata in aria che si riduce a un semplice giuoco di concetti": è appunto "campata in aria" una "cosa in sé" che non è né un percolato né un concetto.

Non vi è testo di filosofia che non parli, di quella kantiana, come di una "rivoluzione gnoseologica". E' però una rivoluzione *incompiuta* che, in quanto tale, ha fatto più male che bene alla gnoseologia.

Scrivendo Steiner: **"Ogni modo di essere, che si voglia ammettere al di fuori del campo della percezione e del concetto, deve essere ascritto alla sfera delle ipotesi ingiustificate. A tale categoria appartiene la "cosa in sé" (...) Al principio universale ipotetico si può dare un contenuto soltanto se lo si prende a prestito dal mondo dell'esperienza senza accorgersi di farlo. Altrimenti esso rimane un concetto senza contenuto, un assurdo che ha soltanto la forma del concetto"** (p. 94).

Per il fatto che la "cosa in sé" è un *concetto* "travestito" da *cosa*, è data a ognuno la possibilità di scegliere, più o meno scientemente, il "travestimento" che più gli si confà. I fisici, ad esempio, se la immaginano "fisica", i biologi "biologica", i chimici "chimica", e così via. Ognuno, insomma, immagina la "cosa in sé" dotata delle stesse qualità delle "cose non in sé" di cui abitualmente si occupa. In questo modo, il vuoto lasciato dal contenuto *universale* del concetto viene colmato ("senza rendersene conto") dal contenuto *particolare* di una rappresentazione.

S'immagini di parlare non della "cosa in sé", ma della "pianta in sé" (la *Urpflanze* di Goethe). Ebbene, la si può forse immaginare, quale realtà "universale" o "ragion d'essere" di tutte le piante, dotata delle particolari qualità dei garofani, delle rose o dei papaveri? No. O dunque si nega, come fanno i nominalisti, la realtà universale del

concetto, ma si deve allora negare anche quella della “cosa in sé”; o si afferma la realtà universale della “cosa in sé”, ma si deve allora affermare, come fanno i realisti, anche quella del concetto. La sola cosa che non si può fare è attribuire alla “cosa in sé” una *realtà universale* e, al contempo, delle *qualità particolari*.

James Hillman ha pubblicato un libro intitolato: *La vana fuga dagli Dèi*. Meglio avrebbe fatto, però, a intitolarlo: *La vana fuga dalle idee*. Non perché, si badi, gli Dèi siano idee (come insegna l'idealismo), ma perché le idee sono Dèi o entità spirituali (come insegna la scienza dello spirito).

Freud, dal canto suo, ha paragonato la propria visione del contrasto tra l'istinto di vita (*Eros*) e l'istinto di morte (*Thanatos*) a quelle mitiche dell'antichità e, in particolare, a quella di Empedocle tra l'“Amore” (*Philia*) e l'“Odio” (*Neikos*). Quelle che, in Empedocle, erano forze “cosmiche” si trovano però ridotte, in Freud, a forze “istintive” o “pulsionali” caratterizzate da un “particolare chimismo” (stando a quanto scrive nei suoi famosi *Tre saggi sulla teoria della sessualità*).

Questo dimostra che la realtà spirituale dei concetti o delle idee non cessa mai di agire e di apparire anche agli occhi di chi non vuole vederla.

Non è raro sognare dei ladri che tentano di forzare o scassinare la porta della nostra casa. I ladri rappresentano quelle qualità che, essendo da noi rifiutate, tentano di ottenere con le “cattive” (durante il sonno) quanto non riesce loro di ottenere con le “buone” (durante la veglia) (“Il saggio - dice Silesio - non aspetta che gli si tolga qualcosa; egli si toglie tutto da solo, per precedere i ladri”). È la paura di perdere gli “averi” che c'impedisce di riconoscere e di accogliere gli “esseri”. Questa paura, la paura dello spirito, è detta, da Evola, “*pavor metaphysicus*” e definita, da Scaligero, “animalesca”. E' d'altronde impossibile, in tempi di materialismo, non fare i conti con la paura dell'anima e dello spirito. Solo agli artisti (e in specie ai poeti) è concesso di continuare a parlare di “anima”. Agli scienziati, perché non sia offeso il “senso del pudore” della loro “comunità”, è permesso parlare solamente di “psiche” (in chiave, preferibilmente, neurofisiologica).

Kant, sul piano gnosologico, e Jung, su quello psicologico, hanno avuto, è vero, il coraggio di parlare dell'anima, ma il loro sforzo è

stato vano, poiché, per parlare davvero dell'anima, occorre parlare dello spirito. L'anima è insieme il *luogo* e l'*oggetto* della contesa: è il luogo della contesa, perché è col pensare, col sentire e col volere che ci si batte; è l'oggetto della contesa, perché sono il pensare, il sentire e il volere che occorre redimere e restituire all'Io.

Scrivo Steiner (tornando alla "cosa in sé"): **"Il pensatore dualistico afferma quindi solitamente: "Il contenuto di questo concetto è inaccessibile alla nostra conoscenza; possiamo sapere *che* un tale contenuto esiste, ma non possiamo sapere *che cosa* esista"**" (p. 94).

Vi voglio raccontare un fatto capitatomi molti anni fa. Essendo stato invitato a tenere una conferenza su Jung agli allievi dell'ultimo anno di una scuola di psicoterapia, raccontai un sogno di un mio amico che aveva ultimato da poco un'analisi freudiana. Nel sogno scopriva di avere un grosso foruncolo sul braccio destro. Ne vedeva uscire un verme, e poi constatava la scomparsa del foruncolo e la guarigione del braccio. Raccontai questo sogno per dimostrare che l'interpretazione junghiana non si oppone a quella freudiana, bensì la porta avanti o l'approfondisce. Come l'aveva infatti interpretato il suo analista? Gli aveva detto che il verme rappresentava il suo problema inconscio e che la sua nevrosi (il grosso foruncolo) sarebbe guarita quando tale problema fosse venuto alla luce. Un'interpretazione del genere, dissi in quell'occasione, poteva essere però approfondita. Per quale ragione, infatti, il problema veniva rappresentato da un verme? E perché il grosso foruncolo si trovava sul braccio destro e non altrove? Non mi sto adesso a dilungare, ma allora risposi a questi interrogativi, mostrando così in che modo si poteva approfondire l'interpretazione del sogno. Ebbene, alla fine della conferenza, uno degli studenti chiese la parola e disse: "Mi scusi, ma non crede che in questo modo ci sia il rischio di capire un po' troppo?". Anziché essere meravigliato o soddisfatto, era dunque spaventato all'idea che, grazie allo studio che aveva scelto e al quale si era dedicato, si potesse arrivare davvero a capire qualcosa della vita dell'anima.

Questo fatto mi ricorda la favola del cacciatore pauroso e del taglialegna. Ve la leggo così come la racconta Esopo: "Un cacciatore, che seguiva la pista di un leone, chiese a un taglialegna se ne avesse visto le tracce e se conoscesse la sua tana. "Posso mostrarti

addirittura il leone in persona!” rispose l’interpellato. Ma il cacciatore, pallido per la paura e battendo i denti, ribatté: “Sto cercando solo la traccia, io, mica il leone!””.

Come vedete, anche quello studente, seguendo un corso di psicoterapia, si era messo sulle tracce dell’anima, ma quando ha avuto sentore di poterla davvero incontrare si è spaventato.

Occorre riflettere su queste cose, perché dobbiamo guadagnarci anche la capacità di distinguere il problematicismo “sano” da quello “morboso”. Un conto, infatti, è studiare, pensare e ricercare per meglio agire, altro studiare, pensare e ricercare per evitare di agire. Chi conosce le nevrosi cosiddette “ossessive” sa che ci si può servire del pensiero (riflesso) anche per sottrarsi alle proprie responsabilità, ed esorcizzare così la paura di essere l’Io che si è.

Scrivete Steiner: **“In ogni caso il dualista si vede obbligato a porre dei limiti insuperabili alla nostra capacità di conoscenza. Il sostenitore di una concezione monistica del mondo sa invece che tutto quanto gli occorre per la spiegazione di un dato fenomeno del mondo deve trovarsi nel campo del mondo stesso”** (p. 95).

Pensate a un *rebus*. Che cosa significa risolverlo? Significa *ricostruire* o *ri-trovare* il pensiero di chi lo ha creato. Chi lo crea parte infatti da una idea e la trasforma in una vignetta; chi lo risolve parte viceversa dalla vignetta e la trasforma in una idea: *non però, e questo è il punto, in un’idea qualsiasi, bensì in quella dalla quale è scaturita la vignetta.*

Che cos’è la vignetta? E’ l’idea così come si presenta ai sensi (alla vista). E che cos’è l’idea? E’ la vignetta così come si presenta allo spirito. In tanto dunque possiamo, osservando la vignetta, ri-trovare l’idea, in quanto la vignetta non è che l’illustrazione o l’immaginazione dell’idea. Potremmo perciò dire, parafrasando Steiner, che “tutto quanto” ci “occorre per la spiegazione” del *rebus* si trova “nel campo” del *rebus* stesso.

La verità del mondo, più che *nelle* cose, è dunque le cose. Il fenomeno non occulta quindi il noumeno, come pensa Kant, bensì lo “rivela”, come pensa Goethe. Ricordate gli ultimi versi della sua lirica *Senza dubbio (Al fisico)*? “Tutto dà volentieri e riccamente / la Natura, non ha / un nocciolo e una scorza, / è tutta d’un sol getto. / Tu guarda te piuttosto / se sei nocciolo o scorza”. Dice sempre

Goethe: “Che cosa è più difficile di tutto? Vedere con i propri occhi ciò che si ha sotto il naso”.

Il mondo non si nasconde. Sono i contingenti limiti della nostra coscienza a nascondercelo, impedendoci così di accogliere il dono che fa di sé (scrive Scaligero: “Ogni incontro con il mondo essendo l’offrirsi della tenebra alla luce e il riaccendersi della luce in ogni punto in cui la tenebra è incontrata” - *Dell’Amore immortale*).

Come, dunque, “la bellezza è negli occhi di chi guarda”, così la verità è nel pensiero di chi pensa.

Scriva Steiner: **“Dal concetto del conoscere, come noi l’abbiamo esposto, segue che non ha senso parlare di limiti della conoscenza. Il conoscere non è un interesse generale del mondo, ma un affare che l’uomo deve aggiustare con se stesso. Le cose non domandano nessuna spiegazione (...) I presupposti per il sorgere della conoscenza sono dunque *attraverso* l’io e *per* l’io (...) Non è il mondo che ci pone le domande, siamo noi stessi che le poniamo”** (pp. 95-96).

Scriva Hegel: “Parlare di limiti del pensiero umano è vuota ciarla”; e aggiunge: “Chi parla d’una ragione *soltanto* finita, *soltanto* umana, chi parla *soltanto* dei limiti della ragione, mentisce contro lo spirito”: mentisce contro quello “Spirito di verità” del quale è detto che ci “insegnerà ogni cosa” e ci “guiderà verso tutta la verità” perché non “parlerà da se stesso”.

A chi parla di limiti della conoscenza (disconoscendo perciò la “missione pentecostale” dell’antroposofia) sarà bene dunque ricordare questo ammonimento del Cristo-Gesù: “Qualunque peccato e bestemmia sarà perdonata agli uomini, ma la bestemmia contro lo Spirito Santo non sarà perdonata. A chiunque parlerà male del Figlio dell’uomo sarà perdonato; ma la bestemmia contro lo Spirito, non gli sarà perdonata né in questo secolo, né in quello futuro”.

Parlare di limiti della conoscenza significa parlare di *agnosticismo*. E’ infatti agnostica, recita questo *Dizionario di filosofia*, “ogni dottrina filosofica la quale affermi che l’assoluto è inaccessibile alla mente umana, e limiti le possibilità conoscitive dell’uomo all’ambito fenomenico”.

Scriva Hegel: “La filosofia deve combattere con un duplice avversario. Da un lato, è noto, la pietà religiosa ha proclamato non esser la ragione o il pensiero in grado di conoscere il vero, la ragione

condurre soltanto all'abisso del dubbio, doversi rinunciare al pensare autonomo e, per giungere alla verità, costituirsi prigionieri della cieca fede nell'autorità (...) D'altra parte è altrettanto noto che la cosiddetta ragione si è fatta valere, ha respinto la fede nell'autorità, e ha voluto rendere razionale il Cristianesimo, sicché in sostanza soltanto il mio intuito, la mia convinzione personale mi obbligherebbero a riconoscere qualche cosa. Ma è meraviglioso come questa tesi sul diritto della ragione sia stata poi capovolta e in modo da risultarne che la ragione stessa non possa riconoscere nulla di vero. Questa cosiddetta ragione da un lato combatté la fede religiosa in nome e con la forza del pensiero razionale, e contemporaneamente si volse contro la ragione e diventò nemica della vera ragione”.

Kant distingue il “fenomeno” dal “noumeno” che dichiara appunto inconoscibile. Ignorando che quanto non può essere conosciuto dall'intelletto può essere conosciuto da un superiore livello di coscienza, oggettivizza e assolutizza il suo limite. Non realizza così una *coincidentia oppositorum* (come avrebbe voluto, dal momento che si era riproposto di conciliare le opposte esigenze dei razionalisti e degli empiristi), bensì una *duplicatio oppositorum*.

La realizza su due diversi piani. Su un piano (diciamo “anatomico”), porta il numero degli elementi in gioco da due (soggetto e oggetto) a quattro: 1) il soggetto in sé (noumenico); 2) l'immagine percettiva (fenomenica) che il soggetto ha di sé; 3) l'oggetto in sé (noumenico); 4) l'immagine percettiva (fenomenica) che il soggetto ha dell'oggetto. Sull'altro (diciamo “fisiologico”) considera, come scrive Steiner: **“1) l'oggetto in sé; 2) la percezione che il soggetto ha dell'oggetto; 3) il soggetto; 4) il concetto, che riferisce la percezione all'oggetto in sé”** (p. 97).

È bene distinguere questi due piani della sua *duplicatio*, perché è soprattutto in ragione del secondo che Kant giudica *oggettivo* il rapporto (incosciente) tra “l'oggetto in sé” (1) e il “soggetto” (3), e *soggettivo* il rapporto (cosciente), posto dal “soggetto” *mediante* il “concetto”, tra la “percezione che il soggetto ha dell'oggetto” (2) e l’“oggetto in sé” (4).

Scrivendo Steiner: **“Con ciò il dualismo scinde il processo della conoscenza in due parti. Una, la produzione dell'oggetto della percezione dalla cosa in sé, la fa accadere *al di fuori della***

coscienza, l'altra, la connessione della percezione col concetto e il collegamento del concetto con l'oggetto, la fa accadere dentro la coscienza" (p. 97).

Possiamo dire la stessa cosa così: il criticismo colloca "al di fuori della coscienza" l'azione dell'oggetto in sé e la reazione del soggetto in sé, mentre colloca "dentro la coscienza" il concetto mediante il quale il soggetto si spiega il rapporto tra l'immagine percettiva (fenomenica) dell'oggetto e l'oggetto in sé (noumenico).

In Steiner, l'Io, in virtù della propria organizzazione, divide il percepito dal concetto (quali elementi del mondo) e poi li riunisce (nell'anima), generando così la rappresentazione; in Kant, invece, il soggetto "si fa un'idea" (un concetto) del rapporto tra l'immagine percettiva (soggettiva e fenomenica) e la cosa in sé (oggettiva e noumenica). Il concetto viene quindi chiamato, da Kant, non a *integrare in modo reale* il percepito, bensì a *porre in modo ideale* l'oggetto fenomenico (la soggettiva immagine percettiva) in rapporto con quello noumenico (l'oggettiva cosa in sé). Il concetto, quale elemento, non del mondo, ma della coscienza umana, viene "applicato" alla realtà fenomenica (delle immagini percettive) per sistemarne, in modo meramente formale, la conoscenza.

Scrive Steiner: "Con queste premesse è ovvio che il dualista creda di acquistare, nei suoi concetti, soltanto dei rappresentanti soggettivi di quello che sta *davanti* alla sua coscienza (...) Il vincolo unitario delle cose, che lega queste fra loro e obiettivamente col nostro spirito individuale (come cosa in sé), sta al di là della coscienza, in un "essere in sé" del quale nella nostra coscienza potremmo parimente avere solo un rappresentante concettuale (...) In altre parole, i principii ideali scopribili per mezzo del pensare appaiono al dualista troppo vaporosi, ed egli cerca anche dei principii reali dai quali i primi possano venir sorretti" (pp. 97-98).

Dobbiamo riconoscere che i "principii ideali scopribili per mezzo del pensare" non appaiono "vaporosi" o "evanescenti" solo al dualista o al criticista, ma a tutti noi. Volenti o nolenti, siamo infatti tutti dei nominalisti usi a riversare nella vuota forma del concetto, non la sua forza o sostanza ideale (spirituale), bensì una qualche forza o sostanza reale (materiale).

Che cosa sono, ad esempio, le “categorie” kantiane se non appunto dei concetti di cui non è rimasta che la scorza? E da che cosa deriva la “formalizzazione” kantiana del pensare se non da una sua devitalizzazione o liofilizzazione?

Pensate, per dirne una, al calore, e ditemi, in tutta franchezza, se vi sembra che abbia qualcosa a che fare col pensiero. Non credo. Non usiamo infatti dire che bisogna ragionare a “mente fredda”? Eppure, se fossimo capaci di risalire lucidamente il movimento del pensiero, scopriremmo che la forza del pensare, quando sgorga dall’Io unitamente a quelle del sentire e del volere, è una forza di calore o d’amore.

Al realista ingenuo, il mondo delle idee appare ovviamente ancora più irrealista che al criticista. E’ infatti convinto, come scrive Steiner, che **“quel che noi pensando aggiungiamo agli oggetti è semplice pensiero sopra le cose”**, e che perciò **“il pensiero non aggiunge niente di reale alla percezione”** (p. 98).

Bisognerebbe però rammentargli che non ha alcun merito dell’esperienza del reale datagli dalla percezione sensibile, poiché la deve agli organi di senso fisici.

Sperimentiamo la realtà sensibile grazie al corpo, e quindi a una creazione e a un dono del mondo divino. Grazie al corpo, sentiamo reale quello che percepiamo, mentre, grazie all’intelletto, giudichiamo ideale quello che pensiamo. Per l’intelletto, infatti, *l’ideale non è reale e il reale non è ideale.*

La facoltà di percepire il sensibile, così da sentirlo reale, è dunque un dono del mondo divino, quella di percepire l’extrasensibile, così da sentirlo reale, deve essere invece frutto di una nostra libera e cosciente iniziativa. Il mondo divino ci ha donato la facoltà di *pensare idealmente il mondo che percepiamo realmente*, solo perché potessimo sviluppare da soli la facoltà di *percepire realmente il mondo che pensiamo idealmente.*

Scrivi Steiner: **“Per il realista primitivo valgono come reali solamente i singoli tulipani che si vedono o che si possono vedere; l’idea unica di tulipano è per lui un’astrazione, un’immagine mentale irrealista che l’anima si è composta mettendo insieme le caratteristiche comuni a tutti i tulipani veduti”**; tuttavia, **“il tulipano che io vedo è oggi reale: fra un anno sarà scomparso nel nulla. Quello che si mantiene è la specie tulipano. La specie, però,**

è per il realismo primitivo “soltanto” un’idea, non una realtà. Così la concezione realista si trova nella condizione di veder sorgere e scomparire le sue realtà, mentre, rispetto al reale, proprio quello che essa ritiene irreali si conserva” (p. 100).

Per quale ragione il realista ingenuo giudica reali i singoli tulipani e irreali la loro specie? Lo abbiamo appena detto: perché i primi li percepisce, mentre la seconda la pensa; e per quanto ciò che percepisce si mostri caduco, mentre quello che pensa si mostri durevole, continua ad avvertire il caduco che percepisce più reale del durevole che pensa.

Considerazioni di questo genere dovrebbero indurre il realista ingenuo a dubitare della validità della propria posizione; potrebbe però superare tale dubbio soltanto educando il proprio pensiero a sperimentare come reale ciò che prima credeva meramente ideale.

“Per il realista primitivo - dice Steiner - valgono come reali solamente i singoli tulipani che si vedono o si possono vedere”.

Nessuno vede però un “tulipano” *con gli occhi del corpo*: per questi un “tulipano” non è affatto un “tulipano”, bensì una serie di stimoli sensoriali che, grazie ai recettori, vengono trasformati in impulsi nervosi e trasmessi in questa forma al cervello. Ci siamo già occupati di questo, osservando che, senza l’intervento del pensiero, del concetto e dell’Io, mai si realizzerebbe una sintesi dei vari eventi cerebrali.

Il realista ingenuo giudica dunque *reale* il singolo tulipano e *irreale* la specie solo perché non è cosciente del fatto che per determinare la realtà del primo (per poterne avere un’immagine percettiva e una rappresentazione) deve necessariamente ricorrere alla realtà della seconda.

Riprendendo quelle formule in cui X stava per il percetto e A per il concetto, potremmo illustrare la conoscenza del singolo tulipano così: X è A . Questo giudizio afferma che il dato individuale (singolare) della percezione (X) è il dato universale del pensiero (A). Ma se X è A allora A è X , e dunque A è A . Per avere la rappresentazione di una cosa occorre sviluppare, di fatto, un “sillogismo” (del quale solo la conclusione si presenta alla coscienza).

Ciò che per l’occhio del realista ingenuo è una “cosa” naturale, per un occhio più attento e critico è dunque il risultato di un processo

fisico, animico e spirituale che “digerisce”, mediante il concetto e l’attività giudicante, il dato assunto con la percezione, in parte assimilandolo (memorizzandolo) e in parte eliminandolo (obliandolo).

Una cosa, però, è il realismo “ingenuo”, altra il realismo “metafisico”. Scrive Steiner: **“La fisica moderna attribuisce le nostre sensazioni a processi delle particelle piccolissime dei corpi e di una materia infinitamente sottile, l’etere, o a qualcosa di simile. Ciò che noi sentiamo, ad esempio, come calore è un movimento, entro lo spazio occupato dal corpo produttore di calore, delle sue particelle. Anche qui si immagina un impercettibile per analogia col percepibile. L’analogo sensibile del concetto “corpo” è in questo senso l’interno di uno spazio chiuso da ogni parte, nel quale delle sfere elastiche si muovono in tutte le direzioni, si urtano fra loro, rimbalzano contro le pareti, e così via”** (pp. 100-101).

Possiamo dire: il realismo ingenuo è il realismo della “cosa” *conoscibile*, il criticismo è il realismo della “cosa in sé” *inconoscibile*, mentre il realismo metafisico è il realismo della “energia in sé” *inconoscibile* (“La volontà - afferma Schopenhauer - è la cosa in sé kantiana”). Quest’ultimo è senza dubbio un realismo più moderno, giacché il concetto di “energia”, dopo Einstein (e la sua teoria dell’equivalenza tra massa ed energia), ha ormai quasi del tutto sostituito quello prevalentemente ottocentesco di “materia”.

Per “energia” s’intende una grandezza fisica che conferisce a un sistema la capacità di compiere lavoro. L’energia si manifesta in forme diverse (meccanica, elettrica, termica, chimica, nucleare, ecc.), ma che cosa sia in sé non lo si sa, e si pensa che non lo si possa nemmeno sapere.

Il principale rappresentante del realismo metafisico è quell’Eduard von Hartmann che ha tentato di conciliare, nella sua *Filosofia dell’inconscio*, la dottrina del pensiero di Hegel con quella della volontà di Schopenhauer. Nel concetto di “energia” si cela infatti quel concetto di “volontà” al quale si sono in vario modo richiamati, oltre a Schopenhauer e a Eduard von Hartmann, non solo Marx, Nietzsche, James, Dilthey, Bergson o Blondel, ma anche Freud, Wilhelm Reich e Jung.

Si potrebbe anche dire che il realismo ingenuo, “reificando” l’*essere*, è un realismo dello *spazio*, mentre il realismo metafisico, “reificando” il *divenire*, è un realismo del *tempo*.

Secondo von Hartmann, l’energia in sé può essere pensata, ma non percepita. Il che significa che tale “forza in sé” (come la “cosa in sé”) non ha né natura “ideale” (in quanto l’ideale non è forza, ma forma) né natura “reale” (in quanto impercettibile). Perciò Steiner definisce questo realismo “metafisico”.

Per questo indirizzo di pensiero, scrive, il mondo reale risulta **“composto dagli oggetti della percezione, che sono in un perpetuo divenire, che appaiono e scompaiono, e dalle forze impercettibili, le quali producono gli oggetti della percezione e costituiscono l’elemento permanente.**

Il realismo metafisico è una mescolanza incoerente del realismo primitivo con l’idealismo. Le sue forze ipotetiche sono essenze impercettibili con qualità di percezione” (p. 102)

L’energia che si presenta quale volontà (istinto) nella sfera incosciente, e quale sentimento in quella subcosciente, è essenzialmente la stessa che si manifesta quale pensiero nella sfera cosciente. La diversità di queste sue manifestazioni dipende dal fatto che il volere e il sentire la estrinsecano, seppure con diversa intensità, in modo diretto e incosciente, mentre il pensare la estrinseca in modo indiretto (riflesso) e cosciente.

Chi si eleva coscientemente dall’ordinaria esperienza *indiretta* del pensiero a quella *diretta* (a quella del pensare “vivente”), si accorge invece che il volere che muove nella sfera cosciente i pensieri non è diverso, essenzialmente, da quello che nella sfera incosciente viene modellato dal pensare. Chi scopre il *volere nel pensare* scopre insieme il *pensare nel volere*, realizzando così che sono entrambi espressione dell’Io. Eduard von Hartmann, ad esempio, coglie la volontà e coglie l’idea, ma non coglie *la volontà nell’idea* (il volere nel pensare) né *l’idea nella volontà* (il pensare nel volere). Schopenhauer, invece, coglie la volontà (come una forza “nuda e del tutto priva di conoscenza”), ma non *l’idea nella volontà* (il pensare nel volere). Nella forma dei minerali, nella vita dei vegetali, nel comportamento degli animali e degli uomini, vede (a ragione) le manifestazioni della volontà, ma nelle leggi che regolano tale forma,

tale vita e tale comportamento, non vede (a torto) le manifestazioni del pensiero.

Il movimento che Hegel attribuisce al pensiero, Schopenhauer lo attribuisce alla volontà e Marx alla materia. Quest'ultimo distingue il materialismo "dialettico" da quello "meccanicistico" in quanto il primo, a differenza del secondo, non considera semplicemente la materia, bensì *la materia in movimento o in divenire* (da qui, la concezione materialistica della storia). Questa considerazione della "materia in movimento" non è però, a ben vedere, che una considerazione del "mosso" (della materia), e non del "movimento". Anche qui, come nel realismo metafisico, la natura dell'energia o della forza viene immaginata analoga a quella, come dice Steiner, "degli oggetti dei sensi". Anche qui, insomma, la natura del "divenire" viene immaginata analoga a quella del "divenuto".

Nessuno sembra dunque conoscere il movimento (la forza o l'energia) come una realtà extrasensibile (o sovrasensibile). Quando si osserva ad esempio una pianta che cresce, si colgono, mediante i sensi, gli effetti prodotti nello spazio dal movimento della vita, ma non si coglie il movimento della vita. Questo opera ininterrottamente nel tempo, ma l'intelletto vincolato ai sensi sa del tempo solo in modo indiretto e per mezzo dello spazio. Tale movimento non viene percepito dai sensi, ma viene pensato. Ma può un pensiero "statico" (come quello rappresentativo) pensare il movimento? No, perché *il pensiero del vero movimento è il movimento del vero pensiero* (del pensare).

Dice Schelling: "La natura è lo spirito invisibile; lo spirito è la natura visibile". Ciò che nella natura è incosciente diviene infatti, nell'uomo, cosciente. Mediante l'uomo, la natura prende coscienza di sé, agisce su di sé e si trasforma.

Osserviamo questo schema:

Io		Essere (Spirito)
Corpo astrale		Essenza (Qualità)
----- Soglia -----		
Corpo eterico		Tempo
Corpo fisico		Spazio

Come vedete, sia il realismo “ingenuo” (dello spazio o della materia), sia il realismo “metafisico” (del tempo o dell’energia), si trovano al di sotto della soglia che divide la sfera inferiore dell’esistere da quella superiore dell’essere. Potremmo anche dire, pensando a *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer, che il primo è il realismo della rappresentazione, mentre il secondo è il realismo della volontà: ma della volontà *rappresentata*, e non di quella reale, poiché questa è fuori della portata dell’ordinario pensiero statico.

Chi conosce le cosiddette “figure sonore” del fisico tedesco Ernst Friedrich Chladni (1756-1827) sa che si tratta di figure create dal suono in una polvere stesa su una lamina elastica. Ebbene, immaginiamo che un sordo voglia scoprire la forza che genera tali figure. La vista gli consentirà di percepire la natura dell’effetto (la figura), ma la mancanza dell’udito gli impedirà di percepire quella della causa (il suono): non potrà percepirla, ma potrà pensarla (rappresentarsela). Dato però che la rappresentazione nasce dall’unione di percezione e concetto, a quale percezione unirà allora il concetto di causa per rappresentarselo? E’ questa, in sostanza, la condizione del realista metafisico.

Fatto sta che l’intelletto fa *scienza* finché rimane nell’ambito delle proprie capacità e competenze (spaziali), mentre fa *metafisica* ogni volta che (scientificamente) le travalica.

Scrivendo Steiner: **“Al di fuori di quel mondo, per la cui forma di esistenza esso ha un mezzo di conoscenza nella percezione, il realismo metafisico ha deciso di ammettere un’altra sfera in cui questo mezzo vien meno, e che si può investigare solo mediante il pensare. Ma non può nello stesso tempo decidersi a riconoscere anche la forma dell’essere che il pensare gli fornisce, il concetto (l’idea), come un fattore che sta accanto alla percezione in modo altrettanto giustificato. Se si vuole evitare la contraddizione di una percezione impercettibile, bisogna pur confessare che i rapporti fra le percezioni trasmessici attraverso il pensare non hanno per noi altra forma d’esistenza che quella del concetto. Se si scarta dal realismo metafisico la parte ingiustificata, il mondo si presenta allora come somma di percezioni e di rapporti concettuali (ideali) fra le percezioni. Il realismo metafisico si trasforma cioè in una concezione che per la percezione esige il**

principio della percepibilità, e per i rapporti fra le percezioni esige la pensabilità” (p. 102).

Si pensa la forza, ma non immaginando che possa avere la natura del pensiero, si crede che la sua natura sia *altra* da quella del pensiero che la pensa. Ma è *altra* da quella del pensiero rappresentativo, non da quella del pensare vivente. Non si tratta perciò di una “terza” e irraggiungibile realtà (rispetto a quelle della percezione e del pensiero) o, come dice Steiner, di una “percezione impercibile”.

Scrivo Steiner: **“Per il realismo primitivo il mondo reale è una somma di oggetti di percezione; il realismo metafisico attribuisce realtà, oltre che alle percezioni, anche alle forze impercibili; il monismo sostituisce a queste forze i nessi ideali che esso conquista per mezzo del suo pensare. Tali nessi sono le leggi della natura. Una legge naturale non è altro che l’espressione concettuale della connessione fra determinate percezioni”** (p. 103).

Una cosa sono gli *elementi* della natura (quelli della “tavola” di Mendélejev), *altra* le sue *forze*, e *altra* ancora le sue *leggi*. Nel nostro schema, gli elementi vanno messi in corrispondenza del corpo fisico e dello spazio, le forze in corrispondenza del corpo eterico e del tempo, le leggi (al di là della soglia) in corrispondenza del corpo astrale e dell’essenza (o qualità). Dal punto di vista conoscitivo, il primo di questi livelli è quello “solido” della *rappresentazione*, il secondo quello “liquido” del *pensare*, e il terzo quello “aeriforme” o “gassoso” del *concetto*.

Pensate a un orologio meccanico. Una cosa sono i pezzi che lo compongono, *altra* la carica che gli permette di funzionare, *altra* ancora la modalità del suo funzionamento. Pur disponendo di tutti i pezzi e della carica necessaria, potrebbe infatti andare “avanti” o “indietro”, e non assolvere così la sua funzione. La modalità del suo funzionamento è la sua legge, e questa manifesta il pensiero di chi lo ha ideato o progettato.

Dietro la realtà qualitativa della legge, c’è dunque quella del concetto o dell’idea. È il concetto o l’idea, quale *insieme (Gestalt)*, a servirsi della mediazione della forza per mettere e mantenere gli elementi che lo compongono in una reciproca e particolare relazione. Prendete, che so, la parola *ROMA*. Si compone di quattro lettere. Ma anche le parole *AMOR*, *ORMA*, *RAMO*, *MORA*, *ARMO* e *OMAR* si

compongono delle stesse lettere. Che cos'è a renderle dunque diverse? È ovvio: la diversa relazione in cui le lettere stanno tra loro. Si può qui toccare quasi con mano il fatto ch'è il concetto o l'idea (il significato), attraverso un'attività mediatrice (ad esempio, il parlare o lo scrivere), a giostrare il rapporto tra gli elementi (le lettere), realizzando così quell'insieme che chiamiamo "oggetto" o "cosa" (o, nel caso specifico, "parola"). Riunire gli elementi significa accordarli o armonizzarli. Nel concetto o nell'idea è riposto il segreto dell'*accordo* o dell'*armonia*.

Sul piano psicologico le "leggi" si presentano come "modelli di comportamento". Per Jung, gli "archetipi" sono delle entità e delle forze (di natura sconosciuta) capaci appunto di conferire o imporre inconsciamente al nostro comportamento la loro legge o forma. È questa, in realtà, quella sfera della qualità nella quale *sono* le essenze, e dalla quale l'Io (l'essere o lo spirito) deve rendersi indipendente, se non vuole perdere la sua libertà.

Pensate alle note musicali. Ogni nota ha la propria "legge" (qualità) o, per meglio dire, è la propria "legge". Ebbene, i compositori lamentano forse il fatto che tali leggi limitino la loro creatività? No, di certo. Un vero creatore (un Io, un essere o uno spirito) opera infatti al di sopra della sfera delle leggi (delle essenze), ed è per questo in grado di comporre in modo libero e in sintesi sempre nuove.

Ma torniamo a noi. Per il realismo ingenuo e per quello metafisico, scrive Steiner, **"ciò che si trova al di fuori del soggetto è un qualcosa di assoluto, di finito in sé, e il contenuto del soggetto ne è un'immagine che sta completamente al di fuori di quell'assoluto"**. Per il monismo, invece, **"l'oggetto non è un assoluto, ma soltanto un relativo, in rapporto al determinato soggetto"** (p. 104); per esso, infatti, **"la percezione è determinata dal soggetto; ma contemporaneamente il soggetto ha, nel pensare, il mezzo per annullare la determinatezza da lui stesso provocata"** (p. 105).

Il mondo è "finito" solo per la percezione. L'uomo sta al centro, tra il mondo "finito" (del corpo) e il mondo "infinito" (dello spirito), e può quindi superare quanto è finito o limitato (singolare) in virtù di quanto è infinito o illimitato (universale). I cosiddetti "limiti della conoscenza" sono dunque quei *limiti della percezione sensibile* che il pensiero sempre trascende.

Ogni volta in cui, indicando degli oggetti, affermiamo, che so, che questo è un armadio e quello un divano, mostriamo di saper conoscere o ri-conoscere le cose, ma non ne sappiamo il perché. Sviluppare la coscienza spirituale significa prendere coscienza del modo in cui opera la coscienza naturale. La coscienza spirituale è infatti la coscienza della realtà e dell'attività di quegli elementi extrasensibili che ci consentono di conoscere o ri-conoscere il sensibile.

Abbiamo visto che, per conoscere o ri-conoscere il sensibile, occorre farsene una rappresentazione. Ma abbiamo anche visto che, per poter avere nella coscienza una rappresentazione, devono intervenire (a nostra insaputa) il percolato, il concetto, il giudizio e l'immaginazione. Ebbene, che cosa sono o, per meglio dire, *chi* sono questi? E' impossibile rispondere a questa domanda se non si ritrova, per così dire, un po' di "buon senso gnoseologico": quel buon senso di cui era dotato ad esempio Goethe ("Il più alto rappresentante - secondo Thomas Mann - della cultura, moralità, umanità europee"), e del quale erano invece assai meno dotati Kant, Schopenhauer ed Eduard von Hartmann. Considerate che se il mondo fosse, come sostengono tutti e tre, solo una nostra rappresentazione, cioè una "fata Morgana", non potrebbe mai darsi un'autentica comprensione o comunione. Non dandosi un comune terreno sul quale poter incontrare l'altro, ognuno dovrebbe pascersi sempre e soltanto di se stesso. Ma proprio la convinzione che il mondo sia solo una nostra rappresentazione non è (e altro, dal loro punto di vista, non potrebbe essere) che una *loro* rappresentazione: una rappresentazione errata, e in quanto tale corruttrice del sano o umano sentire e del sano o umano volere.

Dice il Cristo-Gesù: "Non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo; sono infatti le cose che escono dall'uomo a contaminarlo". E che cosa abbiamo visto? Che sono il percolato e il concetto a "entrare" (in quanto oggettivi) nell'uomo, e l'immagine percettiva e la rappresentazione (in quanto soggettive) a uscirne. Ebbene, come l'immagine percettiva può essere alterata da un difetto del corpo (da un disturbo, che so, dell'udito o della vista), così la rappresentazione può essere alterata da un difetto dell'anima. In questo caso, l'attività del giudicare si *perverte* e, al posto dell'*anima cosciente*, s'insedia l'*anima subcosciente* (quella sognante dei

criticisti e dei realisti metafisici) o l'*anima incosciente* (quella dormiente dei realisti ingenui o dei materialisti). Non è del resto "pervertito" un pensiero che si compiace (dialetticamente) di non poter conoscere l'essere dell'uomo e della realtà?

Guardiamo ormai con giusto sospetto alla "volontà di potenza". E perché non guardare allora, con altrettanto giusto sospetto, alla "volontà d'impotenza"?

Scrivo Steiner: **"Dal fatto che gli uomini si trovano praticamente d'accordo l'uno con l'altro, il realista metafisico crede di poter dedurre la somiglianza fra le loro immagini soggettive del mondo: e dalla somiglianza fra tali immagini del mondo crede di poter ulteriormente dedurre l'uguaglianza degli spiriti individuali che stanno alla base dei singoli soggetti umani della percezione, o degli "io in sé" su cui si fondano tali soggetti.**

Questa conclusione è dunque di quelle che ricavano da una somma di effetti il carattere delle cause che stanno alla loro base. Ammette cioè che da un numero sufficientemente grande di casi si possa conoscere lo stato delle cose, in modo da sapere come le cause così escogitate si comporteranno in altri casi. Una simile conclusione è del tipo che si chiama induttivo" (p. 105).

L'edizione de *La filosofia della libertà* che stiamo seguendo è stata curata da Dante Vigevani. La parte iniziale di questo stesso passo, nella traduzione di Ugo Tommasini (Laterza, Bari 1919), suona invece così: **"Il realista metafisico crede di poter ricavare la somiglianza fra le immagini soggettive dei vari uomini, dal fatto ch'essi praticamente si trovano d'accordo: e dalla somiglianza fra tali immagini crede di poter ulteriormente ricavare l'uguaglianza degli spiriti individuali o degli "Io in sé", che stanno alla base dei singoli soggetti umani della percezione"** (p. 107).

Come vedete, dove si legge, nella prima, "dedurre", si legge, nella seconda, "ricavare". Si tratta di due verbi che, pur non essendo sbagliati, non rendono bene l'idea (soprattutto il primo) della conclusione "del tipo che si chiama induttivo" di cui parla Steiner. Faremo bene quindi a sostituire "dedurre" e "ricavare" con "indurre" o "inferire".

S'induce quando si risale dall'individuale all'universale, mentre si deduce quando si discende dall'universale all'individuale. La deduzione, secondo Aristotele, ha un valore "scientifico" o

“dimostrativo”, mentre l’induzione, non avendo carattere di necessità, ha un valore “pratico” o “strumentale” .

Anche per Hegel il sillogismo induttivo è quello dell’*esperienza*, in quanto è correlato alla percezione sensibile.

Proviamo allora a osservare il modo in cui i due sillogismi giungono alle loro conclusioni. Cominciamo con quello deduttivo, riportandone un classico esempio:

- | | |
|------------------------|---------------------|
| 1) ogni uomo è mortale | (premessa maggiore) |
| 2) Socrate è un uomo; | (premessa minore) |
| 3) Socrate è mortale. | (conclusione) |

Mettendo al posto di “uomo” *A*, al posto di “mortale” *B* e al posto di “Socrate” *C*, avremo: se *A* è *B*, e se *C* è *A*, allora *C* è *B*. Questa conclusione è logicamente necessaria.

Per osservare il sillogismo induttivo, dobbiamo invece improvvisarne uno; magari questo:

- 1) queste automobili hanno un motore *Diesel*;
- 2) queste automobili sono affidabili;
- 3) le automobili che hanno un motore *Diesel* sono affidabili.

Qui abbiamo non tre, ma quattro elementi: ossia, *A* (queste automobili); *B* (il motore Diesel); *C* (l’affidabilità); *D* (le automobili). Per questo, avremo: se *A* è *B*, e se *A* è *C*, allora *D* è *C*.

In questo caso, il cosiddetto “termine medio” (la premessa minore) non è tale, e nella conclusione appare *D* invece di *A*. E che differenza c’è tra *D* e *A*? Che *D* è una *generalizzazione* (“le” automobili) di *A* (di “queste” automobili): ossia, dei dati *limitati* dell’esperienza. Seguendo il procedimento “induttivo” non si perviene dunque all’*universale*, ma al *generale*, giacché si pensa, come dice Steiner, “che da un numero sufficientemente grande di casi si possa conoscere lo stato delle cose, in modo da sapere come le cause escogitate si comporteranno in altri casi”.

Abbiamo parlato, in altre occasioni, del “moto pendolare” con il quale l’Io oscilla tra il polo della percezione o del corpo e quello del concetto o dello spirito. Il primo di questi due movimenti ha carattere induttivo, il secondo deduttivo.

Non abbiamo pertanto ha che fare con due inconciliabili opposti, bensì con due *momenti* dell'attività *ritmica* di una *terza* realtà (dell'Io).

(Steiner: “Indaga nel tuo essere: / vi trovi il mondo; / nel dominio del mondo: / vi ritrovi te stesso; / guarda oscillare il pendolo / fra sé e mondo, / e ti si svelerà connaturato / nell'uomo l'essere del mondo, / nel mondo l'essere dell'uomo” - *Aforismi e dediche.*)

Aggiunta alla seconda edizione del 1918

Scrive Steiner: **“Sperimentare l'essere del pensare, ossia l'elaborazione attiva del mondo concettuale, è qualcosa di completamente differente dallo sperimentare quello che si può percepire coi sensi. Di qualunque senso l'uomo possa mai essere dotato, non potrebbe avere da esso la realtà se egli, pensando, non compenetrasse di concetti quanto ha percepito, trasmessogli da quel senso; e qualsiasi senso, così compenetrato, dà all'uomo la possibilità di vivere dentro la realtà”** (p. 108).

“Sperimentare l'essere del pensare” significa sperimentare l'essere del giudicare. E' in virtù di una “elaborazione attiva del mondo concettuale” che prendono infatti forma i giudizi: giudizi che si mutano poi in immaginazioni, in immaginazioni che si mutano, a loro volta, in rappresentazioni e in immagini percettive.

“Sperimentare” non vuol dire “speculare”, “elucubrare” o “spremersi il cervello”, bensì impegnare il pensiero (e *per suo mezzo* la volontà) nella pratica interiore. Grazie alla concentrazione, possiamo osservare e percepire tanto *il pensare attivo in noi* quanto *noi attivi nel pensare.*

Dice Steiner che “sperimentare l'essere del pensare, ossia l'elaborazione attiva del mondo concettuale è qualcosa di completamente differente dallo sperimentare quello che si può percepire coi sensi”. Tra le due esperienze, lo abbiamo detto, c'è questa differenza: “l'elaborazione attiva del mondo concettuale” *pone* (il concetto), mentre “quello che si può percepire coi sensi” (il percetto) *s'impone*. Il *porre* è frutto del volere nel pensare; l'*imporre* è frutto del pensare nel volere.

C'è anche chi è convinto, scrive Steiner, che **“i limiti del mondo delle percezioni umane sono determinati dai limiti dei sensi**

dell'uomo, e che questo avrebbe davanti a sé un mondo completamente diverso, se ai sensi di cui dispone potesse aggiungerne altri, o se addirittura possedesse dei sensi diversi" (p. 107).

Come si vede, pur di affermare la limitatezza del conoscere umano, quando non ci si appella ai limiti del pensiero, ci si appella a quelli della percezione. Non si considera, però, che se l'uomo avesse più sensi di quanti ne ha (e ne ha più di quanti immaginino quelli che si danno a fantasie di questo genere), o avesse dei sensi diversi da quelli che ha, la sua conoscenza potrebbe guadagnare in *estensione*, ma non in *intensione* o in *profondità*, giacché il processo conoscitivo si svolgerebbe allo stesso modo. I dati provenienti da un campo percettivo più ampio o diverso dovrebbero essere sempre integrati, mediante il pensiero, dai concetti.

Immaginate un vaso che, cadendo, vada in "mille pezzi". Ebbene, la verità *Una* del mondo viene ridotta in "mille pezzi" (in mille verità) dalla percezione. Il compito non è però quello di raccogliere una o più verità, spacciandole per l'intera verità, bensì quello di raccogliere quante più verità possibili, per poter così ricostruire pazientemente la verità *Una* (il vaso). Dobbiamo pertanto aver cura di raccogliere quante più verità possibili, ma soprattutto di rispettare, nel ricomporle, le loro *originarie, oggettive e reciproche* relazioni. Chiunque, infatti, approfittando del fatto che il vaso è andato in "mille pezzi", se ne servisse per dare forma a un qualche brillante parto della propria mente, dimostrerebbe di avere più a cuore se stesso che la verità.

La natura personale (che potremmo definire "idiota", giacché "*idios*", in greco, sta per "personale", "particolare" o "privato") è incline ad appropriarsi delle sole verità che le sono simpatiche o congeniali e a farne sfoggio come se si trattasse di "gioielli" spirituali e non di "bigiotteria" ideologica. La natura personale mal digerisce ad esempio l'idea che, essendoci del vero in ogni "ismo" (nell'idealismo, nel materialismo, nel razionalismo, nell'empirismo, nel realismo, ecc.), si debbano ricomporre tali parziali e molteplici verità nella verità o realtà *Una*. L'ego mal digerisce insomma l'idea che *la realtà sia l'Io e che l'Io sia la realtà*. Può perciò tradire l'Io e venderlo, come Giuda, per "trenta denari", oppure aprirsi all'Io e dire, come il Battista: "Bisogna che Egli cresca, ed io diminuisca".

Scriva Steiner: “**Il concreto essere dell’uomo non è soltanto determinato da quello che egli, per mezzo del suo organismo, si pone davanti come percezione immediata, ma anche dal fatto che c’è dell’altro che egli esclude da tale percezione immediata. Come per la vita è necessario lo stato incosciente di sonno accanto a quello cosciente di veglia, così per l’auto-esperienza dell’uomo è necessario che, accanto alla sfera della sua percezione sensibile, si trovi, nel medesimo campo dal quale provengono le percezioni sensibili, una sfera, assai più grande dell’altra, di elementi non percepibili sensibilmente**” (pp. 109-110).

Nello spettro elettromagnetico, al di qua del cosiddetto “estremo violetto” (400 nanometri), ci sono le radiazioni “ultraviolette” (UV) e, al di là del cosiddetto “estremo rosso” (750 nanometri), le radiazioni “infrarosse” (IR), ma l’uomo normalmente non le vede, poiché i suoi occhi sono adatti a recepire solo quella parte dello spettro che si dà loro come luce o colore (anche in campo acustico, il cosiddetto “spettro udibile” va normalmente dai 16 ai 16000 Hertz). Questo che cosa vuol dire? Vuol dire che l’uomo in tanto è “uomo” in quanto esperisce e conosce la parte di realtà che gli è destinata. Come, infatti, al di qua della luce ci sono gli “ultravioletti” e al di là della luce ci sono gli “infrarossi”, così *al di qua degli uomini ci sono gli animali e al di là degli uomini ci sono gli Angeli*; e come sarebbe un “delirio di potenza” credersi Angeli, così è un “delirio d’impotenza” credersi (come avviene oggi) animali.

Risposta a una domanda

Se vuoi farti un’idea dell’evoluzione dell’anima umana, pensa alle figure di Aristotele (384-322 a.C.), di Tommaso d’Aquino (1225-1274) e di Steiner (1861-1925). Aristotele nasce poco dopo il passaggio dall’anima senziente (mitologica) all’anima razionale-affettiva (filosofica), ed è il maestro di questa (“l maestro - dice Dante - di color che sanno”); se non fosse per la logica dialettica o speculativa di Hegel, andremmo avanti ancor oggi soltanto con la sua logica analitica. Tommaso d’Aquino nasce invece poco prima del passaggio dall’anima razionale-affettiva all’anima cosciente (scientifica), e si batte, in nome dell’Io, contro la filosofia araba.

Questa afferma (con Averroè) che l'anima individuale è "mortale", in quanto si dissolve, dopo la morte, nella spiritualità del cosmo, mentre Tommaso afferma, preparando così l'avvento dell'anima cosciente, ch'è "immortale", in quanto conserva, anche dopo la morte, il carattere individuale. Steiner nasce infine nel momento del passaggio dalla prima fase evolutiva dell'anima cosciente (scientifico-naturale) alla seconda (scientifico-spirituale), impegnando tutto il suo essere nello sforzo di fornire agli uomini i mezzi conoscitivi per affrontare tale passaggio in modo libero e consapevole.

* * *

Scrive Steiner: **“Occorre anche considerare che l'idea di *percezione*, quale è svolta in questo libro, non va confusa con quella di percezione sensoria esteriore, che della prima costituisce soltanto un caso particolare. Già da quanto precede, ma più ancora da quello che verrà più oltre sviluppato, si vedrà che qui si considera percezione tutto ciò che viene incontro all'uomo, sensibilmente e spiritualmente (...) Chi parla di percezione *soltanto* nel senso di percezione sensoria non arriva a formarsi neppure su *questa* percezione sensoria un concetto utilizzabile per la conoscenza”** (p. 110).

Quando si parla di “percezione” ci si riferisce quasi sempre alla percezione “sensibile”, cioè a quella che si realizza per mezzo degli organi di senso fisici. L'atto percettivo è però indipendente, in quanto atto dell'Io, da tali organi. L'Io li utilizza quando si fa incontro a ciò che si presenta fisicamente, ma non quando si fa incontro a ciò che si presenta animicamente (come ad esempio il sogno). L'Io è dunque artefice sia dell'atto percettivo che dell'atto pensante, ma questo non lo sperimentiamo di norma come un “atto” (né tantomeno dell'Io), perché la mediazione cerebrale ne permette solo una coscienza indiretta. Una cosa dunque è l'*atto*, altra la *coscienza dell'atto*.

La natura statica dell'ordinaria coscienza rappresentativa è a tal punto diversa da quella dell'atto, da permetterne più un'“incoscienza” che una “coscienza”. La coscienza immaginativa

può invece esperire la natura vivente dell'*atto* (del pensare), poiché è essa stessa vivente.

Pensate, che so, alla pioggia: la pioggia vera cade, mentre quella dipinta è ferma. Allo stesso modo, il pensare vero si muove, mentre quello rappresentato è fermo. L'atto sconosciuto dell'io viene oggi proiettato sul cervello, trasformando così l'atto pensante del soggetto in un atto dell'oggetto. Si tratta della stessa fine fatta dall'atto percettivo dell'io che, proiettato sullo stimolo, si trasforma in un atto dell'oggetto (per questo *Dizionario di psicologia*, lo "stimolo" è per l'appunto un *quid* che "deve essere caratterizzato, o quanto meno essere caratterizzabile in linea di principio, in termini fisici").

Se fosse così, se cioè l'atto percettivo e l'atto pensante (le due ali dell'atto conoscitivo) fossero atti dell'oggetto, e non del soggetto, avremmo, da una parte, le cose che agiscono sulla cosa-cervello, da un'altra, la cosa-cervello che reagisce all'azione delle cose e, da un'altra ancora, l'essere umano che assiste allo spettacolo.

Chi procede sulla via della conoscenza scopre invece che il percepire e il pensare sono atti dell'io, che *il pensare è percepire e il percepire è pensare*, e che il volere che è *nel* pensare è lo stesso volere *in cui* è il pensare, così come il pensare che è *nel* volere è lo stesso pensare *in cui* è il volere.

Risposta a una domanda

Il pensare si presenta abitualmente come un non-essere. Quando diciamo "riflesso", diciamo appunto "non-essere" o "parvenza" (cioè l'essere, secondo Hegel, del non-essere). Se il pensiero umano non fosse passato dal suo antico essere al suo moderno non-essere, mai avrebbe visto la luce il nominalismo. Questo passaggio non riguarda il *pensiero cosmico*, ma la *coscienza umana del pensiero cosmico* o, più semplicemente, il *pensiero umano*. Come trasformare dunque tale coscienza se non esercitando in modo adeguato il pensare, il sentire e il volere, ma in primo luogo il pensare e il sentire?

Tieni presente che questa trasformazione già comincia con lo *studio* della scienza dello spirito. Senti che cosa dice Steiner: "Non soltanto per l'esoterista vero e proprio, ma anche per chi vuole accogliere pensieri antroposofici nelle sue forze animiche, sarà importante venire a sapere qualcosa sui mutamenti che l'intera entità umana

sperimenta, sia che l'uomo esegua esercizi come quelli indicati nel mio scritto *L'iniziazione*, oppure come sono brevemente riassunti nella seconda parte della mia *Scienza occulta*, sia anche perché semplicemente, ma con il cuore e l'anima, si apprendono pensieri antroposofici. L'antroposofia coltivata esotericamente o exotericamente e con serietà, determina nella realtà certi mutamenti. Mediante l'antroposofia (lo si può affermare con coraggio) si diventa diversi, si trasforma la propria intera struttura umana" (*Lo sviluppo occulto dell'uomo nelle sue quattro parti costitutive*); "Non si può affermare semplicemente che acquisti un rapporto col mondo spirituale solo chi abbia percorso la via di uno sviluppo esoterico. L'esoterismo non comincia solamente con lo sviluppo occulto. Dal momento in cui si partecipa a uno studio scientifico-spirituale, partecipando con tutto il cuore e col sentimento agli insegnamenti della scienza dello spirito, già ha inizio l'esoterismo: la nostra anima comincia a trasformarsi" (*Le entità spirituali nei corpi celesti e nei regni della natura*).

Seconda parte

La realtà della libertà

8° capitolo

I fattori della vita

La prima parte del libro, *La scienza della libertà*, potremmo anche intitolarla: *La libertà come verità*, giacché tratta dei presupposti *noetici* del problema della libertà, mentre questa, *La realtà della libertà*, potremmo anche intitolarla: *La verità come libertà*, giacché tratta delle conseguenze *etiche* del problema della verità.

Cominciamo dunque ad affrontare questa parte.

Si ripresenta qui, in chiave etica, quel dualismo di soggetto-oggetto che abbiamo finora trattato in chiave noetica. Tra i vari orientamenti morali (ascetici, edonistici, egoistici, altruistici, ecc.), è possibile infatti porre, da una parte, quelli cosiddetti *autonomi*, che privilegiano il *soggetto* e il *volere* (l'*io voglio*) e, dall'altra, quelli cosiddetti *eteronomi*, che privilegiano l'*oggetto* e il *dovere* (il *tu devi*).

Luca Fonnesu, in questo volumetto dedicato al concetto di “dovere”, riporta il seguente passo, tratto dalla voce “*Duty*” della *Encyclopedia of religion and ethics*: “Qualunque moralità e qualunque etica sono imperniate sul contrasto tra le inclinazioni dell’individuo e qualche standard oggettivo e dotato di autorità al quale queste inclinazioni devono essere subordinate”.

Ricorderete quell’enciclica di Giovanni Paolo II, dedicata allo Spirito Santo, in cui si affermava che la libertà deve essere subordinata alla verità, e che la morale, se non vuole cadere nel relativismo, deve essere *eteronoma*. In effetti, l’attuale morale autonoma, fondandosi sul soggetto *psicologico* (l’ego), e non su quello spirituale (l’Io), rivendica i propri diritti al prezzo di una relativizzazione dei principi. Come si vede, per gli uni dire oggettività (assolutezza) significa dire eteronomia; per gli altri dire autonomia significa dire soggettività (relatività).

Non considerano, dunque, che una cosa è il volere dell’ego, altra il volere dell’Io, e che questo *altro volere* dell’Io viene sperimentato dall’ego come il volere di un *altro Io*, e per ciò stesso come un *dovere*: come un dovere che contrasta i desideri, le inclinazioni o gli istinti della natura con la quale l’ego si è inconsciamente identificato.

La morale eteronoma si basa sulla legge (sul *nomos*), mentre quella autonoma si basa sulla natura (sulla *psiché*, sulla *physis* e sul *sòma* individuali). Intraprenderemo quindi una “terza” via che ci porterà al di là, sia della morta legge impersonale, sia della viva natura personale.

Steiner così ricapitola: **“Il mondo si presenta all’uomo come una molteplicità, come una somma di singolarità. Una di queste singolarità, un essere fra esseri, è egli stesso. Noi designiamo questo aspetto del mondo semplicemente come *dato*, e, in quanto non lo sviluppiamo noi per mezzo di un’attività cosciente, ma ce lo troviamo davanti, lo designiamo come *percezione*”** (p. 115).

Abbiamo infatti visto che l’elemento percettivo (il “dato”) è *imposto* dall’oggetto, mentre quello concettuale è *posto* dal soggetto.

Scrive Steiner: **“Entro il mondo delle percezioni noi percepiamo noi stessi. Questa autopercezione resterebbe semplicemente come una delle tante altre percezioni, se dal mezzo di essa non emergesse qualcosa che si dimostra atto a collegare fra loro le percezioni in generale, e quindi anche la somma di tutte le altre percezioni con quella del nostro sé. Questo qualcosa che emerge non è più percezione pura e semplice, e neppure ce lo troviamo davanti come le percezioni. Esso sorge per opera di un’attività. In un primo tempo appare legato a ciò che noi percepiamo come nostro sé. Ma, per sua intima natura, si estende al di sopra del sé”** (p. 115).

“In un primo tempo”, crediamo che “soggetto” del pensare sia l’ego; in un secondo tempo, ci accorgiamo invece che l’ego e il non-ego sono dei “pensati”, e che il pensare è perciò al di là dell’uno e dell’altro.

Scrive Steiner: **“Alle singole percezioni aggiunge qualifiche di natura mentale, che sono in rapporto le une con le altre e che si fondano sopra un intero. Qualifica mentalmente, come fa per tutte le altre percezioni, anche quello che risulta dall’autopercezione, e lo contrappone agli oggetti come soggetto, come “io”. Questo qualcosa è il pensare, e le qualifiche mentali sono i concetti e le idee. Il pensare comincia dunque a manifestarsi nella percezione del sé; ma esso non è soltanto soggettivo; infatti il sé si designa come soggetto soltanto con l’aiuto del pensare. Questo rapporto mentale con sé stessi è una**

qualificazione di vita della nostra personalità. Per esso conduciamo un'esistenza puramente in idee, per esso ci sentiamo esseri pensanti"; tuttavia, **"noi non riferiamo le percezioni a noi soltanto in modo ideale per mezzo del concetto, ma anche per mezzo del sentimento, come abbiamo veduto. Non siamo quindi esseri con un contenuto di vita puramente concettuale. Il realista ingenuo primitivo vede anzi nella vita del sentimento una più reale vita della personalità che non nell'elemento puramente ideale del sapere"** (pp. 115-116).

Per il realista ingenuo ciò che percepisce è reale e ciò che pensa è astratto. Gli appaiono quindi reali le percezioni interiori dei moti del sentimento e degli impulsi della volontà, e non i concetti mediante i quali li qualifica.

Scrivete Steiner: **"Il sentimento, dal lato soggettivo, è proprio quello che la percezione è dal lato oggettivo"** (p. 116).

Il sentimento e la volontà si danno, in noi, nello stesso modo in cui si danno, fuori di noi (nel mondo), tutte le altre percezioni. Se crediamo reali non le forme che pensiamo (i concetti), ma le forze che percepiamo (i percetti), l'esperienza dei moti del sentimento e degli impulsi della volontà, in quanto esperienza di forze, si farà allora garante della nostra realtà di esseri che sentono e vogliono.

C'è però un problema. Il sentire e il volere sono, sì, forze, ma forze *naturali*, e non *spirituali*. Se fossero spirituali non avremmo infatti bisogno (al pari dei minerali, dei vegetali e degli animali) di porci questioni di ordine morale. Queste forze, inoltre, operano allo stato di sogno e di sonno. Dove lo spirito opera come forza naturale non siamo svegli, mentre dove siamo svegli lo spirito non opera come forza naturale, ma come forma spirituale. In breve: dove siamo svegli, *la natura non vive più e lo spirito non vive ancora*.

Abbiamo dunque, da una parte, *la natura vivente* e, dall'altra, *lo spirito morto*. Che cos'è che manca? È ovvio: *lo spirito vivente*. Dove c'è vita, abbiamo la natura, l'incoscienza e la necessità; dove non c'è vita, abbiamo lo spirito, la coscienza e la libertà. Ma quale libertà? Quella *dalla* natura, sostenuta dalla forza della legge. La cosiddetta libertà "da" o libertà "negativa" deriva dal fatto che alla necessità della legge naturale (soggettiva) viene opposta l'autorità della legge morale (oggettiva). Quel "contrasto tra le inclinazioni dell'individuo e qualche standard oggettivo e dotato di autorità", del

quale parla l'*Encyclopedia of religion and ethics*, è appunto il contrasto tra la legge naturale e quella morale.

Scrive Steiner: **“Il sentimento è una realtà incompleta, che, nella prima forma in cui ci è data, non contiene ancora il suo secondo fattore, il concetto o l’idea. Per tale motivo, altrettanto come la percezione, il sentimento sorge dovunque nella vita *prima* della conoscenza. In un primo tempo abbiamo il sentimento della nostra esistenza; e soltanto nel corso del graduale sviluppo ci apriamo il varco fino al punto in cui, in mezzo alla nostra esistenza oscuramente sentita, ci appare il concetto del nostro sé. Ciò che *per noi* sorge solo più tardi è però originariamente congiunto in modo inseparabile col sentimento”** (pp. 116-117).

Una cosa è la *sensazione* dell’Io, altra il *sentimento* dell’Io, altra ancora il *concetto* o l’*idea* dell’Io. Quanto avviene in occasione dell’autopercezione (della percezione di noi stessi) non è diverso da quanto avviene in occasione di tutte le altre percezioni. In prima istanza, sperimentiamo la nostra essenza come una forza indeterminata (una *X*). Dopo essere stata inconsciamente determinata dall’Io quale “Io” (quale soggetto), viene da noi sperimentata nell’anima senziente come *sensazione* (dell’Io), nell’anima razionale-affettiva come *sentimento* (dell’Io), e nell’anima cosciente come *rappresentazione* (dell’Io quale ego). L’essenza è dunque presente sin dall’inizio, ma è solo grazie al viaggio che compie attraverso l’anima che, passando gradualmente dall’oscurità alla luce, riesce a esplicitarsi e ad arrivare alla coscienza. Dice appunto Steiner: “Ciò che *per noi* sorge solo più tardi è però originariamente congiunto in modo inseparabile col sentimento”. Il concetto (“congiunto in modo inseparabile col sentimento”) “albeggia” infatti nel sentimento e (“solo più tardi”) raggiunge il mezzogiorno dell’ordinaria coscienza di veglia come rappresentazione.

Qualcuno, scrive Steiner, ritiene la formazione della vita del sentimento **“più importante di ogni altra cosa”** e, **“come mezzo alla conoscenza”**, cerca perciò **“di servirsi non del sapere, ma del sentire (...)** L’errore di questa maniera mistica di vedere, costruita solo sul sentimento, consiste nel fatto che essa vuole *sperimentare* quello che deve sapere, e vuole elevare un elemento individuale, il sentimento, ad elemento universale” (p. 117).

Dal punto di vista logico, la sfera del pensare è quella dell'universale (dello spirito), la sfera del sentire è quella del particolare (dell'anima), la sfera del volere è quella dell'individuale o del singolare (del corpo). Che cosa fa dunque il mistico? Non essendo in grado di sperimentare *l'universale nell'universale* (lo spirito nel pensare o il pensare nello spirito), fa valere come "universale" ciò che sperimenta nella sfera del "particolare" (del sentire o dell'anima).

Un conto, tuttavia, è passare dall'ordinario *universale astratto* all'*universale reale*, altro passare dall'ordinario universale astratto al particolare reale (universalizzandolo). Si dice: "Tutti i gusti son gusti", ma si dice anche: "La matematica non è un'opinione". E' da questo universale astratto che si deve salire all'universale reale (quello dei concetti o delle idee quali "entità spirituali"). Quando se ne scende al di sotto si trovano infatti le realtà del sentire e del volere, ma si perde l'universalità. In breve: i sentimenti e gli impulsi della volontà sono di norma *reali, ma non universali*, mentre i pensieri sono *universali, ma non reali*.

Scriva Steiner: **"Vi è anche un'altra manifestazione della personalità umana. L'io partecipa alla vita generale dell'universo per mezzo del suo pensare, e per mezzo del medesimo riferisce in modo puramente ideale (concettuale) le percezioni a sé, e sé alle percezioni. Nel sentimento sperimenta un rapporto degli oggetti col suo soggetto; nella volontà si ha invece il contrario. Nel volere abbiamo ugualmente una percezione davanti a noi, e precisamente quella del rapporto individuale del nostro sé con gli oggetti"** (pp. 117-118).

Abbiamo appunto detto, a suo tempo, che il pensare e il volere sono "transitivi", mentre il sentire è "intransitivo", e che oggetto del pensare è l'universalità ("la vita generale dell'universo"), del sentire la particolarità e del volere l'individualità (la singolarità).

Nella volontà, dice Steiner, si ha il "contrario" di ciò che si ha nel sentimento. La prima consiste infatti in un'*azione del soggetto* sull'oggetto, mentre la seconda in una *re-azione del soggetto* all'azione dell'oggetto.

Esistono filosofie del sentimento, ma anche della volontà. Tuttavia, scrive Steiner, come **"non si può chiamare scienza la mistica del sentimento, così non si può chiamare scienza la filosofia della**

volontà. Infatti entrambe ritengono di non poter venire a capo del mondo con la penetrazione concettuale. Entrambe richiedono, accanto al principio ideale dell'esistenza, anche un principio reale, e ciò con un certo diritto" (p. 118).

Entrambe hanno "un certo diritto" di voler "venire a capo del mondo" mediante un "principio reale" (non astratto), ma non essendo in grado di coglierlo nel pensare, elevano un "principio reale", ma particolare (il sentimento) o individuale (la volontà), al rango di principio universale. In altre parole, le filosofie del sentimento e della volontà non attribuiscono realtà all'universale che pensano, ma attribuiscono universalità al reale particolare o individuale che percepiscono.

Vi siete mai domandati, ad esempio, perché si parli sempre dell'"amore universale" e non del "desiderio universale"? È presto detto: perché l'amore è il desiderio divenuto universale, mentre il desiderio è l'amore divenuto particolare (narcisistico) o individuale (egoistico). Non insegna l'esperienza che il sedicente "amore universale" è in realtà quasi sempre amore di sé o desiderio egoistico? Sentite che cosa dice Rousseau, nelle prime pagine dell'*Emilio*: "Diffidate di quei cosmopoliti che vanno a cercare lontano, nei loro libri, doveri che sdegnano di assolvere intorno a loro: sono come il filosofo che ama i tartari per essere dispensato dall'amare i propri vicini".

Un'ultima considerazione. Ciascuno di noi, abbiamo detto, oltre a essere un soggetto che pensa, è un soggetto che sente e vuole. I filosofi del sentimento e quelli della volontà non si limitano però a pensare, sentire e volere, bensì pensano il sentire e il volere. Non si cimentano dunque con il sentire e il volere, ma con *l'idea del sentire e l'idea del volere*.

Una cosa, però, sono le idee del sentire e del volere, altra *sentire e volere le idee*. Solo le idee non sentite necessitano di essere imposte. Il "dover-essere" è appunto un essere non-amato perché non-conosciuto, e non-voluto perché non-amato.

Solo una vera conoscenza dello spirito può trasformare il "dover-essere" in un "voler-essere", ed evitare così che il vuoto del pensiero venga colmato dalla legge e il vuoto del sentire dalla paura. Afferma l'evangelista Giovanni: "Da Mosè fu data la legge: da Gesù Cristo invece è stata fatta la grazia e la verità". E che cos'è la "grazia"? E'

appunto la facoltà, spiega Steiner, di compiere il bene in virtù della propria interiorità, e non della legge: ossia la facoltà non di fare del bene, ma di *essere buoni*.

E' così che la libertà "da" o libertà "negativa" si trasforma nella libertà "per" o libertà "positiva". Quando l'idea comincia a splendere, come un astro, di luce propria non c'è più bisogno che venga imposta, giacché è l'Io stesso a volerla, riversando il calore della propria forza nella luce della sua forma (le idee, dice Steiner, sono "recipienti d'amore").

Aggiunta alla seconda edizione del 1918

Scrive Steiner: "La difficoltà di comprendere con l'osservazione il pensare nel suo essere consiste nel fatto che, per lo più, questo essere è già sfuggito all'anima che lo esamina, quando quest'ultima vuole portarlo nel campo della propria attenzione. Non le rimane allora che l'astrazione morta, il cadavere del pensare vivente" (p. 120).

Si tratta della stessa difficoltà che s'incontra quando si vuole "comprendere con l'osservazione" il tempo (esclama Faust, rivolto a Mefistofele: "Se mai dirò all'attimo fuggente: Arrestati! sei bello! tu potrai mettermi in ceppi"). Come il tempo che si osserva è di norma un "passato", così il pensiero che si osserva è di norma un "pensato". Potremmo osservare, stando fermi, il movimento del nostro corpo? No, possiamo osservarlo solo muovendoci. Allo stesso modo, possiamo osservare il movimento del tempo soltanto *divenendo*, e il movimento del pensare soltanto *pensando*.

Scrive Steiner: "Se si guarda soltanto a questa astrazione, ci si troverà facilmente costretti, davanti ad essa, ad entrare nell'elemento "pieno di vita" della mistica, del sentimento o della metafisica della volontà. Si troverà strano che qualcuno voglia cogliere in "meri pensieri" l'essere della realtà. Ma chi consegue veramente la *vita nel pensare*, arriva a vedere come, entro l'ambito di quella vita, alla ricchezza interiore e all'*esperienza* riposante su di sé e nello stesso tempo moventesi in sé stessa non possa essere neppure paragonato, e tanto meno anteposto, il vibrare in puri sentimenti o il guardare l'elemento della volontà" (p. 120).

Afferma Paolo Flores d'Arcais: "Se l'Essere è, l'etica *non è*" (*L'individuo libertario*). E' vero: l'"essere" è natura, e nella natura l'etica non c'è. Ma che ne consegue? Ne consegue (ma Flores d'Arcais non lo dice) che *se l'etica è, l'essere non è*: ovvero, che *se l'etica è, è il non-essere*. Abbiamo visto infatti ch'è per mezzo del non-essere (della coscienza rappresentativa) che l'essere incosciente della natura si trasforma in quello autocosciente dello spirito.

Sentite quanto dice Hegel: "Questa conciliazione con sé dello spirito, questo suo tornare a se stesso può esser considerato come il suo scopo supremo ed assoluto: ciò soltanto egli vuole e null'altro. Tutto ciò che avviene eternamente in cielo e sulla terra, la vita di Dio e tutto ciò che si compie nel tempo, tende soltanto allo scopo che lo spirito conosca se stesso, che faccia di sé il proprio oggetto, che diventi per se stesso, che si concili con sé. Egli è sdoppiamento, alienazione, ma solo al fine di poter trovare se stesso e di poter ritornare a sé" (*Introduzione alla storia della filosofia*).

Questo "sdoppiamento" o questa "alienazione" costituisce la "prova" del non-essere. Per farsi spirito (autocoscienza), l'essere della natura deve passare sotto le "forche caudine" del non-essere. Se fossimo rimasti nelle braccia della natura, come i minerali, i vegetali e gli animali, saremmo rimasti nelle braccia della necessità, e non ci saremmo perciò posti problemi etici. Un cristallo può essere solo un cristallo, un garofano può essere solo un garofano, un ragno può essere solo un ragno: solo l'uomo può essere o non-essere un uomo. Ma come siamo riusciti a sottrarci alla necessità dell'essere, a dire di *no* a quell'essere al quale tutta la natura dice invece di *sì*? La risposta è una, e una soltanto: ci siamo riusciti sacrificando il nostro sistema nervoso (centrale) e, in specie, la corteccia cerebrale. Tale sistema è infatti l'unico dei nostri apparati organici ad avere con la realtà animico-spirituale un rapporto *indiretto* (riflesso o mediato), e non *diretto* (vivente o immediato). Nel primo dei due volumi dedicati all'*Arte dell'educazione (Antropologia)*, Steiner spiega appunto che il sistema nervoso "è l'unico sistema che non abbia alcuna relazione con l'animico-spirituale" ("gli altri sistemi "vivono" perché formano relazioni dirette con l'animico-spirituale", mentre il sistema nervoso "muore in continuazione").

Siamo dunque usciti, con il pensiero e con la coscienza, dall'essere e siamo entrati nel non-essere. Ma è ormai tempo di rientrarvi, di

rientrarvi però con le nostre forze, superando il non-essere della coscienza ordinaria per mezzo della coscienza dello spirito. In breve: *se il non-essere ci ha liberato dall'essere* (della natura), *lo spirito deve liberarci dal non-essere* (della cultura). Altrimenti diviene fatale la tentazione di regredire, come dice Steiner, alla realtà ““piena di vita” della mistica, del sentimento o della metafisica della volontà”.

Scrivete Steiner: “Nessun'altra attività animica dell'uomo è così facile a misconoscersi quanto il pensare. Il volere, il sentire, continuano a riscaldare l'anima umana anche in seguito, nel rivivere lo stato d'animo originale. Troppo facilmente, invece, il pensare, nella rievocazione, lascia freddi: esso sembra inaridire la vita dell'anima. Ma questo è proprio soltanto l'ombra fortemente attiva della sua realtà intessuta di luce e immergendosi con calore nelle manifestazioni del mondo. Questo immergersi avviene con una forza fluente entro la stessa attività pensante, la quale è forza d'amore di natura spirituale” (p. 120).

L'idea che sperimentiamo abitualmente come mera “forma” si rivela, a un superiore livello, come “luce” (sentimento) e, a un ulteriore livello, come “calore” (volontà). Se della sua realtà, ch'è unità di forma, luce e calore, si sperimenta solo la forma, si cercheranno allora la luce e il calore fuori dell'idea, e si continueranno così a patire, da un lato, una forma priva di luce e di calore (astratta) e, dall'altro, una luce e un calore privi di forma (emotivi e istintivi). La volontà di Schopenhauer, in quanto “impulso cieco”, è per l'appunto un calore privo di forma.

L'idea (o il concetto) è luce, mentre il pensare è vita (“Il nostro io e il nostro corpo astrale - dice Steiner - non posseggono la vita, eppure esistono. Lo spirituale e l'animico non hanno bisogno della vita. La vita comincia con il corpo eterico”). La realtà dell'idea non si rivela al pensiero privo di vita. Solo il pensare vivente può sperimentare l'idea come un essere che splende di luce propria.

Sperimentare la realtà dell'io nell'idea significa sperimentare l'amore per l'universale (che comprende il particolare e l'individuale), e non soltanto per il particolare o l'individuale (che escludono l'universale). Solitamente ci si richiama, a parole, agli interessi universali (ad esempio, ai “valori umani”), ma si sentono e si vogliono poi, nei fatti, gli interessi particolari (del “gruppo” cui si

appartiene) o, più spesso ancora, quelli individuali (propriamente egoistici). Amare l'“essere umano” è cosa ben diversa dal pensare in astratto l'“essere umano”, ma amare poi, in concreto, solo i propri connazionali, concittadini, parenti e amici, oppure solo se stessi. Morale della favola: solo l'*amore per l'universale* può essere *amore universale*.

Chi si rivolge, scrive Steiner, “**al pensare *essenziale*, trova in esso tanto il sentimento, quanto la volontà, e questi ultimi anche nel profondo della loro realtà; chi si distoglie dal pensare e si volge al “puro” sentire e volere, perde invece in questi la vera realtà**” (p. 121).

Il sentire e il volere ordinari sono non solo “natura”, e quindi sogno e sonno, ma anche “destino”: ossia, realtà *signate* o determinate. Il sentire e il volere ordinari non sono quindi il *sentire puro* e il *volere puro* (per questo, Steiner ha virgolettato la parola “puro”). Dire che non sono *puri* significa dire che hanno già forma: in specie quella del carattere (il sentire) e quella del temperamento (il volere).

Il sentire puro e il volere puro sono il sentire e il volere che non hanno forma, e che sono perciò in grado, creandone di nuove (“facendo anima” direbbe Hillman), di modificare quelle plasmate dal destino. Potremmo anche dire, volendo, che il sentire puro e il volere puro sono il sentire e il volere che *sentono e vogliono l'universale*: che sentono e vogliono, cioè, il concetto o l'idea.

Non illudiamoci, dunque, di poter sperimentare il sentire puro e il volere puro se non siamo stati già in grado di sperimentare il pensare puro (scrive Steiner, ne *L'iniziazione*: “Per la qui intesa attività animica soprasensibile è di straordinaria importanza comprendere con piena chiarezza lo sperimentare del pensiero puro, perché in sostanza questo stesso sperimentare è già un'attività animica soprasensibile. Però è tale che, per mezzo di essa, non si vede ancora niente di soprasensibile. Si vive col pensiero puro nel soprasensibile; ma si sperimenta soltanto esso in modo soprasensibile; non si sperimenta ancora niente altro di soprasensibile. E lo sperimentare soprasensibile deve essere una continuazione dello sperimentare animico che può già essere raggiunto nell'unione col pensiero puro”).

Per sviluppare i gradi superiori di coscienza, dobbiamo educare dunque il pensiero, così che a quello ordinario che giudica “secondo

la carne”, si aggiungano quelli che giudicano secondo la vita, l’anima e lo spirito.

Dice il Cristo-Gesù: “Se persevererete nei miei insegnamenti, sarete veramente miei discepoli, conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi”. La verità del *Logos* (che inabita l’Io) ci rende dunque liberi, mentre la “verità” di Arimane non ci rende liberi e la “libertà” di Lucifero non ci rende veri.

9° capitolo

L'idea della libertà

Questo capitolo è particolarmente complesso. Ci riproporrà prima una riflessione sul problema noetico e c'introdurrà poi nel vivo di quello etico.

Scrivo Steiner: **“Il concetto dell'albero è, per il conoscere, condizionato dalla percezione dell'albero”** (p. 122).

Perché “condizionato”? Perché senza la percezione (di “questo” albero) non potremmo estrarre dal mondo delle idee il singolo concetto (di “albero”).

Scrivo Steiner: **“Il nesso tra concetto e percezione viene determinato indirettamente e obiettivamente, nella percezione, per mezzo del pensare. Il collegamento della percezione col suo concetto viene riconosciuto dopo l'atto percettivo, ma la correlazione è già determinata nella cosa stessa”** (p. 122).

Abbiamo detto che quando incontriamo l'oggetto A questo si dà al nostro percepire come X (come forza indeterminata) e al nostro pensare come A' (come forma determinata), e ch'è in virtù del “collegamento della percezione col suo concetto” (di X con A') che ricostruiamo “la cosa stessa” (A). Questo processo riguarda il *conoscente* e non il conosciuto. Per questo, Steiner dice che “la correlazione è già determinata nella cosa stessa”. Infatti, “nella cosa stessa” (in A) X (la forza) è A' (la forma) e A' (la forma) è X (la forza). La separazione (tra X e A') si verifica quando la “cosa” (A) viene conosciuta, e non quando semplicemente è. L'essere della cosa è l'*essere naturale*, mentre l'essere della *coscienza dell'essere* della cosa è lo *spirito*.

Scrivo Steiner: **“Diversamente si presenta il processo quando si considera la conoscenza, quando si esamina il rapporto che con essa sorge fra l'uomo e il mondo (...) Una giusta comprensione di tale osservazione porta al convincimento che il pensare può essere direttamente contemplato, come un'entità in sé conchiusa (...) Chi osserva il pensare vive direttamente, durante l'osservazione, in un contesto di essenza spirituale che si regge da sé. Si può dire anzi che chi vuole afferrare l'essenzialità dello**

spirituale nella forma, in cui *a tutta prima* essa si presenta all'uomo, può farlo nel pensare poggiante su se medesimo.

Nell'osservazione del pensare stesso, il concetto e la percezione, che altrimenti *debbono* presentarsi sempre separati, coincidono" (pp. 122-123).

Nella conoscenza sensibile prima si percepisce e poi si pensa, mentre in quella spirituale prima si pensa e poi si percepisce o, come dice Steiner, il percepire "coincide" col pensare e il pensare "coincide" col percepire. Queste due affermazioni non si contraddicono perché si riferiscono a due diversi momenti della conoscenza spirituale. Nel primo, quello dello "studio", si pensa ciò che non si è ancora capaci di percepire; nel secondo, "immaginativo", si comincia a percepire ciò che si pensa, e quindi il percepire e il pensare coincidono.

Nella conoscenza ordinaria riusciamo a isolare il concetto (grazie alla percezione), ma ne abbiamo poi una coscienza meramente rappresentativa. L'ordinaria coscienza del concetto non è dunque all'altezza della realtà del concetto, così come la foto, che so, di un gatto non è all'altezza della realtà del gatto. Solo per mezzo dello studio e della pratica interiore della scienza dello spirito è possibile sviluppare una coscienza che pensando percepisce e percependo pensa. Questo avviene quando la forza del volere che fluisce normalmente nel percepire sensibile (nell'alveo degli organi di senso fisici) prende a fluire (con moto continuo) anche all'interno del pensiero. In virtù di questo vivo pensare, il concetto acquista quella luce che consente di riconoscerlo come un'entità spirituale.

Chiunque giunga a vedere nel pensare "**un'essenzialità spirituale poggiata su sé stessa**" potrà perciò dire, scrive Steiner, "**che essa gli diventa presente nella coscienza per intuizione**". L'intuizione, infatti, è "**l'esperienza cosciente e scorrente nel puro spirituale di un contenuto puramente spirituale. Solo attraverso un'intuizione si può cogliere l'entità del pensare**" (p. 123).

La cosciente esperienza della realtà dello spirito può cominciare solo con la cosciente esperienza della realtà del pensare. Abbiamo detto che il sentire e il volere sono manifestazioni subcoscienti e incoscienti dell'essere vivente. Dove l'essere vive, non c'è posto per la coscienza. Che cosa deve dunque accadere perché le si faccia spazio? Lo abbiamo detto: l'essere deve morire. E accade questo nell'uomo? Certo, accade nel sistema osseo, in quello neuro-

sensoriale e, in specie, nella corteccia. Qui l'essere muore, e qui nasce, non a caso, la coscienza. Dove vive come sentire e come volere l'essere non arriva alla coscienza di sé; per conquistarla, deve sdoppiarsi: deve cioè farsi, a un tempo, essere *conoscente* ed essere *conosciuto*.

Pensate a quanto succede quando ci mettiamo di fronte a uno specchio. Nello specchio, ch'è un essere morto, appare la nostra immagine, ossia l'immagine del nostro essere vivente. Tale immagine non è viva come noi, ma neanche morta come lo specchio. Si tratta infatti di una "terza" realtà (quella del non-essere) che sorge nel momento in cui la prima (vivente) si riflette nella seconda (morta). Questo è quello che succede quando l'essere vivente si trova di fronte all'essere morto della corteccia cerebrale. Da questo incontro sorge la coscienza dell'essere (l'autocoscienza o lo spirito), ma sorge nel solo modo in cui può sorgere in uno specchio l'immagine: nel modo del non-essere.

E' qui che si annida il pericolo: il *non-essere della prima coscienza dell'essere* (retto dal pensiero riflesso) può infatti, sia progredire nella direzione dell'*essere della coscienza dell'essere* (retto dal pensiero vivente), sia regredire dal non-essere della coscienza dell'essere all'*essere della coscienza del non-essere* (a quello morto o arimanico che ispira i realisti ingenui o i materialisti).

Non dimentichiamo che chi si specchia è l'essere che non ha mai cessato di vivere. È questa, come dice Steiner, quella "entità del pensare" che "poggia su sé stessa" e che può essere colta "solo attraverso un'intuizione". Per sé, tale entità "poggia su sé stessa", ma per noi, che ne dobbiamo prendere coscienza, "poggia" sul corpo (sull'apparato neuro-sensoriale). Una cosa dunque è il pensare, altra la coscienza del pensare. Il primo non ha nulla a che fare col corpo (fisico); la seconda invece ne dipende. Inutile dire che lo sviluppo della coscienza del pensare, quale sviluppo dell'autocoscienza o dello spirito, si svolge all'unisono con quello dell'uomo: ogni progresso di tale coscienza comporta infatti il progresso del suo portatore.

L'organismo umano, scrive Steiner, "**non influisce assolutamente sull'essenza del pensare, ma anzi si ritrae quando sorge l'attività del pensare; sospende la propria attività, lascia il campo libero; e sul campo, così divenuto libero, sorge il pensare. All'essenzialità**

che opera nel pensare incombe un duplice compito: in primo luogo respinge l'organismo umano nella sua attività propria, e in secondo luogo ne prende il posto. Infatti anche la prima operazione, quella di spingere indietro l'organismo corporeo, è conseguenza dell'attività del pensare, e precisamente di quella parte di essa che prepara la *comparsa* del pensare” (p. 124).

Non è facile comprendere questo passo. Possiamo però aiutarci ricorrendo a un esempio alquanto grossolano, ma tutto sommato pertinente. Pensate a un tubo e a una barra di ferro dello stesso diametro e della stessa lunghezza. Quale differenza c'è tra i due? E' ovvio: che il primo all'interno è vuoto, mentre la seconda è piena. Il primo può perciò far passare qualcosa al suo interno, mentre la seconda non lo può. Ebbene, se ci servisse un tubo in cui far passare dell'acqua, ma disponessimo solo di una barra, che cosa faremmo? Foreremmo la barra, utilizzando poi il vuoto così ricavato per farvi passare l'acqua. E' questo, grosso modo, quel che intende dire Steiner quando afferma che “all'essenzialità che opera nel pensare incombe un duplice compito: in primo luogo respinge l'organismo umano nella sua attività propria, e in secondo luogo ne prende il posto”. Il “respingere l'organismo umano nella sua attività propria” equivale alla foratura della barra e alla sua trasformazione in tubo, mentre il “prenderne il posto”, equivale al passaggio dell'acqua nel tubo.

Ma a che cosa corrispondono, sul piano fisiologico, il tubo e la barra? Vedete, usiamo parlare di un “tubo digerente”, ma non di un “tubo nervoso”. Eppure è proprio il nervo a comportarsi come un “tubo” ed è proprio il “tubo” digerente a comportarsi come una “barra”. Nel primo si ha infatti un vuoto di attività vitali (vegetative), mentre il secondo ne è pieno. Dove c'è un vuoto di attività vitali c'è però un pieno di coscienza, mentre dove c'è un pieno di attività vitali c'è un vuoto di coscienza. Mentre dormiamo, ad esempio, le attività vitali si svolgono al massimo grado e ci ristorano.

Il primo dei due compiti che “incombono all'essenzialità che opera nel pensare” è dunque quello di preparare, come dice Steiner, la “*comparsa* del pensare”. Ricordate quando abbiamo distinto, parlando della percezione, l'atto percettivo, il percetto e l'immagine percettiva, osservando ch'è il primo a preparare la “*comparsa*” dell'ultima? Ebbene, come l'atto percettivo prepara la “*comparsa*”

dell'immagine percettiva, così l'atto *del pensare* prepara la "comparsa" della *rappresentazione*. Riprendendo l'esempio della barra e del tubo, potremmo pertanto dire che, al mattino, disponendoci alla veglia e all'attenzione trasformiamo le barre in tubi, mentre, alla sera, accingendoci a dormire, trasformiamo i tubi in barre.

Se in un luogo deve affacciarsi la coscienza (il pensare), da quel luogo deve ritirarsi la vita. Ma quale forza è in grado di farla ritirare? Quella del pensare "essenziale" o "vivente". È questa forza a neutralizzare o togliere vita alla sostanza per renderla veicolo della propria manifestazione.

Il compito che tale "essenzialità" assolve respingendo "l'organismo umano nella sua attività propria" potrebbe peraltro spiegare il perché Freud abbia sentito la necessità di opporre alla forza dell'*Eros* (quella dei processi costruttivi o di vita) la forza del *Thanatos* (quella dei processi distruttivi o di morte).

L'uomo deve dunque attraversare una fase evolutiva in cui la coscienza si oppone alla vita. Si tratta di una fase transitoria, e non di uno stato definitivo (come vorrebbe darci a intendere Arimane). Parlando di pensare, di coscienza e di Io "viventi", parliamo quindi di un'evoluzione atta a far sì che l'uomo possa tornare alla vita senza dover rinunciare (come nel sonno) alla coscienza del mondo e a quella di sé.

E' perciò nostro compito *accendere la vita nella coscienza, e non spegnere la coscienza nella vita*. Ogni insegnamento, metodo o tecnica (orientale od occidentale) che inviti a ridurre il tenore del nostro abituale stato di veglia non ha nulla a che fare con la via indicata da Steiner, dal momento che questa invita a intensificare lo stato di veglia così che si dia, a un certo punto, un salto di qualità. Come il ghiaccio, infatti, con l'aumento della temperatura, passa dallo stato solido a quello liquido, così il pensiero, con l'aumento della sua forza volitiva, passa dallo stato solido (rappresentativo) a quello liquido (immaginativo).

Scrive Steiner: **"Se l'organismo umano non ha parte alcuna nel determinare l'essere del pensare, quale importanza ha quest'organismo entro il complesso dell'entità umana? Orbene, quanto succede in questa organizzazione per opera del pensare non ha certo nulla a che fare con l'essere del pensare stesso, bensì**

col sorgere della coscienza dell'io da questo pensare. Nell'essere proprio del pensare risiede, sì, il vero "io", ma non la coscienza dell'io. Chi osservi il pensare in modo obiettivo vede ciò chiaramente. L'"io" va cercato entro il pensare; la "coscienza dell'io" sorge per il fatto che nella coscienza generale si imprinono le orme dell'attività del pensare" (pp. 124-125).

Qui Steiner distingue, esplicitamente, l'Io dalla coscienza dell'Io. Quando nasce un bambino nasce un Io, ma non ancora una coscienza dell'Io. Questa nascerà più tardi, e nella sola forma consentita dal rappresentare (quella dell'ego).

Dobbiamo sviluppare *qualitativamente* la coscienza dell'Io, ma possiamo farlo solo se sviluppiamo *qualitativamente* il pensare. Dice Steiner che "nell'essere proprio del pensare risiede il vero io". Se ne deduce che nell'essere "improprio" del pensare, cioè in quello riflesso, risiede il "falso io". Nel non-essere del pensare risiede infatti l'ego che, reggendosi sul corpo, si oppone al non-ego.

Dice il Cristo-Gesù: "Ama il prossimo tuo come te stesso". Questa esortazione non è rivolta (moralisticamente) all'ego perché ami il prossimo suo *come un non-ego*, giacché non lo amerebbe, in questo caso, "come se stesso", bensì è rivolta (conoscitivamente) all'ego perché riconosca e ami *se stesso e il non-ego nell'Io*.

Scrive Steiner: **"La coscienza dell'io nasce dunque per virtù dell'organizzazione corporea. Non si creda però che la coscienza dell'io, una volta che sia sorta, continui a dipendere dall'organismo del corpo. Dopo sorta, essa viene accolta dal pensare, di cui condivide da allora in poi l'essenza spirituale"** (p. 125).

La coscienza dell'Io quale ego nasce per virtù dell'organizzazione corporea, così come il frutto, ad esempio, nasce "per virtù" dell'albero. Il frutto si lascia però cogliere, mangiare e assimilare dall'uomo, mentre l'autocoscienza egoica resiste all'essere del pensare che vorrebbe "coglierla", "mangiarla" e "assimilarla" (spiritualizzarla), perché il magnetismo arimánico la vincola all'organizzazione corporea (neuro-sensoriale) "per virtù" della quale è nata.

Dice Steiner: "Si deve sempre tener conto che qui si tratta di lasciare a entità spirituali, come le luciferiche e le arimániche, la loro sfera particolare in cui esprimersi e agire normalmente, e che la loro

attività malvagia ha luogo solo se oltrepassano la loro sfera” (*I segreti della soglia*).

Le entità arimatiche sono deputate a gestire quella parte morta del nostro corpo che fa da specchio al pensare e all’Io; la loro attività diventa “malvagia” o patologica quando, andando al di là di tale funzione, c’induce a credere che quanto appare nello specchio sia manifestazione dell’essere morto del corpo (del cervello), e non dell’essere vivente del pensare e dell’Io (dello spirito) che vi si specchiano.

Non illudiamoci: siamo tutti degli ego, e quindi degli egoisti. Nessuno, d’altro canto, può diventare un Io se prima non è stato un ego. Molti non hanno il coraggio di prendersi sulle spalle questa croce (quella della modernità) e rimangono perciò legati al passato e alla tradizione. Tentano così di evitare la solitudine, ma soprattutto la responsabilità di essere liberi (dall’antica spiritualità) e di camminare con le proprie gambe.

Fatto si è che la libertà “da” è un punto di arrivo se si guarda al passato, ma un punto di partenza se si guarda al futuro. La croce (la modernità) è quindi un passaggio, e non, come la presenta Lucifero, una (brutta) fine (*extra ecclesiam nulla salus*) o, come la presenta Arimane, una condizione alla quale ci si può soltanto rassegnare (“Sei sulla terra - si dice nel *Finale di partita* di Samuel Beckett - ed è una cosa per cui non esiste una cura”). Dobbiamo dunque accettare la croce e la morte, cioè l’ego e la modernità, per superarle e vincerle.

Stiamo ingaggiando una lotta, afferma Flores d’Arcais, “per *decidere* cosa vogliamo che sia *essere umano* e cosa non. Per stabilire - dentro questa specie zoologica contro-natura - quale debba diventare la *condizione* umana, mai già-data per natura (...) Umano e disumano sono la posta di questo ineludibile scontro”. D’accordo. Ma come si fa a “decidere cosa vogliamo che sia essere umano” se si è già deciso che si tratta di una “specie zoologica”, e se, pur riconoscendo che questa “specie” è “contro-natura”, non ci s’interroga sulla natura di tale “contro-natura”?

Ma entriamo adesso nel vivo della questione morale, tenendo presente la distinzione tra la *forma* e la *forza*. Abbiamo infatti parlato del dato immediato del percepire (del percelto) come di una forza e del dato del pensare (del concetto) come di una forma, osservando

che ci sarebbe impossibile, senza il secondo, qualificare o determinare il primo. C'incontriamo in modo vivo e reale con delle essenze o degli enti, ma finché restiamo su questo piano non possiamo conoscere o riconoscere quello che abbiamo incontrato. Solo il dato *ideale* del pensare (il concetto) può dare forma alla forza *reale* della percezione (del percetto).

Scrivo Steiner: **“Per il singolo atto volitivo sono da considerarsi il motivo e la molla spingente. Il motivo è un fattore concettuale o rappresentativo; la molla spingente è il fattore del volere, direttamente condizionato nell'organismo umano. Il fattore concettuale o motivo è la causa determinante momentanea del volere; la molla spingente è la causa determinante permanente nell'individuo”** (p. 125).

Ogni azione (“atto volitivo”) si compone di un elemento *energetico* (la “molla spingente”) e di un elemento *formale* (il “motivo”). Il primo è costituito dalla *forza* “permanente” del volere (dell'agire), così come vive in ogni individuo; il secondo è costituito dalla *forma* “momentanea” (concettuale o rappresentativa) del pensare che permette all'agire di concretarsi in una determinata azione.

Come abbiamo visto (in uno degli schemi utilizzati nel corso dello studio della prima parte), il motivo si colloca tra l'*agente* e l'*agire*, mentre l'agire si colloca tra il *motivo* e l'*azione*, e può essere costituito, come dice Steiner, da un concetto o da una rappresentazione. Vedremo in seguito quale differenza ci sia tra un motivo che si dà come concetto e uno che si dà come rappresentazione.

Scrivo Steiner: **“Motivo del volere può essere un concetto puro o un concetto avente un determinato rapporto con la percezione, cioè una rappresentazione”** (p. 125).

La rappresentazione è un “concetto individualizzato”: cioè un concetto che ha preso, a causa della percezione, forma individuale. Il “concetto puro” è il concetto non rappresentato.

Scrivo Steiner: **“Concetti generali e individuali (rappresentazioni) diventano motivi del volere, in quanto agiscono sull'individuo umano e lo determinano all'azione in una certa direzione. Un medesimo concetto, e rispettivamente una medesima rappresentazione, agiscono però diversamente su individui diversi. Spingono uomini diversi ad azioni diverse. Il volere non è quindi semplicemente un risultato del concetto o della**

rappresentazione, ma anche dell'indole *individuale dell'uomo*. Chiameremo questa indole individuale - possiamo a questo proposito seguire Eduard von Hartmann - la disposizione caratterologica. Il modo in cui concetto e rappresentazione agiscono sulla disposizione caratterologica dell'uomo, dà alla sua vita una determinata impronta morale o etica" (pp. 125-126).

L'idea, che so, di arricchirsi, può "motivare" in un caso un maggiore impegno nel lavoro, in un altro il tentare la fortuna, e in un altro ancora il delinquere. Una stessa idea, cadendo su tre terreni diversi, può dunque motivare tre azioni diverse. È bene ricordarlo perché si parla spesso del rapporto "stimolo-reazione" come se, tra l'uno e l'altra, ci fosse una relazione diretta o meccanica. Perfino Ivan Petrovič Pavlov (padre della "riflessologia"), pur studiando i cani e non gli esseri umani, ha però realizzato che la formula $S \rightarrow R$ (stimolo \rightarrow reazione) dovrebbe essere sostituita da quella $S \rightarrow O \rightarrow R$ (stimolo \rightarrow organismo \rightarrow reazione), poiché la natura della reazione dipende, più che dalla natura dello stimolo, da quella dell'organismo sul quale viene esercitato.

Riguardo alla disposizione caratteriale, regna poi la massima confusione. Si utilizzano ad esempio come sinonimi termini quali "temperamento", "carattere" e "personalità", mentre la "costituzione" dovrebbe essere riferita al corpo fisico o anatomico (al *sòma*), il "temperamento" al corpo eterico o fisiologico (alla *physis*), il "carattere" al corpo astrale o psichico (alla *psyché*) e la "personalità" all'ego.

Scrive Steiner: **"La disposizione caratterologica viene formata dal contenuto di vita più o meno permanente del nostro soggetto, cioè dal nostro contenuto di rappresentazioni e di sentimenti"**.

Ma la stessa - aggiunge - è determinata, in modo del tutto particolare, **"dalla mia vita di sentimento. A seconda che io, per una determinata rappresentazione o concetto, sentirò piacere o dolore, ne farò motivo di una mia azione oppure no"** (p. 126).

Sono il pensare e in specie il sentire a "formare" la nostra disposizione caratteriale, ed è questa, condizionando il volere, a darci "una determinata impronta morale o etica".

Riguardo al pensare, va ricordato che le rappresentazioni, in quanto idee "fatte", si comportano, a detta di Steiner, come entità "parassitarie" (*Antroposofia-Psicosofia-Pneumatosophia*). Tendono a

irrigidirsi, a fossilizzarsi e a diventare abiti mentali difficili da mutare. La “legione” delle nostre vecchie rappresentazioni è portata infatti a respingere le nuove idee come se fossero delle intruse.

Riguardo al sentire, va invece ricordato che il pensare è condizionato in alto dallo spirito (dall’Io), il volere in basso dal corpo, e ch’è perciò nel sentire che si coglie nel modo più schietto la natura dell’anima. E’ per questo che il carattere, benché sia un “insieme” di pensare, sentire e volere (o, per essere più precisi, di anima senziente, anima razionale-affettiva e anima cosciente) va valutato “in modo del tutto particolare” dal punto di vista del sentire.

Alla fine del passo, si parla di “piacere” e “dolore”. Sarebbe tuttavia più appropriato parlare di “simpatia” e “antipatia”, giacché queste meglio esprimono la natura dell’anima.

Scrive Steiner: in un atto volitivo **“dobbiamo quindi distinguere: 1) le possibili disposizioni soggettive che sono atte ad elevare a motivi certi concetti e rappresentazioni; 2) i possibili concetti e rappresentazioni che sono in grado di influenzare la mia disposizione caratterologica in modo da provocare un atto volitivo. Quelle costituiscono le *molle*, questi gli *scopi* della moralità”** (p. 127).

Abbiamo dunque a che fare con due elementi. Il primo (le “molle”), caratterizzato principalmente dalla forza, appartiene alla *natura*. Dice infatti Steiner: “Le possibili disposizioni soggettive che sono atte ad elevare...”. Vedete: “ad elevare”. Il che vuol dire che questo elemento, operando *dal basso verso l’alto* (dal corpo verso l’anima), è in grado appunto di elevare “a motivi certi concetti e rappresentazioni”. Il secondo (lo “scopo”), caratterizzato principalmente dalla forma, appartiene invece alla *cultura*. Questo elemento, operando *dall’alto verso il basso* (dallo spirito verso l’anima), è in grado di influenzare, come dice Steiner, “la mia disposizione caratterologica in modo da provocare un atto volitivo”. Ci sono dunque motivi che salgono dal basso (dalla natura) e motivi che scendono dall’alto (dalla cultura). I primi salgono nell’anima in modo per lo più incosciente e spontaneo, mentre i secondi vi scendono in modo più o meno cosciente e coercitivo.

Osserviamo come si manifesta nel volere, nel sentire e nel pensare ciò che sale (come forza) dalla natura.

Scrive Steiner: **“Il primo gradino della vita individuale è il *percepire*, e precisamente il percepire dei sensi. Siamo qui in quella regione della nostra vita individuale in cui la percezione, senza intervento di sentimenti e di concetti, si trasforma immediatamente in volere. La molla dell’uomo, in questo caso, si può designare senz’altro come *impulso*. La soddisfazione dei nostri bisogni inferiori puramente animali (fame, rapporti sessuali, ecc.) si compie in questo modo. La caratteristica della vita di impulso consiste nell’immediatezza con cui la percezione singola scatena la volontà”** (p. 127).

Si dice qui “impulso”, ma si sarebbe potuto anche dire “riflesso” o “istinto”. Una percezione che “senza intervento di sentimenti e di concetti, si trasforma immediatamente in volere”, e la “immediatezza con cui la percezione singola scatena la volontà”, fanno infatti pensare al cosiddetto “arco riflesso”, mentre i “nostri bisogni inferiori puramente animali” fanno pensare agli “istinti” (dal punto di vista della scienza dello spirito, il “riflesso” non è, come si dice, una “risposta motoria involontaria”, bensì una risposta immediata e incosciente della volontà allo stimolo).

Scrive Steiner: **“Questo modo di determinazione del volere, che originariamente è proprio soltanto della vita dei sensi inferiori, può però venir esteso anche alle percezioni dei sensi superiori. Alla percezione di qualche avvenimento del mondo esterno, senza oltre pensare e senza che alla percezione si colleghi in noi un particolare sentimento, facciamo seguire un’azione; così avviene ordinariamente nelle relazioni convenzionali con altri uomini. La molla di quest’azione si chiama *tatto o gusto morale*”** (p. 127).

Questo “tatto o gusto morale” che, agendo nell’ambito “dei sensi superiori” e delle “relazioni convenzionali” ed essendo frutto (come dirà tra breve Steiner) dell’“esperienza pratica”, “scatena”, per effetto di una percezione, una risposta immediata (come quella del riflesso) fa pensare al cosiddetto “riflesso condizionato”. Com’è possibile dunque assimilare l’“impulso” naturale a un riflesso “incondizionato”, così è possibile assimilare il “tatto o gusto morale”, in quanto frutto dell’“esperienza pratica” (e quindi di apprendimento), a un riflesso (culturalmente) “condizionato”. Il primo lo si può osservare soprattutto nei tipi cosiddetti “caldi” o

“istintivi” (isterici); il secondo in quelli “freddi” o “formali” (nevrastenici).

Passiamo dalla sfera del volere a quella del sentire.

Qui, scrive Steiner, **“alle percezioni del mondo esterno si riannodano determinati sentimenti. Questi sentimenti possono divenire molle di azione”** (p. 128).

Nella vita ordinaria, sono soprattutto questi moti (sognanti) dell’anima a condizionare il nostro comportamento. Non a caso, è questo il campo d’azione della psicologia.

Passiamo infine dalla sfera del sentire a quella del rappresentare.

In questa, scrive Steiner, **“le rappresentazioni diventano motivi per il fatto che nel corso della vita noi colleghiamo continuamente certi scopi del volere con percezioni che, in forma più o meno modificata, ritornano sempre”** (p. 128).

Quando si parla di “modelli di comportamento” (*patterns of behaviour*) si parla di esperienza, di memoria e di emulazione. Se in una data situazione abbiamo raggiunto “certi scopi del volere” in un determinato modo, tendiamo a ripeterlo. Il nostro comportamento attuale deriverà quindi dal ricordo di ciò che, in una situazione analoga, è stato fatto da noi o da altri: se da noi, l’azione deriverà dall’esperienza; se da altri, dall’esempio.

Scrivi Steiner: **“Queste rappresentazioni ondeggianno”** davanti a molti uomini **“come modelli determinanti per tutte le successive risoluzioni; divengono parti della loro disposizione caratterologica. A quest’altro tipo di molla del volere possiamo dare il nome di *esperienza pratica*”** (p. 128).

Mediante le rappresentazioni (mnemoniche) che “ondeggianno come modelli di comportamento” il passato rivive nel presente e lo condiziona.

Le “molle” si danno dunque nella sfera inferiore come “riflessi”, “impulsi” o “istinti”, in quella mediana come “sentimenti”, e in quella superiore come “rappresentazioni” (“modelli di comportamento”). Ma anche il pensare concettuale puro è una “molla”. Scrive Steiner: **“Il gradino più alto della vita individuale è il pensare concettuale puro, senza riguardo a un determinato contenuto percettivo. Noi determiniamo il contenuto di un concetto per pura intuizione, estraendolo dalla sfera ideale”** (p. 129).

Al livello del riflesso, dell'impulso, dell'istinto e del tatto o gusto morale, siamo in pieno nel sensibile; al livello del sentimento, lo siamo meno; a quello della rappresentazione lo siamo meno ancora, ma lo siamo, dal momento che la rappresentazione nasce dall'incontro del concetto col percetto; è solo al livello del "pensare concettuale puro" che ci rendiamo indipendenti dal mondo sensibile (è questo "il gradino più elevato della vita individuale"). Scrive Steiner: **"Ma quando agiamo sotto l'influenza di intuizioni, la molla del nostro agire è il *pensare puro*"** (p. 129).

Ricordiamoci di questa affermazione, perché si rivelerà gravida di conseguenze.

Abbiamo cominciato col distinguere le "molle" dagli "scopi" della moralità; abbiamo poi osservato i vari livelli di manifestazione delle "molle", constatando che le forze della natura (gli istinti, i sentimenti e le disposizioni caratteriali) "sono atte ad elevare a motivi certi concetti e rappresentazioni"; siamo infine arrivati al "pensare concettuale puro" ch'è una "molla", ma una "molla" indipendente dalla natura.

Scriva Steiner: **"È chiaro che un simile impulso, nel senso stretto della parola, non si può più calcolare come appartenente al campo delle disposizioni caratterologiche. Infatti ciò che qui agisce come molla non è più qualcosa di veramente individuale in me, ma è il contenuto ideale e, di conseguenza, universale, della mia intuizione"** (p. 129).

Teniamo ancora ferma la distinzione tra la *forza* del "pensare concettuale puro" (che pensa il "concetto puro") e la *forma* del "concetto puro" (pensato dal "pensare concettuale puro"), poiché vedremo che Steiner parlerà del "concetto puro" quando esaminerà gli scopi che discendono dalla sfera culturale. Come abbiamo scoperto, nel campo delle molle, una *forza indipendente dalla natura*, così scopriremo, nel campo degli scopi, una *forma indipendente dalla cultura*.

Dire, come fa Steiner, che agendo "sotto l'influenza di intuizioni, la molla del nostro agire è il pensare puro", equivale a dire che la "molla del nostro agire" è l'*intuire*. È bene sottolinearlo, perché ogni volta che usiamo, al posto del verbo (intuire), il sostantivo (intuizione), rischiamo di confondere la forza (indeterminata) con la forma (determinata).

Cominciamo adesso l'esame degli scopi. Ricordate quanto diceva l'*Encyclopedia of religion and ethics* alla voce "Dovere"? "Qualunque moralità e qualunque etica sono imperniate sul contrasto tra le inclinazioni dell'individuo e qualche standard oggettivo e dotato di autorità al quale queste inclinazioni devono essere subordinate". Trattando delle molle, ci siamo occupati delle naturali "inclinazioni dell'individuo", trattando degli scopi, ci occuperemo invece degli "standard" culturali che le "contrastano".

Scrive Steiner: **"Ad un vero atto volitivo si perviene soltanto quando un impulso istantaneo all'azione, in forma di un concetto o di una rappresentazione, agisce sulla disposizione caratterologica. Un tale impulso diviene allora un motivo di volizione.**

I motivi della moralità sono rappresentazioni e concetti. Vi sono moralisti che vedono anche nel sentimento un motivo della moralità, e per esempio ritengono che scopo dell'azione morale sia la produzione della massima quantità possibile di piacere nell'individuo che agisce. Il piacere in sé non può però diventare un motivo; lo può soltanto un *piacere rappresentato*. La *rappresentazione* di un futuro sentimento, non però il sentimento stesso, può agire sulla mia disposizione caratterologica. Infatti il sentimento stesso, nel momento dell'azione, non esiste ancora, ma deve essere suscitato appunto mediante l'azione" (p. 130).

Quando facciamo qualcosa sperando di ricavarne piacere, il piacere non c'è ancora. Dal momento che speriamo di ricavarlo da ciò che facciamo, il piacere *futuro* non può essere "causa" della nostra azione *presente*. Nel presente, il futuro piacere "reale" può solo essere un piacere "ideale", un piacere "rappresentato" o uno "scopo".

Scrive Steiner: **"La *rappresentazione del proprio e dell'altrui bene* può però giustamente essere considerata come un motivo del *volere*"** (p. 130).

Quando siamo motivati dalla rappresentazione del solo nostro bene siamo alle prese con un orientamento morale di carattere "egoistico"; quando siamo motivati dalla rappresentazione del bene altrui siamo invece alle prese con un orientamento morale di carattere "altruistico".

Scrive Steiner: **"Un ulteriore motivo è da vedersi nel contenuto puramente concettuale di un'azione"** (p. 130). È questo il caso

delle azioni che discendono da un “**sistema di principii morali. Questi principii possono regolare la vita morale in forma di concetti astratti, senza che il singolo si preoccupi dell’origine dei concetti. Allora noi sentiamo semplicemente come necessità morale la sottomissione al concetto morale che ondeggia come comandamento al di sopra del nostro agire**” (p. 131).

Quando si accettano *acriticamente* tali obblighi o doveri, si è nel campo della “morale autoritaria”: cioè nel campo di quegli “standard oggettivi e dotati di autorità” menzionati dalla *Encyclopedia of religion and ethics*. Alle leggi della natura e a quelle del diritto, vengono così ad aggiungersi le leggi morali. Pur salendo di livello, non si esce quindi dal regno della legge. Si può essere infatti schiavi della natura (ad esempio, dell’*Es* freudiano), ma lo si può essere anche della morale (ad esempio, del *Super-io* freudiano).

Quanti affermano, ad esempio, di “avere dei principi” sono in realtà “avuti” o “posseduti” da tali principi. Dal momento che l’Io è il *Principio dei principi*, partire da “un principio” significa infatti partire da un particolare contenuto ideale o concettuale (del corpo astrale), e non dall’Io. Se si partisse dall’Io non si penserebbe: “Parto da questo principio, dunque sono (morale)”, bensì si penserebbe: “Io sono, e quando serve (non a me, ma al mondo) partire dal principio *A*, parto dal principio *A*, quando serve partire dal principio *B*, parto da quello *B*, e così via”.

Vedete, se volessimo esprimere in breve l’insegnamento morale de *La filosofia della libertà*, potremmo dire così: *non tanto importa che sia morale l’azione, quanto che sia morale il soggetto. E quand’è che il soggetto è morale? Quand’è davvero il soggetto.* Ci s’impegni dunque a diventare ciò che si è (un Io spirituale) e si risolverà *eo ipso* la questione morale, giacché nell’Io vive l’*Essere stesso dell’amore* (il *Logos*). Anziché dire, con Agostino: “Ama, e fai ciò che vuoi”, potremmo perciò dire: “Sii l’Io, e fai ciò che vuoi”.

Nel passo appena letto, compare il termine “comandamento”. Che cos’è un comandamento? È un principio che, esigendo di essere solo osservato (“gli ordini non si discutono!”), viene *imposto al* soggetto, e non *posto dal* soggetto. Chi osserva i comandamenti non ne ricerca in genere l’origine storica e culturale, poiché teme che un’indagine del genere possa “dissacrarli”. Per poter “consacrare” ciò ch’è davvero sacro, occorre però “sconsacrare” ciò che non lo è. Occorre

farlo, sia chiaro, non per il piacere (morboso) di “dissacrare”, ma per aprire il varco a ciò ch’è davvero sacro.

Scrive Steiner: **“Una particolare forma di questi principii morali è quella in cui il comandamento non viene proclamato da una autorità esterna, ma dal nostro intimo (autonomia morale). Sentiamo allora nel nostro intimo la voce alla quale dobbiamo sottometterci. Questa voce si esprime nella coscienza”** (p. 131).

Se chi si sottomette ai dettami dell’autorità esterna omette d’indagarne le origini storiche e culturali, chi si sottomette a quelli dell’autorità interna (della cosiddetta “voce della coscienza”) omette invece d’indagarne le origini *psichiche*. La voce dello spirito è una voce “di dentro”, ma non tutte le voci “di dentro” sono voci dello spirito. La psicologia del profondo insegna che quella che crediamo essere la “voce della coscienza” può essere invece la voce di nostro padre, di nostra madre o di un nostro educatore: ossia la voce di una qualche autorità da noi “introiettata”. E quante altre presunte “voci della coscienza” altro non sono, in realtà, che “voci dell’incoscienza”: ovvero, delle nostre paure, delle nostre ansie, dei nostri pregiudizi o del nostro egoismo?

E’ comunque impossibile distinguere ciò ch’è sacro da ciò che non lo è, o ciò ch’è psichico da ciò ch’è spirituale, se non ci si basa, con buona pace dei cosiddetti “non-cognitivist”, sulla conoscenza. Non c’è alcun “fate-bene-fratelli” che possa infatti prescindere da un “pensate-bene-fratelli”. Il marxismo, scrive Flores d’Arcais, “vale anche come tragica illustrazione del potenziale totalitario che *ogni* cognitivismo etico porta con sé come sua ombra, proprio perché può pretendere di imporre la propria *opinione* morale come verità oggettiva”. Ma per quale ragione “ogni” cognitivismo etico ha finora preteso “di imporre la propria opinione morale come verità oggettiva”? Per la semplice ragione che, prima di essere un cognitivismo *etico*, non è stato un cognitivismo *noetico*, e non è perciò riuscito a portarsi al di là dell’ordinaria (psicologica) sfera delle “opinioni” (etiche o noetiche). Non a caso, Kant, il maestro, come dice Fonnesu, dell’intuizionismo e del cognitivismo “metaetico”, è stato anche il maestro dell’agnosticismo o del “non-cognitivismo noetico”.

Scrive Steiner: **“Si verifica un progresso morale quando l’uomo non eleva a motivo del suo agire semplicemente il comandamento**

di un'autorità esterna o di quella interna, ma quando si sforza di riconoscere la ragione per cui una certa massima deve valergli come motivo. Tale progresso consiste nel passare dalla morale autoritaria all'azione fondata sul giudizio morale. L'uomo giunto a questo gradino della moralità studierà le necessità della vita morale, e dalla conoscenza di queste si lascerà determinare alle sue azioni" (p. 131).

Il cognitivismo etico si presenta come "naturalismo" se ricerca le "necessità della vita morale" nella natura; si presenta come "intuizionismo" se le ricerca invece nello spirito. Il "naturalismo etico" approda per lo più a due opposte conclusioni: 1) gli uomini non sono uguali, e i "forti" devono prevalere sui "deboli"; 2) gli uomini sono uguali, e come tali devono essere trattati. Tanto gli uni che gli altri tentano di dare alle loro conclusioni "dignità scientifica". Sentite ciò che dice Fonnesu: "È difficile negare che lo studio empirico-osservativo dell'uomo, della sua mente e del contesto ambientale e sociale debba essere tenuto in grande considerazione da chi si occupa di etica, pur se è legittimo nutrire grandi perplessità sulla possibilità - forse nemmeno auspicabile - che l'etica possa essere in toto corroborata da una "base scientifica"".

I sostenitori della disuguaglianza e quelli dell'uguaglianza ricercano tale base con i metodi della scienza naturale, e non con quelli della scienza spirituale. Lo prova il fatto che i "naturalisti", per non tradire la scienza, restano ancorati alla natura, mentre gli "intuizionisti", per restare ancorati allo spirito, tradiscono la scienza.

La natura impone le sue leggi: in virtù delle sue "forze" impone cioè le sue "forme". Quando constatiamo, ad esempio, che i polmoni funzionano in un modo e il fegato in un altro, non facciamo che constatare le diverse "forme" in cui questi organi funzionano. L'attività dei primi è retta infatti da leggi diverse da quelle che reggono l'attività del secondo. Quando parliamo di "leggi della natura", parliamo dunque di *forze operanti in una determinata forma e di forme operanti con una determinata forza*. Se Schopenhauer se ne fosse accorto, non avrebbe commesso l'errore di considerare il pensiero "fuori" della volontà e la volontà "fuori" del pensiero. E' proprio perché il pensiero e la volontà stanno l'uno "dentro" l'altra che nella natura c'è la necessità, e non la libertà.

Vi verrebbe mai in mente, che so, di proporre il varo di una legge che imponga di digerire, e che preveda delle sanzioni per chi la trasgredisce? Non credo. Chi non digerisce si sanziona da sé, e non ha quindi bisogno di un'autorità esterna che dia "forza" alla "forma" della legge (tutelandone l'osservanza e punendone la trasgressione). Le leggi della natura hanno *forza in sé*, mentre quelle dello Stato (o di qualsiasi altra istituzione culturale) devono ricavarla dall'esterno: da quelle che vengono dette, non a caso, le "forze dell'ordine".

Sul piano giuridico e su quello morale, l'autorità serve a *dare forza alla forma*. Ma che cosa ne sarebbe dell'autorità, se la forma giungesse ad avere in sé la forza dello spirito vivente (dell'Io)? E' ovvio: diverrebbe inutile. Come le leggi dello Stato e quelle morali sono infatti inutili per la natura, così lo sono per lo spirito vivente (per l'Io).

È dunque nel mezzo, dove *non c'è più la natura*, ma *non c'è ancora lo spirito vivente* (dove c'è quindi l'intelletto) che occorre una qualche autorità che dia *estrinsecamente* forza alla spenta forma della rappresentazione.

Riassumiamo: abbiamo distinto le *forze* dalle *forme* della moralità e i motivi dell'agire *naturali* da quelli *culturali*. Trattando delle forze e risalendo dal volere, attraverso il sentire, al pensare, abbiamo parlato dei riflessi, degli impulsi, degli istinti, del tatto o del gusto morale, dei sentimenti, delle rappresentazioni e del pensare puro. Trattando delle forme, abbiamo parlato invece delle rappresentazioni, in relazione alla morale "altruistica" e a quella "egoistica", e dei concetti che la morale autoritaria (dogmatica) impone come "comandamenti", e che la morale autonoma (critica) esamina invece in modo razionale ("illuministico").

Quest'ultima tende però a confondere la *moralità* con la *legalità*. Quando non è la sfera morale a fagocitare quella giuridica (come avviene nelle "teocrazie"), è infatti quella giuridica a fagocitare quella morale (come avviene nelle "nomocrazie"). Un conto però è l'etica, altro il diritto. Il diritto, in quanto esteriore, riguarda i "fatti", mentre l'etica, in quanto interiore, riguarda le "intenzioni" ("Dio giudica le intenzioni, e non i fatti"). Quando si deve salire col pensiero dal piano dei fatti a quello delle intenzioni si comincia però a balbettare, perché il piano delle intenzioni è quello dello spirito. L'intenzione che ci anima è lo spirito che ci anima. Non si possono

perciò conoscere le intenzioni se non si conosce lo spirito o se non si è in grado, per meglio dire, di discernere gli spiriti. Solo la coscienza “ispirata” e in specie quella “intuitiva” permettono di operare una corretta “diagnosi” delle intenzioni.

Scrive Steiner: **“Ma vi è qualcosa di più alto, che non parte nel caso singolo da un determinato e singolo scopo morale, bensì dà un certo valore a tutte le massime morali, e in ogni dato caso domanda sempre se per quel caso sia più importante un principio morale oppure l’altro”** (p. 132).

Che cosa può darsi “di più alto” di un concetto o di un principio morale? Lo abbiamo detto: l’Io, quale *Concetto dei concetti* o *Principio dei principi*.

Ma andiamo con ordine. Scrive Steiner: **“Fra i gradi della disposizione caratterologica [fra le forze] abbiamo designato come il più alto quello che agisce quale *pensare puro*, quale *ragione pratica*. Fra i motivi [fra le forme] abbiamo ora designato come il più alto l’*intuizione concettuale*. Ma a più precisa riflessione risulta però subito che, a questo grado della moralità, molla e motivo coincidono, che cioè né una disposizione caratterologica predeterminata, né un principio morale esterno, assunto come norma, influiscono sul nostro agire”** (p. 133).

“A questo grado della moralità” la forza e la forma si riuniscono. Tanto il “pensare concettuale puro” (la forza) quanto il “concetto puro” (la forma) sono infatti immediate espressioni dell’Io.

Lasciate che vi legga, al riguardo, alcune righe del mio *Dialoghi sulla libertà*: “E se scopriissimo che il soggetto è davvero il soggetto quando l’idea è davvero l’idea? Quale è infatti, ci si dovrebbe chiedere, la natura dell’idea? Quale quella del soggetto? E quale tipo di rapporto vi è tra le due? Di omogeneità o di eterogeneità, d’identità o di alterità? Se l’idea, nella sua essenza, è altro da me, allora la sua realizzazione non è la mia realizzazione. Ove però tale essenza fosse identica alla mia, ove si trattasse, per dirla in termini teologici, di una *omousia*, l’idea non rappresenterebbe allora che la forma in cui il mio stesso essere, di volta in volta, si determina e attua”.

Riflettiamo: “L’amore - dice Scaligero - è l’essere dello spirito”; “Le idee - dice Steiner - sono recipienti d’amore”. È dunque nel “recipiente”, nella coppa o nella forma dell’idea che si riversa la

forza dell'amore: ossia la forza stessa dello spirito, dell'Io e del *Logos* che lo inabita. L'idea, lo ripeto, è *la forma in cui la forza del nostro stesso essere (dell'Io) si determina e attua*.

Prima di proseguire, riprendiamo il passo in cui Steiner dice che l'uomo libero “non parte nel caso singolo da un determinato e singolo scopo morale, bensì dà un certo valore a tutte le massime morali, e in ogni dato caso domanda sempre se per quel caso sia più importante un principio morale oppure l'altro”.

Conosciamo qualche esperienza che somigli a questa? Sì, quella dello psicoterapeuta. Facciamo un esempio. Alle tre del pomeriggio riceve un paziente isterico e, nel corso della seduta, gli dice: “È bene controllarsi”; alle quattro dello stesso pomeriggio riceve un paziente ossessivo e, nel corso della seduta, gli dice: “È bene lasciarsi andare”. Ora, se questi due pazienti s'incontrassero e si confidassero, potrebbero dubitare dell'affidabilità di una persona che dice una cosa all'uno e il contrario all'altro. Ma lo psicoterapeuta, per riprendere le parole di Steiner, “non parte nel caso singolo da un determinato e singolo” principio, bensì “in ogni dato caso domanda sempre se per quel caso sia più importante” un principio oppure l'altro. E' così che si agisce quando si ha anzitutto a cuore chi ci sta di fronte. Per far questo, si deve però poter contare su una assoluta libertà di movimento interiore: ossia sulla capacità di poggiare sull'Io, e non sulle stampelle di un qualsivoglia principio.

Abbiamo detto che una cosa è la moralità, altra la legalità. Alcuni, invece, convinti che alla “certezza del diritto” debba corrispondere la “certezza della moralità”, si mettono a compulsare dei codici per accertare se un dato comportamento costituisca o meno un “reato” morale. Le morali cosiddette “contenutistiche” (che valutano il “comportamento” o il contenuto percettivo od oggettivo dell'azione) dispongono infatti di una “casistica”: ossia di manuali che prevedono tutti quei casi di vita in grado di suscitare dubbi o scrupoli morali. Si tratta per lo più di opere destinate ai confessori o alle guide spirituali. Nella quinta delle sue *Lettere provinciali*, Pascal tratta con fine ironia del colloquio tra l'estensore delle “lettere” e un “casista della Compagnia” (di Gesù) sul tema del digiuno.

Karl Rahner ed Herbert Vorgrimler, nel *Dizionario di Teologia* (cattolica), prendono le distanze dalla “casistica”. Sentite che cosa dicono: “La morale cattolica non fu sempre e non è tuttora libera da

una sopravvalutazione della casistica, che porta ad ansie, scrupoli, alla vanificazione di decisioni che dovrebbero essere realmente personali e infine al prevalere di una concezione legalistica anticristiana, qualora la si consideri unico metro dei doveri del cristiano". Che non abbiano torto nel giudicare "anticristiana" (o non-cristiana) la concezione "legalistica" della morale, lo dimostra il fatto ch'è proprio tale concezione a caratterizzare la morale ebraica e, in specie, quella misnico-talmudica. Scrive Ermenegildo Bertola: "La morale nella dottrina giudaica non è distinta dalla legge, come le norme etiche non sono diverse dalle prescrizioni legali (...) L'etica è così sostituita dalla giurisprudenza (...) Tutti gli atti umani sono così sottoposti a una norma giuridica (...) Tutta l'attenzione dei rabbini della Misnà viene rivolta all'azione compiuta, all'azione in se stessa, considerata come elemento essenziale della vita morale, e non al sentimento, non all'intenzione, non al fine dell'azione stessa" (*La filosofia ebraica*).

Scrive Steiner che il "**contrario assoluto**" del principio morale da lui proposto "**è quello kantiano: "Agisci in modo che le norme del tuo agire possano valere per tutti gli uomini". Tale proposizione è la morte di ogni impulso individuale all'azione. Non il modo in cui tutti gli uomini agirebbero mi deve esser di norma, ma il modo in cui io ho da agire nel caso individuale**" (p. 133).

Scrive Kant: "Si deve poter volere che la massima della nostra azione divenga una legge universale: questo è il canone della valutazione morale di essa in generale". Quando la "massima della nostra azione" è un'idea pura, ossia una "legge universale", non vi è però alcun bisogno di farla diventare tale; c'è anzi bisogno del contrario: c'è ossia bisogno che l'idea universale si *individualizzi* (e che il soggetto individuale, l'ego, si *universalizzi*).

Abbiamo visto che il processo conoscitivo tramuta le cose in idee, mentre il processo creativo tramuta le idee in cose. Chi, non riuscendo a concepire la morale come un processo creativo, la concepisce come un processo conoscitivo, pensa quindi che si debba anche qui universalizzare (mediante un concetto) un individuale (una percezione). Ma nella sfera morale è l'universale (il concetto) a dover essere individualizzato (fatto percezione). Siamo noi, in altre parole, a dover imprimere nel sensibile il sovrasensibile o l'idea ("Come in cielo, così in terra"). Vedremo, in seguito, che questo

passaggio dall'universale all'individuale (al sensibile) dovrà essere mediato dalla "fantasia morale" e dalla "tecnica morale".

La vera moralità (la moralità vivente) è un *atto creativo*. Pur essendo "uno" lo spirito che ci anima (l'io inabitato dal *Logos*), dobbiamo comportarci in modo ogni volta diverso, perché ogni volta diverse sono le situazioni che il destino ci chiama ad affrontare.

Scrivendo Steiner: **"Una critica superficiale potrebbe obiettare a queste considerazioni: "Come può l'azione essere individualmente improntata al caso particolare e alla particolare situazione, ed essere nello stesso tempo determinata in modo puramente ideale per via d'intuizione?". Questa obiezione si basa sopra una confusione fra motivo morale e contenuto percettivo dell'azione. Quest'ultimo può essere motivo, e lo è, per esempio nel progresso della civiltà, nelle azioni di origine egoistica, e così via, ma non lo è nelle azioni fondate sulla pura intuizione morale. Il mio io rivolge naturalmente lo sguardo su questo contenuto percettivo, ma non se ne lascia determinare. Tale contenuto è utilizzato solo per formarsi un concetto conoscitivo; l'io, però, non ricava dall'oggetto il relativo concetto morale. Il concetto conoscitivo corrispondente ad una determinata situazione, alla quale io mi trovi davanti, è nello stesso tempo un concetto morale soltanto se io mi trovo nel punto di vista di un determinato principio morale"** (pp. 133-134).

Una cosa è il "contenuto percettivo dell'azione" (il fatto), altra il suo "motivo morale" (il valore morale del fatto). Immaginiamo, ad esempio, di guadagnare duemila euro al mese. La cifra è quella che è, ma il suo valore aumenterà o diminuirà con il diminuire o l'aumentare dei prezzi. Come la quantità del denaro è dunque cosa diversa dal valore del denaro, così il fatto è cosa diversa dal valore (morale) del fatto.

Che cos'è un "fatto"? E' il frutto di un processo che, mediante un concetto, ha trasformato una percezione in una rappresentazione: cioè il frutto di un processo conoscitivo (e quindi, nelle parole di Steiner, un "concetto conoscitivo").

Immaginiamo che un soldato uccida in guerra un nemico. Potrebbe averlo ucciso, suo malgrado, per senso del dovere o per "amor patrio", ma potrebbe anche averlo ucciso per denaro (se mercenario)

o per motivi personali, quali il rancore, la vendetta, l'odio, se non addirittura il gusto di uccidere.

L'esempio non è forse dei migliori, ma spero aiuti ugualmente a capire che il fatto è *altro* dal suo significato o valore morale *solo per chi* (distinguendo tra “fatti” e “intenzioni”) non si colloca “nel punto di vista di un determinato principio morale”. Per chi si colloca, nel caso del soldato, “nel punto di vista” del “principio morale”: *non uccidere*, il “giudizio di fatto” viene infatti a *coincidere* col “giudizio di valore”.

Scrive Steiner: in una situazione del genere, **“oltre al concetto, che mi svela le naturali connessioni di un avvenimento o di una cosa, l'avvenimento o la cosa portano appesa anche un'etichetta morale che per me, essere morale, contiene un'indicazione etica del modo in cui mi devo comportare”** (p. 134).

Sul piano della coscienza rappresentativa e dell'ego, la *morta* “legge” colma il vuoto esistente tra la *vita* della natura e la *vita* dello spirito. Non si deve pertanto abolire la legge, ma ci si deve *portare oltre il piano della sua necessità*. La “capacità d'intuizione” e la “somma delle idee attive in noi” sono potenzialità morali che devono essere attuate.

Scrive Steiner: **“Lasciare svolgere tale potenzialità è la molla morale più alta e nello stesso tempo il più alto motivo di colui che capisce come tutti gli altri principi morali convergano, in definitiva, in questa potenzialità. Questo punto di vista può venir chiamato *individualismo etico*”** (pp. 134-135).

Dice Shaftesbury: “La moralità non consiste nel predominio di massime universali, né nella subordinazione della volontà personale a determinate norme, ma nella ricca e piena fioritura della intera individualità”.

Lo stesso Kant riconosce che “non si comanda mai ciò che uno vuole già immancabilmente da sé” e, nel bel mezzo del discorso sull’“imperativo categorico”, afferma: “Una volontà perfettamente buona sarebbe, sì, sottoposta alle leggi oggettive (del bene), ma non potrebbe essere immaginata perciò come costretta ad azioni conformi alle leggi, perché a determinarla basterebbe, in virtù della sua struttura soggettiva, la sola rappresentazione del bene. Perciò, per la volontà divina e, in genere, per una volontà santa, non hanno valore

gl'imperativi: il dovere qui è fuori posto perché la volontà è già di per sé stessa e necessariamente tutt'una con la legge".

Ma quale volontà potrebbe essere più "santa" di quella che consente all'ego, individuandosi l'Io, di universalizzarsi? Vedete, quello che chiamiamo "Io spirituale" o "Sé spirituale" non è, in sostanza, che un "Io morale". Non perché l'ego diventando morale diventi un Io o un Sé spirituale, ma perché diventando un Io o un Sé spirituale diventa morale. In breve: *l'ego sta alla morale normativa come l'Io sta alla morale vivente.*

L'intelletto conosce la morale "creata" (scolpita nella pietra) che va dal passato al presente, ma non quella "creatrice" che va dal presente al futuro o che, per meglio dire, viene dal futuro al presente.

Lo ripeto: non stiamo proponendo di abolire la morale "creata", ma di conquistare, come dice Steiner, "un punto di vista più alto". Uno spirito libero (un Io) non prova alcun disagio di fronte alla legge, mentre i tipi (psicologici) "astenici" tendono a osservarla perché la *temono* e i tipi "stenici" tendono a trasgredirla perché la *patiscono*. "Ubbidiamo, dunque siamo", potrebbero dire i primi; "Disubbidiamo, dunque siamo", potrebbero dire i secondi. Ma queste sono "scelte" della natura *in noi*, non *nostre* scelte. Uno spirito libero non ha infatti alcuna necessità di ricavare dall'obbedienza o dalla disobbedienza il senso del proprio essere, perché lo ricava da se stesso, e può pertanto obbedire o disobbedire *a seconda di quanto richiedono le circostanze.*

Si tratta come sempre di andare oltre se stessi (oltre l'ego) per essere se stessi (l'Io). L'oblio di sé non è un "vuoto", ma un "pieno": vale a dire, una "pienezza" di vita, d'anima e di spirito. Dice Scaligero: "È facile essere buoni quando si è deboli, è facile essere forti quando si è cattivi". Difficile, infatti, è essere buoni perché forti e forti perché buoni.

Abbiamo parlato di una "somma di idee attive in noi". Questa, dice Steiner, si realizza però **"dall'insieme di tutto ciò che, dell'intera universalità del mondo delle idee, ha preso in ogni uomo una forma individuale"** (p. 134).

Kant parla, nella *Critica della ragion pratica*, di un "regno dei fini", ma non parla, nella *Critica della ragion pura*, di un "regno delle idee". Il "regno dei fini" non è però che "il regno delle idee" così come viene sperimentato nella sfera della volontà. In questa, l'Io

sperimenta l'essere dell'idea appunto come “fine”, “scopo” o “valore”.

Scrive Steiner: **“A questo gradino della moralità non si può più parlare di concetti morali generali (norme, leggi), se non in quanto essi risultino da generalizzazioni degli impulsi individuali. Norme generali presuppongono sempre fatti concreti da cui esse possono essere derivate. Ma, mediante l'agire umano, dei fatti vengono anzitutto creati”** (p. 135).

Un conto è l'etica quale “dottrina naturale della moralità”, altro l'etica quale “scienza di norme morali”. La prima è una scienza che, rivolgendosi al passato, studia (*a-posteriori*) le forme storiche e culturali della moralità; la seconda è una scienza che deve ispirare, nel presente (*a-priori*), il nostro agire. Quale “dottrina naturale della moralità”, l'etica riguarda dunque il “creato”, e non il “creare”. L'uomo è chiamato però a creare, e a creare anzitutto se stesso. La natura lo ha portato alla coscienza dell'ego (all'*anima cosciente*); alla coscienza dell'Io (del Sé spirituale) deve portarsi da sé. Mai potrebbe farlo, però, se non fosse operante, in lui, la forza del Cristo. Ricordate il prologo del Vangelo di Giovanni? “Ma a quanti lo accolsero, a quelli che credono nel suo nome, diede il potere di diventare figli di Dio; i quali, non dal sangue, né da voler di carne, né da voler dell'uomo, ma da Dio sono nati”.

Possiamo dunque “diventare figli di Dio” perché possiamo “rinascere” dall'Io e, attraverso l'Io, dal Verbo che “si è fatto carne” (chiede Nicodemo al Cristo: “Come può un uomo rinascere quand'è vecchio? Può forse rientrare nel seno della madre, per essere rigenerato?”).

Scrive Steiner: **“Se si vuol sapere in che modo l'azione di un uomo scaturisca dalla sua volontà morale, bisogna guardare in primo luogo al rapporto fra questa volontà e l'azione stessa”** (p. 135).

Occorre “guardare in primo luogo al rapporto” tra l'agire e l'agente. Dal momento ch'è “morale” ogni azione che scaturisce dal vero soggetto (dall'Io), dobbiamo interrogarci non sul *cosa* abbiamo fatto, bensì sul *chi* lo ha fatto. Dobbiamo cioè chiederci: ciò che ho fatto mi è stato dettato dalle forze minerali, vegetali e animali che sono *in me*, o scaturisce da *me* (dall'Io)? Nella vita quotidiana, è raro che si dia un'azione veramente libera. Siamo soliti dire: “Io ho fatto questo”, “Io ho fatto quello”, ma è ben difficile che l'Io di cui

parliamo sia il vero Io. Il “male”, come dirà tra poco Steiner, non nasce mai dall’Io, ma sempre dalla nostra natura inferiore (dalla *psiché*, dalla *physis* o dal *sòma*).

Scrive Steiner: **“Se uno agisce soltanto perché riconosce determinate norme morali, la sua azione è il risultato dei principii che si trovano nel suo codice morale. Egli è semplicemente un esecutore, un automa di ordine superiore. Gettate nella sua coscienza un impulso all’azione, e subito l’ingranaggio dei suoi principii morali si mette in moto e svolge regolarmente il suo corso per compiere un’azione cristiana, umanitaria, altruistica, oppure un’azione per il progresso della civiltà. Solamente quando seguo il mio amore per l’oggetto sono io stesso che agisco. Su questo gradino della moralità io non riconosco alcun signore al di sopra di me, non l’autorità esterna, non una cosiddetta voce interiore. Non riconosco alcun principio esterno del mio agire perché ho trovato in me stesso la causa dell’azione, l’amore per l’azione. Non esamino razionalmente se la mia azione sia buona o cattiva: la compio perché l’*amo*. Essa sarà “buona” se la mia intuizione immersa nell’amore si trova situata nel giusto modo entro il connesso mondiale da sperimentarsi intuitivamente; nel caso contrario sarà “cattiva”. E neppure mi domando come agirebbe un altro uomo nel mio caso, ma agisco come io, quale particolare individualità, mi vedo spinto a volere. Non l’uso comune, non il costume generale, non una massima umana generale, e nemmeno una norma morale mi guida in modo immediato, ma il mio amore per quell’azione. Non sento alcuna costrizione: non la costrizione della natura, che mi guida nei suoi impulsi, non la costrizione del comandamento morale. Io voglio semplicemente estrinsecare quello che è in me”** (pp. 135-136).

Dice Steiner: “Non esamino razionalmente se la mia azione sia buona o cattiva: la compio perché l’*amo*”. Dire “perché l’*amo*” è cosa diversa dal dire “perché mi va” o “perché mi piace”. L’amore non è un dono di natura, ma una conquista dello spirito: la conquista della verità, della bellezza e della bontà o, in una parola, dell’Io.

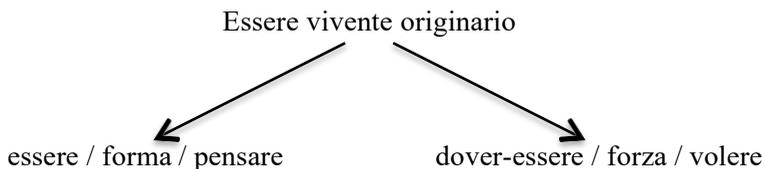
Hanno perciò torto, scrive Steiner, quei difensori delle norme generali che obiettano: **““Se ciascuno ha il diritto di vivere a suo modo e di fare ciò che gli piace, non c’è più differenza fra buona azione e delitto; qualsiasi birbanteria che sia in me ha uguale**

titolo ad estrinsecarsi che l'intenzione di servire al miglioramento universale. Per me, come uomo morale, non deve valere di norma la circostanza che io abbia preso in considerazione un'azione seguendo un'idea, ma l'esame per vedere se essa è buona o cattiva. Soltanto nel primo caso la compirò" (pp. 136-137).

Come vedete, i moralisti parlano di ciò che "piace" e non di ciò che si "ama", e vogliono appurare se sia "buona" o "cattiva" l'idea, e non se sia "buono" o "cattivo" il soggetto. Dal momento che l'idea è un "recipiente d'amore", si preoccupano quindi di appurare se sia "buona" o "cattiva" la qualità del recipiente, e non quella del liquido che vi si versa.

Scrive Steiner: **"Chi vuol conoscere la natura del volere umano, deve distinguere tra la via che conduce il volere fino ad un determinato grado della sua evoluzione, e la peculiare forma che il volere assume quando si avvicina a questa mèta. Sulla via verso questa mèta le norme hanno legittimamente la loro parte"** (p. 137).

Non c'è testo di storia della morale che non parli della "grande divisione" tra l'essere e il *dover-essere*. Il "discorso" dell'essere, spiega ad esempio Fonnesu, è "descrittivo, assertivo, indicativo, dichiarativo"; il "discorso" del dover-essere è invece "prescrittivo, normativo, precettivo, direttivo". Il primo, *descrivendo* o *rappresentando*, riguarda dunque la forma, mentre il secondo, *guidando la condotta*, riguarda la forza. Questo che cosa significa? Significa che la "grande divisione" tra l'essere e il dover-essere è la divisione tra il pensare e il volere, e che l'*essere originario*, in quanto unità (a-priori) di pensare e volere, è *altro* dall'essere cui viene contrapposto il dover-essere.



Abbiamo appena detto, citando Fonnesu, che gli studiosi della morale si limitano a collegare l'essere col rappresentare e il dover-essere col volere. Ma il rappresentare è da collegare con l'essere, o

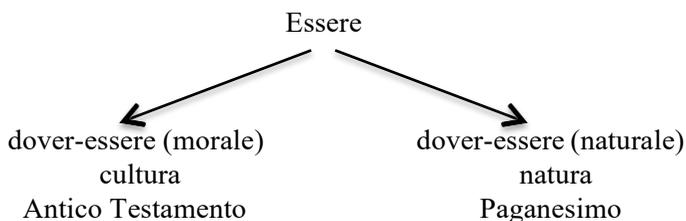
non piuttosto col non-essere? Prendiamo Kant: quale valore assegna al rappresentare (alla ragion pura)? Un valore “formale” e subordinato a quello della ragion pratica. Il pensare sarebbe solo in grado, a suo dire, di ordinare mediante “categorie i dati dell’esperienza (della percezione). E questo sarebbe l’essere? *Questo non solo non è l’essere, ma è il non-essere* (dell’intelletto)!

Quanti parlano dell’essere non parlano dunque dell’essere originario (vivente), ma di quello “caduto” (riflesso), e oppongono alla sua mera forma o al suo non-essere la forza del dover-essere (*L’insostenibile leggerezza dell’essere* di Milan Kundera è in realtà l’insostenibile leggerezza del non-essere).

La forza della natura è la forza del “dover-essere”. So che questa affermazione può apparire scorretta, se non perfino scandalosa, giacché è consuetudine parlare del “dover-essere” in rapporto alla sfera morale e non a quella naturale. Ma se non ci si fa condizionare da questo e ben si riflette, presto ci si accorge che la natura, più che un “essere”, è un “dover-essere”. Un minerale, una pianta o un animale possono essere solo quello che sono e *devono perciò essere* quello che sono. Nella natura, il dover-essere è sinonimo di *necessità*. I minerali, i vegetali e gli animali sono *nell’essere*, e l’essere, proprio per questo, è per loro un *dover-essere*. L’uomo è “uscito” invece dall’essere e sperimenta il suo non-essere come libertà (“da”).

Ma qual è il problema? Il problema è che l’uomo si è finora servito del dover-essere morale per far fronte al dover-essere naturale (che avrebbe preso altrimenti il sopravvento sul suo non-essere), ma è chiamato adesso a trasformare il *non-essere* (del pensiero riflesso) nell’*essere* (del pensiero vivente) e il *dover-essere* (della volontà naturale) nel *voler-essere* (della volontà spirituale).

Sul piano culturale, abbiamo quindi:



In principio, l'essere è unità di forma e di forza; poi si scinde nell'essere e nel dover-essere. Questo essere è però un non-essere (un essere "caduto") che si svincola dal dover-essere della natura, ma deve poi ricorrere, per contrastarlo, al dover-essere della cultura (della legge morale). La legge regge dunque il non-essere. In assenza della sua forza prescrittiva (e del timore delle sanzioni conseguenti alla sua trasgressione), il volere verrebbe soggiogato dalla natura: non già in modo "innocente", com'è per i minerali, i vegetali e gli animali che sono *nella* natura, bensì in modo "peccaminoso", in quanto si è ormai emancipato (nella testa) *dalla* natura.

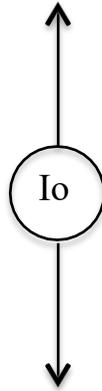
Dice Steiner: "Alla natura è consentito di essere natura solo fuori dell'uomo; entro l'uomo, ciò che è natura si trasforma in qualcosa di contrapposto alla natura (...) Fuori di noi la natura è moralmente neutrale; dentro di noi è invece distruttiva e malvagia" (*La realtà dei mondi superiori*).

Quando abbiamo notizia di un fatto particolarmente efferato siamo portati a definirlo "bestiale". Quella del "bestiale" non è però una categoria "umana" né una categoria "animale". E a quale sfera compete allora? Appunto a quella della *natura nell'uomo* che è, come dice Steiner, un "qualcosa di contrapposto alla natura", di "distruttivo" e di "malvagio".

Scrive Steiner: "**L'impulso cieco che spinge al delitto non nasce dall'intuizione e non appartiene a ciò che è individuale nell'uomo, bensì a quanto in lui vi è di più generale, e da cui l'uomo si trae fuori col lavoro del suo elemento individuale. L'individuale in me non è il mio organismo coi suoi impulsi e i suoi sentimenti, ma il mondo unitario delle idee che risplende in questo organismo**" (p. 137).

Vi ripropongo qui uno degli schemi di cui ci siamo serviti nel corso dello studio della parte noetica, riadattato però in chiave etica.

ego - pensare - forma - etica soggettiva



non-ego - volere - forza - etica oggettiva

In alto, abbiamo l'ego, vale a dire la coscienza rappresentativa dell'Io, che, dell'Io, ci dà la forma (ideale), ma non la forza (reale); in basso, abbiamo invece il non-ego, che, dell'Io, ci dà la forza (reale), ma non la forma (ideale). In alto abbiamo quindi il fondamento dell'etica soggettiva, mentre in basso abbiamo il fondamento dell'etica oggettiva: tanto di quella che si fonda sul corpo (sulla legge naturale) quanto di quella che si fonda sullo spirito (sulla legge morale).

Disponiamo perciò di una morale soggettiva che ha il “torto”, in quanto “soggettiva” (“psicologica”), di non essere “spirituale” (“morale”) e di una morale oggettiva che ha il “torto” di riporre il proprio fondamento fuori del soggetto: in un caso nella sfera della materia, nell'altro nella sfera (trascendente) dello spirito. Ne consegue che la prima, volendo essere umana, non riesce a essere un'etica, mentre la seconda, volendo essere un'etica, non riesce a essere umana (giacché sottomette, dice Croce, “la vita dello spirito all'incubo di un fantasma”).

Nella versione materialistica, soggetto dell'etica oggettiva è il cervello: “complessa formazione - recita questo testo di medicina - capace di elaborare i segnali che riceve, di memorizzare informazioni, di prendere decisioni, e che pertanto costituisce l'organo di controllo del comportamento”. Come vedete, sarebbe il cervello, e non il soggetto (l'Io), ad avere la responsabilità di

“prendere decisioni”. Nella versione spiritualistica, soggetto dell’etica oggettiva è invece un’entità trascendente che, in quanto separata dall’uomo da un invalicabile abisso, può comunicargli la propria volontà solo per mezzo della legge (“Fino a quando - dice il Salmo - mi nasconderai il tuo volto?”).

Abbiamo dunque, da una parte, un’etica dell’ego e, dall’altra, un’etica del non-ego: che cosa manca? È ovvio: un’*etica dell’Io*.

Come sperimentando il pensare si scopre una realtà che si trova al di là di soggetto e oggetto, così sperimentando il volere si scopre una realtà che si trova al di là dell’etica soggettiva e di quella oggettiva. Vedete questo libro, intitolato *Per una filosofia della libertà?* E’ di John Stuart Mill. Vi si parla della libertà come se questa riguardasse solo le relazioni tra gli individui. Così intesa, la libertà non è però un problema “morale”, ma “giuridico”. Un conto, infatti, è la libertà dell’individuo in rapporto agli altri e al potere, altro la libertà dell’individuo *in rapporto a se stesso*: un conto, cioè, è la libertà *dell’individuo*, altro la libertà *nell’individuo*. E’ però da questa che dipendono, di fatto, sia quella di cui si gode rispetto agli altri, sia quella di cui si gode rispetto al potere. “Non c’è nulla fuori dell’uomo - dice il Cristo-Gesù - che, entrando in lui, possa contaminarlo; sono invece le cose che escono dall’uomo a contaminarlo (...) Ciò che esce dall’uomo, questo si contamina l’uomo. Dal di dentro infatti, cioè dal cuore degli uomini, escono le intenzioni cattive: prostituzioni, furti, omicidi, adulteri, cupidigie, malvagità, inganno, impudicizia, invidia, calunnia, superbia, stoltezza. Tutte queste cose cattive vengono fuori dal di dentro e contaminano l’uomo”.

Eppure della libertà *nell’individuo* non si parla quasi mai. Perché? Perché manca una vera scienza dell’uomo. Abbiamo appena visto che “sono le cose che escono dall’uomo a contaminarlo”. Ma da dove “escono”: dalla nostra parte minerale, da quella vegetale, da quella animale o da quella umana?

Piaccia o meno, si risolverà la “questione morale” solo quando si farà “uscire” dall’uomo l’umano, e non l’animale, il vegetale o il minerale. Per essere “buoni”, si deve diventare “uomini”, e non limitarsi a osservare regole e precetti.

Scrivete Steiner: **“Un’azione viene sentita come libera in quanto la sua causa provenga dalla parte ideale del mio essere individuale;**

ogni altra parte di un'azione, che venga eseguita sia per forza di natura, sia per costrizione di una norma morale, viene sentita come *non libera*.

Libero è l'uomo quando in ogni momento della sua vita è in grado di ubbidire a se stesso (...) L'azione secondo libertà non esclude ma include le leggi morali: sta solo più in alto rispetto a quell'azione che è dettata unicamente da tali leggi" (p. 138).

Steiner non dice: "Un'azione viene sentita come libera quando provenga dall'Io", perché intende ribadire che l'Io, per sentire libera l'azione che esegue, deve porre la causa in forma d'idea. Se l'idea è *posta*, l'azione "viene sentita come libera", se *imposta* "viene sentita come non libera". Solo da un *libero pensare* può infatti scaturire un *libero volere*.

I sostenitori del libero arbitrio e i deterministi, ignorando la realtà dell'Io, si basano su quella del corpo astrale (della *psyché*), ma il corpo astrale, in quanto "corpo causale", è il "corpo" dei concetti o delle idee, e quindi delle "leggi". Nella natura, l'idea è la "specie": ossia una legge che domina tutti gli esseri che comprende.

Nell'uomo, il corpo fisico (la costituzione) è legge, il corpo eterico (il temperamento) è legge, il corpo astrale (il carattere) è legge, mentre l'Io è libertà. E come l'Io, stando "più in alto" del corpo astrale, del corpo eterico e di quello fisico, li "include" e non li "esclude", così "l'azione secondo libertà", stando "più in alto" delle azioni dettate dalle leggi morali, le "include" e non le "esclude".

“Ma come è possibile una convivenza fra gli uomini - potrebbe osservare qualcuno - se ciascuno si sforza soltanto di far valere la sua individualità?”. Ecco un'altra obiezione - risponde Steiner - del moralismo mal compreso. Esso crede che una comunità di uomini sia possibile solo quando essi siano tutti riuniti da un ordine morale collettivo stabilito. Questo moralismo non capisce l'unicità del mondo delle idee. Non capisce che il mondo delle idee attivo in me non è diverso da quello attivo nel mio simile" (p. 139).

Distinguere ciò che si "ama" da ciò che "piace" significa distinguere l'*individualità* (spirituale) dalla *soggettività* (psichica). Se ognuno si sforzasse "soltanto di far valere" la propria soggettività, la convivenza fra gli uomini sarebbe in effetti impossibile. È per evitare questo che si cerca di favorire tale convivenza imponendo delle

norme che stiano *al di sopra* della soggettività. Tali norme stanno al di sopra, ma *all'esterno* della soggettività, mentre l'Io sta al di sopra, ma *all'interno* della soggettività.

Vedete, chi fa sua l'etica soggettiva è in qualche modo "presago" dell'immanenza dell'Io e si ribella perciò all'idea di dover mortificare l'anima (l'ego) in nome dello spirito (del non-ego), mentre chi fa sua l'etica oggettiva è in qualche modo "presago" della trascendenza dell'Io e si ribella perciò all'idea di dover mortificare lo spirito (il non-ego) in nome dell'anima (dell'ego). Tanto gli uni che gli altri non riescono dunque a concepire la *trascendenza nell'immanenza* e *l'immanenza nella trascendenza* (l'Io nell'ego e l'ego nell'Io): non ci riescono, perché non distinguono la forza (l'essenza) dell'Io dalla sua forma (dalla sua esistenza). Pensate, ad esempio, al girino e alla rana. La rana è immanente al girino come forza (essenza), ma gli è trascendente come forma (esistenza). Come non è lecito perciò ridurre la forma (l'esistenza) della rana (dell'Io) a quella del girino (dell'ego), così non è lecito separare la forza (l'essenza) della rana (dell'Io) da quella del girino (dell'ego).

Per poter raggiungere l'Io (l'archetipo dell'ego), dobbiamo prendere le mosse dall'etica soggettiva (autonoma). L'etica oggettiva (che mira a "un ordine morale collettivo stabilito") non ammette infatti, come l'altra, "l'unicità del mondo delle idee", ma, agendo in modo autoritario, non ammette nemmeno "la molteplicità del mondo delle opinioni".

Non capire "l'unicità del mondo delle idee" significa non capire che la sfera del pensiero (dei concetti o delle idee) unifica *di per sé* gli esseri umani, e che se questi non riescono a vivere fraternamente è perché non riescono a portarsi coscientemente a tale livello.

"Non importa affatto - afferma Steiner - che i singoli concetti e giudizi dei quali il nostro sapere si compone, siano d'accordo; l'importante è che alla fine essi ci conducano a *navigare al seguito dell'idea*. Ivi devono, per ultimo, incontrarsi tutti gli uomini, se un pensare energico li conduca al di là del punto di vista particolare" (*Le opere scientifiche di Goethe*).

L'"unicità del mondo delle idee" è *armonia*: "L'unità originaria dei molti "Io" - scrive Scaligero - è la sorgente metafisica che nel mondo si attua come amore".

Scrivi Steiner: **“La differenza fra me e il mio simile non consiste per nulla nel fatto che noi viviamo in due mondi spirituali completamente diversi, ma nel fatto che, da un comune mondo d’idee, egli riceve intuizioni diverse dalle mie. Egli vuole esplicitare le sue intuizioni, io le mie. Se entrambi veramente attingiamo dall’idea, senza seguire alcun impulso esterno (fisico o spirituale), possiamo allora incontrarci unicamente negli stessi sforzi, nelle stesse intenzioni. Un malinteso morale, un urto, è escluso fra uomini moralmente liberi. Solo l’uomo moralmente non libero, che segue l’impulso naturale o il comandamento del dovere, respinge il suo prossimo, quando questi non segue lo stesso istinto o lo stesso comandamento. Vivere nell’amore per l’azione e lasciar vivere nella comprensione della volontà altrui è la massima fondamentale degli uomini liberi”** (p. 139).

Abbiamo detto che il percelto e il concetto sono “mondo”. Ebbene, come chi vive in Africa trae, da un “comune mondo” di animali, la conoscenza dei cammelli, mentre chi vive in Australia ne trae quella dei canguri, così, da un “comune mondo d’idee”, il mio vicino trae le sue intuizioni e io le mie. E come due pescatori, pur avendo pescato nella stessa acqua due pesci diversi, s’incontrano nella comune passione della pesca, così due uomini liberi, pur avendo estratto da un “comune mondo d’idee” due intuizioni diverse, s’incontrano “negli stessi sforzi e nelle stesse intenzioni”.

Tale “comune mondo” non è quello delle rappresentazioni e delle immagini percettive, bensì quello dei concetti. “La differenza fra me e il mio simile” consiste dunque nel fatto che entrambi, in ragione delle nostre diverse nature, sperimentiamo diversamente (soggettivamente) il mondo dei concetti. Pensate alle lingue. Noi diciamo “sedia”, gli inglesi dicono “chair”, i francesi “chaise”, i tedeschi “Stuhl”, ma quando mai c’intenderemmo se queste diverse parole non esprimessero che uno stesso concetto?

Dice Steiner: “Un malinteso morale, un urto è escluso fra uomini moralmente liberi”. Perché? Perché è come se dicessi: “Non pretendo che tu faccia questo, ma sono sicuro che lo faresti se fossi libero; quindi me lo aspetto, perché mi aspetto che tu sia libero”. **“Il libero - dice per l’appunto Steiner - non pretende dal suo simile una concordanza, ma se l’attende perché essa è insita nella natura umana. Con ciò non si è inteso accennare alle necessità imposte**

da questo o quell'ordinamento esteriore, ma alla *mentalità*, alla *disposizione d'animo*, per cui l'uomo nell'esperienza che egli fa di se stesso in mezzo ai suoi simili da lui stimati, si adegua più di ogni altro alla dignità umana" (p. 140).

Non si tratta dunque di fare le stesse cose, ma di fare ogni cosa con la "mentalità" giusta o con lo spirito giusto. Se il soggetto *A* che fa la cosa *a* e il soggetto *B* che fa la cosa *b* fossero animati da uno stesso spirito non potrebbero scontrarsi. Capita di sentir dire: "Io parto da questo principio". Già, ma da dove parte questo principio? Qual è, ossia, il suo *Principio*? Vedete, i principi sono delle forme determinate che, in quanto tali, possono anche contrastare tra loro. Ma questa possibilità viene meno al livello del *Principio* che tutte le determina. Com'è vero, infatti, che siamo tutti figli di Dio, così è vero che tutti i principi (tutte le forme o le idee) sono figli dell'Io.

Tale *Principio*, pur essendo all'origine di tutte le forme, *non ha forma*, e perciò esige di essere sperimentato allo stesso modo in cui vengono sperimentati, un'ottava sotto, i concetti e le idee. Solo così è possibile pensare e realizzare positivamente l'*uguaglianza*. Come insegna la storia, quando si tenta di darle forma "concreta" (politica, giuridica o economica) non si ottiene infatti l'uguaglianza, bensì l'uniformità, il conformismo o, come si usa oggi dire, l'omologazione.

Scrivono Steiner: "**Molti a questo punto osserveranno: "Il concetto dell'uomo libero che tu tracci è una chimera, non si realizza in nessun luogo; noi però abbiamo da fare con uomini reali, e nella loro moralità c'è da sperare soltanto se essi ubbidiscono ad un comandamento, se concepiscono la loro missione morale come un dovere, e non seguono liberamente le loro inclinazioni e il loro amore". Non ne dubito affatto. Soltanto un cieco lo potrebbe. Ma allora, se questa dovesse essere l'estrema nostra concezione in proposito, bando ad ogni finzione di moralità! Dite allora semplicemente: "La natura umana deve essere costretta alle sue azioni, finché non è libera"**" (p. 140).

Una "finzione" del genere non può essere di certo rimproverata all'ebraismo. "Sarebbe stato meglio - dichiara il Talmud (come riferisce Bertola) - che l'uomo non fosse mai stato creato". Infatti (spiega sempre Bertola): "Secondo i rabbini giudei, l'uomo abbandonato a quello che noi diciamo essere il suo stato naturale,

non compirebbe affatto azioni buone, ma soltanto saccheggi e rovine”; dal momento che “la natura umana è naturalmente portata al male” s’impone allora “la necessità di regolare ogni istante della vita dell’uomo con una serie di prescrizioni a carattere legale”.

Scrive Steiner: **“Non si affermi però che un simile uomo possa con diritto chiamare *sua* un’azione a cui è spinto da una forza estranea. Ma dal mezzo di quest’ordine forzato si elevano gli *spiriti liberi*, che trovano sé stessi entro gli impacci del costume, dell’imposizione legale, della pratica religiosa, e così via. *Liberi* sono in quanto seguono solo sé stessi, *non liberi* in quanto si sottomettono. Chi di noi può dire di essere in tutte le sue azioni veramente libero? Ma in ciascuno di noi alberga un’entità più profonda nella quale si esprime l’uomo libero. La nostra vita si compone di azioni libere e non libere. Ma non possiamo pensare fino in fondo il concetto dell’uomo, senza arrivare allo *spirito libero* come all’espressione più pura della natura umana. Noi siamo veri uomini solo in quanto siamo liberi”** (pp. 140-141).

Teniamo presente che lo spirito libero non è *cosa fatta*, ma *cosa da fare* o, per meglio dire, non un’*idea*, ma un *ideale*. Scrive Steiner: **““Questo è un ideale”, diranno molti. Senza dubbio, ma un ideale che nella nostra entità si fa strada come elemento reale verso la superficie. Non è un ideale pensato o sognato, ma un ideale che ha vita e che si annunzia chiaramente, pur nella forma più imperfetta”** (p. 141).

Lo “spirito libero”, in quanto *ideale*, è un’idea o un “elemento reale” che “si fa strada verso la superficie”. Muove dal volere (dall’inconscio), si fa “strada” attraverso il sentire (il subconscio) e si dirige verso il pensare (il conscio). Comincia dunque a essere attivo come un “oscuro” impulso in quanto ne avvertiamo la forza nella sfera incosciente della volontà, ma non ne riconosciamo ancora la forma nella sfera cosciente del pensiero. Non si tratta perciò di “inventare” la forma da dargli, ma di “scoprire” quella che in *origine gli appartiene e lo determina*.

Abbiamo visto che ci sono un “volere nel pensare” e un “pensare nel volere”. Nel caso dell’impulso ci troviamo di fronte a un “pensare nel volere”, e quindi a un pensare che può essere scoperto solo dal “volere nel pensare”. Una cosa, dunque, è l’impulso alla libertà (la forza della libertà), altra la forma che gli viene data. L’“anarchia”, il

“libertarismo” o il “libertinismo” non sono che delle *de-formazioni* del sano impulso alla libertà.

Questo impulso vive in ognuno di noi: chi lo sente di più, chi lo sente di meno, ma è difficile che non lo si senta affatto. Ma quale forma gli corrisponde? Se non ci si pone questa domanda, si finisce col realizzare, non la libertà, ma una nuova forma di schiavitù. Perché Steiner parla più dello “spirito libero” che della “libertà”? Perché la libertà è un “soggetto” e non un “oggetto” o una “cosa”. Realizza la libertà solo chi si fa libero e, facendosi libero, si fa “uomo”, così come ama solo chi, fattosi “uomo”, dona la propria libertà. La libertà è infatti il presupposto dell’amore. Chi è libero non vuole ad esempio *salvarsi*, ma *salvare*, ed è pronto, per salvare, a perdersi. Ma chi è pronto a “perdersi” per salvare, si salverà. Dice infatti il Cristo-Gesù: “Chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita, per amor mio, la salverà”.

“La libertà - afferma Gramsci - è la coscienza della necessità”. Ma questa libertà è solo l’aurora della libertà: se ne è gelosi e si sta in guardia perché nessuno vi attenti. Solo quando la libertà raggiunge il mezzogiorno e si è tanto liberi da poter donare ciò di cui si era prima gelosi, si prende ad amare. L’amore, lo ripeto, è il dono della propria libertà. Steiner ha detto che la missione della Terra è l’amore. Ha però scritto *La filosofia della libertà*, e non *La filosofia dell’amore*, perché come la *libertà quale verità* è il necessario presupposto della *verità quale libertà*, così *l’amore quale libertà* è il necessario presupposto della *libertà quale amore*.

Risposta a una domanda

Gli ideali possono anche “possedere”. Svincolati dall’Io, diventano forze luciferiche. Considera che perfino l’ideale dello “spirito libero” può prestarsi a delle manipolazioni. Agli inizi del 1900, ad esempio, Giovanni Papini, Alfredo Mori, Luigi Morselli e Giuseppe Prezzolini redassero (ispirandosi a Nietzsche) un *Proclama degli spiriti liberi*: una sorta di manifesto in cui dichiaravano di voler rivoluzionare il mondo e di voler fare (sulle orme di Stirner) dell’uomo un Dio (scrive Scaligero: “La via dello spirito non è per la formazione di individui patentemente supernormali, che passeggino come esseri strani per il mondo, fieri di aver lasciato la presa”).

Non c'è bisogno, però, di fare dell'uomo un Dio, poiché c'è stato un Dio che si è fatto uomo. Un conto, dunque, è tentare *titanicamente* di fare dell'ego un Dio (dell'uomo un superuomo), altro tentare *eroicamente* di fare dell'ego un Io (dell'uomo un "uomo"), così che possa rendersi operante, attraverso l'Io, la forza redentrica del *Logos*. Dice Steiner che l'ideale dello "spirito libero" è la forma in cui più compiutamente si manifesta e realizza l'essere stesso dell'uomo. Senti come si conclude la prefazione alla prima edizione (1894) de *La filosofia della libertà*: **“Questo libro non concepisce perciò il rapporto fra scienza e vita nel senso che l'uomo debba piegarsi all'idea e consacrare le proprie forze al suo servizio, ma nel senso che egli debba impadronirsi del mondo delle idee per adoperarlo per i propri fini umani, i quali vanno al di là di quelli puramente scientifici. Dobbiamo poterci mettere di fronte all'idea in modo vivente; altrimenti si diventa schiavi di essa”** (p. 230).

Queste parole si riferiscono quasi certamente a Hegel. Nel sistema hegeliano, la realtà suprema è infatti l'*Idea*, non l'Io, e quanto più vi si fa luminosa l'Idea, tanto più si oscura l'individualità umana. E' questo a suscitare la ben nota opposizione degli "esistenzialisti".

Per non essere dis-umano, l'ideale deve essere un ideale dell'Io. Ma quand'è che un ideale è un ideale dell'Io? Soltanto quando viene elaborato in modo cosciente, volitivo e paziente. Chi ha un "ideale" senza saperne il perché, farebbe bene pertanto a riflettere, perché "non è tutt'oro quel che riluce". Senti, ad esempio, che cosa dicono Laplanche e Pontalis dell'"ideale dell'Io" o dell'"Io ideale" (*Ichideal*) del quale parla la psicoanalisi freudiana: "Termine usato da Freud nel quadro della sua seconda teoria dell'apparato psichico: istanza della personalità risultante dalla convergenza del narcisismo (idealizzazione dell'Io) e delle identificazioni con i genitori, coi loro sostituti e con gli ideali collettivi. In quanto istanza differenziata, l'ideale dell'Io costituisce un modello a cui il soggetto cerca di conformarsi".

Ecco dunque un "Io ideale" che non è un ideale *dell'Io*: che non è posto cioè coscientemente dall'Io, ma che gli s'impone, più o meno inconsciamente, a partire dalla psiche. Si può essere perciò schiavi, senza avvedersene, di un "Io ideale" che nulla ha a che fare con l'Io reale. Nostro compito, invece, è avere *come ideale l'Io reale*. Molti

ideali vengono invece “pescati” nel serbatoio del conscio collettivo e più o meno deliberatamente “introiettati”.

* * *

Torniamo a questa affermazione: l'ideale dello “spirito libero” è “un ideale che ha vita” e che “si fa strada come elemento reale verso la superficie”. Il volere agisce in primo luogo tra l'Io e il corpo astrale, il sentire tra il corpo astrale e il corpo eterico, il pensare tra il corpo eterico e il corpo fisico. L'ideale dello “spirito libero” nasce dunque dall'Io, comincia a farsi avvertire nel volere e si fa poi strada, attraverso il sentire, verso il pensare, giacché vuole essere riconosciuto per quello che è. Senza questo ri-conoscimento, non può essere infatti realizzato, ma solo alterato o de-formato. Abbiamo dunque bisogno della forza che proviene dall'impulso (dall'inconscio), ma l'impulso ha bisogno della forma che proviene da noi (dal conscio).

Il sorgere di questi impulsi è legato al divenire dell'umanità. Parlando del divenire individuale (del cosiddetto “processo d'individuazione”), Jung afferma che un “archetipo”, quando è giunto il suo momento, si “virulenta” e prende ad agire. Prende ad agire come un impulso del volere o come un moto del sentire, ma non può prendere la forma che gli è propria finché la coscienza del soggetto non gliela porta incontro. Ogni impulso si manifesta dunque inizialmente in forma imperfetta. Dice infatti Steiner, di quello dello “spirito libero”: “Non è un ideale pensato o sognato, ma un ideale che ha vita e che si annunzia chiaramente, pur nella forma più imperfetta”: ossia, nella forma dell'ego.

Scrive Steiner: “Per le cose del mondo esterno, l'idea è determinata mediante la percezione: noi abbiamo fatto la nostra parte quando abbiamo riconosciuto il nesso fra idea e percezione. Quanto all'uomo, le cose non stanno così. Il complesso della sua esistenza non è determinato senza lui stesso: il suo vero concetto come uomo morale (spirito libero) non è in precedenza unito obiettivamente con l'immagine percettiva “uomo”, in modo da venire poi, per mezzo della conoscenza, semplicemente verificato. Per propria attività l'uomo deve riunire il suo concetto con la percezione “uomo””(p. 141).

Eccoci di nuovo alle prese con il contrasto tra il processo conoscitivo e quello creativo. Come ormai sappiamo, quando esercitiamo la conoscenza del mondo sensibile portiamo incontro al percolato il concetto. Facciamo questo perché all'origine il percolato e il concetto sono una sola cosa (l'essenza dell'oggetto), ma noi ne infrangiamo l'unità, sperimentandone la forza nella sfera percettiva o volitiva e la forma nella sfera pensante. Con la conoscenza riuniamo poi i due dati, ri-creando così l'unità originaria.

Questo vale anche per la conoscenza dell'uomo? No, perché l'uomo è una realtà *in divenire*, e non una realtà *divenuta*. Non è un "fatto", ma un "farsi": ossia un essere che deve realizzare se stesso, ma che non può farlo se non conosce il se stesso che deve realizzare. Solo l'uomo gode, nel creato, del privilegio di potersi creare (di poter essere "*causa sui*"). Ma questa sua eccezionale condizione può essere tanto occasione di riuscita quanto di fallimento. Questo è il prezzo della libertà. Per realizzare se stesso, l'uomo deve incarnare l'*idea dell'uomo*: deve cioè portare ad esistere il suo essere.

Vedete, quanti parlano di "malessere" esistenziale dovrebbero pur chiedersi da che cosa dipende che uno stato venga avvertito come "malessere" e un altro come "benessere". Non potranno però rispondere a questa domanda se non valuteranno il rapporto tra l'esistenza e l'essenza, giacché uno stato esistenziale viene avvertito come "benessere" se concorda con l'essenza, e come "malessere" se ne discorda. Senza un punto di riferimento "esterno" all'esistere uno stato varrebbe l'altro, e non ci sarebbe quindi motivo di lamentarsene o di sforzarsi di cambiarlo.

Ci si potrebbe però domandare: se l'uomo è in divenire, e quindi un essere non ancora realizzato, come si può conoscere quello che ancora non è? Possiamo rispondere ricordando quanto dice Hegel del "cominciamento": in ogni "cominciamento" la cosa ancora non è, in quanto è solo cominciata, ma al tempo stesso è già, in quanto è appunto cominciata. Ovunque vi sia un divenire, le cose dunque sono e al tempo stesso non sono. L'essenza dell'uomo (l'Io) è già (in potenza), ma non ancora (in atto), dal momento che la coscienza di tale essenza è ferma al suo primo stadio di sviluppo (egoico o intellettuale). Solo un'evoluzione dell'autocoscienza può perciò permettere all'Io di attuarsi pienamente.

L'Io si attua però nell'anima. Quando incontriamo un altro essere umano (un "tu"), lo abbiamo prima come oggetto di percezione e poi come concetto (come Io). Ma quanto dell'Io che è si manifesta nella sua anima? Tutti noi, in quanto uomini, siamo degli Io, ma molto diverso è il modo in cui l'Io si manifesta nell'anima.

Potrebbe valere, per l'anima, ciò che si dice, nel prologo del Vangelo di Giovanni, del Battista: "Ci fu un uomo mandato da Dio, il cui nome era Giovanni. Egli venne, come testimone, per rendere testimonianza alla luce, affinché tutti credessero per mezzo suo. Non era lui la luce, ma venne per rendere testimonianza alla luce". L'anima è chiamata infatti a "rendere testimonianza" all'Io. Non posso soffermarmi su questo, ma vi suggerisco di meditare in questa luce la figura della Vergine: ossia, la figura di quell'*Anima celeste* che, per Scaligero, è la "trascendenza visibile" (*Iside-Sophia*).

Il problema, tornando a noi, è dunque quello di essere creativi. Per esserlo, occorre sviluppare anzitutto l'immaginazione. Il pensiero odierno, preso com'è dalla cibernetica, si va sempre più svuotando di tale forza. È significativo che siano oggi in auge i "tecnici", che si ripongano speranze nella bio-tecnologia o nella ingegneria genetica, e che ci sia perfino chi spera che i tecnocrati risolvano la "questione sociale". La mentalità tecnica è però povera d'immaginazione, e quindi di creatività. Perché insisto sull'immaginazione? Perché è l'unica forma di pensiero in grado di pensare il futuro. Steiner, trattando della *Pandora* di Goethe, parla del contemplativo Epimeteo come del portatore del "post-pensiero" e dell'attivo Prometeo come del portatore del "pre-pensiero". Quello del primo è il pensiero conoscitivo che viene dopo le cose (*post-res*), mentre quello del secondo è il pensiero creativo che viene prima delle cose (*ante-res*). Ci serviamo del primo quando siamo alle prese con ciò che è ed esiste; ci serviamo del secondo quando siamo invece alle prese con ciò che è, ma ancora non esiste: ossia col "possibile". Ebbene, l'immaginazione pensa appunto il possibile. Una cultura che perda la capacità d'immaginare è perciò destinata non a *volere e agire* il futuro, ma a *subirlo e patirlo*.

Scrivono Steiner: **"Concetto e percezione qui coincidono solo quando l'uomo stesso li porta a coincidere. Ma egli può far ciò soltanto quando ha trovato il concetto dello spirito libero, cioè il concetto suo proprio"** (p. 141).

L'uomo "può far ciò" soltanto se scopre o intuisce la propria verità o la propria essenza. Molte persone, ad esempio, sognano in modo ricorrente di dover sostenere un esame. Pochi sanno, però, che siamo tutti chiamati a sostenere, di fronte al mondo spirituale, un esame di "umanità". E dal momento che la "carriera" umana non è una carriera "mondana", si può essere promossi dal mondo, ma bocciati dallo spirito, così come si può essere bocciati dal mondo, ma promossi dallo spirito. Non perché, si badi, l'umano sia in contraddizione col mondo, ma perché *questo* mondo è in contraddizione con l'umano.

Fatto si è che se il concetto dell'uomo (lo "spirito libero") non premesse dal profondo, nessuno si darebbe da fare, sperando di sentirsi dire, un giorno: "Tu, sì, che sei un uomo!". Ma in che modo ci si dà da fare quando si nutre questa speranza? Nei vari modi in cui il conscio collettivo si *rappresenta* il concetto di "uomo". Oggi, ad esempio, tale concetto viene rappresentato dall'uomo bello, ricco, famoso o di successo. Ma che cosa accadrebbe se un uomo del genere dovesse perdere la bellezza, la ricchezza, la fama o il successo? Sarebbe una vera tragedia, giacché ci si troverebbe non di fronte a un uomo che ha perso la bellezza, la ricchezza, la fama o il successo, bensì di fronte a un uomo che riterrebbe di aver perso la propria identità o la propria umanità. Ecco come gli *errori* noetici si trasformano in *errori* etici o esistenziali, ed ecco come insorgono la delusione, la frustrazione e "la sofferenza - per dirla con Victor Frankl - di una vita senza senso".

"Cercate il regno dei cieli - afferma il Vangelo - e il resto vi sarà dato per giunta". Sapendo pensare il "resto", ma non il "regno dei cieli", cerchiamo però il primo, nell'illusione che ci sarà "dato per giunta" il secondo.

Scrivono Steiner: **"Nel mondo oggettivo ci è segnata dalla nostra organizzazione una linea di separazione fra percezione e concetto, e la conoscenza supera il confine. Nella natura soggettiva tale confine esiste ugualmente; e l'uomo lo supera nel corso della sua evoluzione quando, nella sua manifestazione esteriore, porta ad espressione il concetto di se stesso"** (p. 141).

L'uomo supera tale "confine" (attraversa la "soglia") quando "porta ad espressione" la propria *essenza* (l'Io o lo "spirito libero") nella propria *esistenza*. L'essenza deve essere dunque colta

(intuitivamente) nello spirito, e poi portata, attraverso l'anima e il corpo, verso il mondo. Il che vuol dire, in termini antroposofici, che deve essere afferrata nell'Io e poi portata, attraverso il corpo astrale, il corpo eterico e il corpo fisico, verso il mondo. Ma che cosa fa l'Io attraversando questi suoi tre arti inferiori? È presto detto: li *umanizza*. E' dalla *umanizzazione* del corpo animale, del corpo vegetale e di quello minerale che infatti si sviluppano, rispettivamente, il "Sé spirituale", lo "Spirito vitale" e l'"Uomo spirito". Nella vita odierna, l'elemento umano viene ridotto allo stato naturale (animale), mentre nel cammino spirituale, lo stato naturale viene elevato a quello "umano" ("Tu se' colei che l'umana natura / nobilitasti sì, che 'l suo fattore / non disdegnò di farsi sua fattura"). Per fare questo non basta una vita, ma basta questo per dare senso a una vita.

Scrive Steiner: **"Così, tanto la vita intellettuale dell'uomo quanto la sua vita morale ci riportano alla duplice natura dell'uomo stesso: alla percezione (l'esperienza immediata) e al pensiero. La vita intellettuale supera tale natura dualistica per mezzo della conoscenza, quella morale per mezzo dell'effettiva realizzazione dello spirito libero"** (pp. 141-142).

L'"effettiva realizzazione dello spirito libero" è una creazione morale: l'incarnazione, nell'uomo, dell'idea dell'uomo o la realizzazione *dell'Io da parte dell'Io*. Volendo, potremmo dire, dello "spirito libero", ciò che dice Nietzsche, in *Zarathustra*, del "fanciullo: "Il fanciullo è innocenza ed oblio, un nuovo cominciamento e un giuoco, una ruota che gira su se stessa, un primo moto, un sacro "sì". Sì, per il giuoco del creare, o miei amici, occorre un sacro "sì": lo spirito vuole ora la sua volontà, colui che è perduto al mondo conquista ora il suo mondo".

Scrive Steiner: **"Ogni essere ha il suo concetto innato (la legge del suo esistere e del suo agire); ma nelle cose esterne questo è inseparabilmente congiunto con la percezione, e solamente dentro il nostro organismo spirituale esso ne è separato. Nell'uomo stesso, concetto e percezione sono dapprima effettivamente separati, per venire poi altrettanto effettivamente da esso riuniti"** (p. 142).

Viene detto qui, esplicitamente, che il "concetto innato" (*in-re*) è *lex rei* (legge "del suo esistere e del suo agire"). Nel mondo animale, ad

esempio, la legge si dà come “modello di comportamento” (oggetto di studio degli etologi). Nelle “cose esterne”, come abbiamo visto nel corso della prima parte, la separazione del percepito dal concetto è “apparente”, poiché riguarda, non le cose, ma il modo in cui l’uomo le conosce; nell’uomo è invece “effettiva”, poiché il concetto non è ancora pienamente incarnato nel percepito (perché non è del tutto *in-re*, bensì ancora, per la maggior parte, *ante-rem*).

Qualcuno, scrive Steiner, potrebbe obiettare: **“Alla percezione dell’uomo, come ad ogni altra cosa, corrisponde in ogni momento della sua vita un determinato concetto. Io posso formarmi il concetto di un comune uomo tipico e posso pure avere un tale uomo, dato come percezione; se a questo aggiungo anche il concetto dello spirito libero, vengo ad avere due concetti per uno stesso oggetto”**” (p. 142).

Riguardo a questa obiezione, vi voglio raccontare una storiella. Nella sala di un museo, un tizio osserva un teschio custodito in una teca. Non essendovi alcuna targhetta esplicativa, si rivolge allora al custode e gli chiede: “Di chi è questo teschio?” “Di Alessandro Volta”, risponde il custode. Il tizio ringrazia e passa nella sala successiva dove, in un’altra teca, è custodito un teschio più piccolo. L’osserva, poi si dirige di nuovo verso il custode e gli chiede: “E questo di chi è?” “Di Alessandro Volta bambino”, replica l’altro.

Su che cosa fa leva questa storiella? Sul fatto che due realtà separate nel tempo vengono presentate separate nello spazio. Ebbene, capita qualcosa di analogo anche quando si dice che aggiungendo al concetto di “comune uomo tipico” quello di “spirito libero”, si vengono “ad avere due concetti per uno stesso oggetto”. Come il cranio di Alessandro Volta adulto è infatti frutto dell’evoluzione del cranio di Alessandro Volta bambino, così il concetto dello “spirito libero” (di Io) è frutto dell’evoluzione del concetto del “comune uomo tipico” (dell’ego). Non si tratta dunque di due concetti diversi, ma di *due diversi momenti del divenire di uno stesso concetto*.

Scrivendo Steiner: **“Nell’oggetto di percezione “uomo” vi è, data, la possibilità di trasformarsi, come nel seme vegetale vi è, data, la possibilità di divenire pianta sviluppata. La pianta si trasformerà per virtù delle leggi oggettive che in lei risiedono; l’uomo rimane nel suo stato incompiuto, se non afferra in se stesso la materia della trasformazione e non si trasforma per forza propria. La**

natura fa dell'uomo soltanto un essere naturale; la società ne fa un essere che agisce secondo date leggi; ma un essere libero egli può farsi solo da se stesso"(p. 142).

Nei lavori dedicati alla "questione sociale", Steiner afferma che molti di coloro che si battono per un rinnovamento della vita sociale nutrono, più o meno inconsciamente, una profonda sfiducia nelle risorse dell'essere umano: quasi la stessa sfiducia che porta il *Talmud* ad affermare, come abbiamo visto, che "sarebbe stato meglio che l'uomo non fosse mai stato creato". Ma non è singolare battersi per rinnovare la vita sociale, convinti al tempo stesso che quanti devono rinnovarla non possono rinnovarsi? Oggi si crede che l'uomo sia un "animale intelligente", ma ci si lamenta poi del fatto che l'evoluzione della sua intelligenza non sia accompagnata dall'evoluzione del suo comportamento. Ma che cosa potrebbe fare un "animale intelligente" se non mettere la propria intelligenza al servizio della propria animalità, al fine di poter diventare, in modo sempre più intelligente, sempre più animale?

Il Novecento ha conosciuto tragedie inenarrabili. Il comunismo, il fascismo e il nazismo si sono scagliati, seppure in modo diverso, contro l'uomo "borghese" nell'intento di cambiarlo. Ma chi è l'uomo "borghese"? E' l'uomo dell'ego: cioè l'uomo dell'avere, e non dell'essere. La coscienza rappresentativa, della quale è il soggetto, è vincolata infatti alla percezione sensibile, e quindi al corpo e alle cose. Come sperare, perciò, di poter mettere fine agli orrori se non si è in grado di realizzare che per superare l'uomo "borghese" (ch'è in ognuno di noi) occorre superare la coscienza rappresentativa e l'ego? "Quando il carro non cammina - dicono i maestri Zen - è inutile frustare il carro".

Scrivono Steiner: **"Il punto di vista della moralità libera non afferma dunque che lo spirito libero sia l'unica forma in cui l'uomo può esistere. Vede nella libera spiritualità soltanto l'ultimo stadio dell'evoluzione dell'uomo. Con questo non vien negato che l'agire secondo norme abbia la sua giustificazione come gradino di evoluzione. Soltanto, non può venir riconosciuto come punto di vista assoluto della moralità. Lo spirito libero supera le norme nel senso che egli non sente come motivi soltanto i comandamenti, bensì dirige il suo agire secondo i propri impulsi (intuizioni)"** (p. 143).

In uno dei nostri schemi, abbiamo opposto al “dover-essere naturale” il “dover-essere morale”, mettendo il primo in rapporto con il paganesimo e il secondo con l’Antico Testamento. Vi è infatti una corrente evolutiva che va dalla cultura pagana (politeistica), attraverso la cultura vetero-testamentaria (monoteistica), alla cultura cristiana (trinitaria). Si tratta della stessa corrente che va, sul piano morale, dal “dover-essere della natura”, attraverso il “dover-essere della legge”, al “voler-essere dello spirito libero”. Per farsi un’idea del contrasto tra l’etica pagana e quella ebraica, basta confrontare il carattere cosiddetto (impropriamente) “intellettualistico” dell’insegnamento di Socrate (in cui il bene coincide col sapere e il male con l’ignoranza) con quello “volontaristico” della *Torah* (della Legge). Nel popolo semitico, osserva appunto Bertola, “vi è un fatto che colpisce e che è veramente unico: il monoteismo etico (...) Il Dio mosaico è Dio-volontà e potenza e non soltanto Dio-idea”.

Per farsi un’idea del contrasto tra l’etica vetero-testamentaria e quella cristiana, ove si prescinda da *La filosofia della libertà*, si può fare invece ben poco. Non crediate che esageri. Sentite infatti che cosa dice Bruno Forte (professore di teologia dogmatica nella Facoltà teologica dell’Italia meridionale): “Il Dio dei cristiani è un Dio cristiano? Questa domanda, in apparenza paradossale, nasce spontanea se si considera il modo in cui molti cristiani si raffigurano il loro Dio. Nel discorso essi parlano di Lui riferendosi ad una vaga “persona” divina, più o meno identificata con il Gesù dei Vangeli o con un essere celeste non meglio precisato (...) È innegabile il fatto che molti cristiani (cita K.Rahner), “nonostante la loro esatta professione della Trinità, siano quasi solo dei “monoteisti” nella pratica della loro vita religiosa. Si potrà rischiare l’affermazione che, se si dovesse sopprimere, come falsa, la dottrina della Trinità, pur dopo un tale intervento gran parte della letteratura religiosa potrebbe rimanere quasi inalterata” (...) Che poi il mistero trinitario sia un teorema teologico senza incidenza pratica, è convinzione diffusa. Già Kant ne era convinto: “Dalla dottrina della Trinità, presa alla lettera, non è assolutamente possibile trarre nulla per la pratica, anche se si credesse di comprenderla, tanto meno poi se ci si accorge che essa supera ogni nostro concetto”. Alla domanda “da che cosa dipende il fatto che in Occidente la maggior parte dei cristiani, per la loro esperienza e prassi di vita, propriamente sono soltanto

“monoteisti”?”, Moltmann risponde constatando: “Sembra che poco importi, sia nella dottrina della fede come nell’etica, che Dio sia Uno e Trino”” (*Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*).

E’ vero, dunque, che “l’agire secondo norme” ha “la sua giustificazione come gradino di evoluzione”, e che, nella libera spiritualità, deve vedersi “soltanto l’ultimo stadio dell’evoluzione dell’uomo”, ma è vero anche che i processi evolutivi possono patire delle “fissazioni”. Abbiamo infatti rilevato, sul piano noetico, una fissazione alla fase “intellettuale” (cerebrale), e rileviamo ora, sul piano etico, una fissazione alla fase “legale” (normativa).

Scriva Steiner: **“Il conformista, che vede la moralità personificata negli ordinamenti esteriori, vedrà forse nello spirito libero un uomo pericoloso”** (p. 143).

Ripensiamo allo schema in cui figuravano al centro l’Io, sopra l’ego e sotto il non-ego. Abbiamo detto ch’è dallo scindersi dell’Io reale che derivano, da un lato l’ego, che si dà come “soggetto”, e dall’altro il non-ego, che si dà come “oggetto”. Tra l’Io reale e l’ego c’è dunque continuità di forma, ma non di forza, mentre tra l’Io reale e il non-ego c’è continuità di forza, ma non di forma. L’ego è la parte dell’Io di cui siamo coscienti; il non-ego è la parte dell’Io di cui siamo incoscienti, e che proiettiamo perciò all’esterno. E’ in ragione di questa proiezione e alienazione dell’Io “volitivo” che si cerca fuori dell’uomo il fondamento del *dovere*. Se l’Io “volitivo” viene proiettato in “basso”, il fondamento della morale assume un carattere naturalistico o materialistico, se in “alto”, spiritualistico.

Proiettiamo dunque fuori di noi la volontà che non sappiamo essere in noi. Perché non lo sappiamo? Perché è meglio che tale forza non finisca nelle mani dell’ego. Come credete che insorgano le manie di “grandezza” o di “potenza”? Insorgono proprio per il fatto che nel bicchiere dell’ego si riversa la potenza racchiusa nella botte dell’Io. Tenere il volere dell’Io fuori della portata dell’ego è come tenere i fiammiferi fuori della portata dei bambini. Nietzsche, ad esempio, si è “bruciato” proprio per il fatto di aver messo le mani (al pari, diciamolo pure, di molti odierni “esoteristi”) sulla “volontà di potenza” senza aver prima sviluppato la “volontà di coscienza”.

Stiamo dunque attenti perché il potere dell’Io può salvare l’ego, ma anche perderlo. Lo salva se lo raggiunge mediato da superiori gradi di coscienza, mentre lo perde (lo “inflaziona”) se lo raggiunge

mediato dalla natura sul piano della coscienza rappresentativa. Quando si cessa di proiettare l'Io "volitivo" (come ha fatto Nietzsche, dichiarando la "morte" di Dio), si corre infatti il rischio, introiettandone la forza, di cominciare a "deificare" l'ego.

È per evitare un rischio del genere che Steiner indica una "via del pensiero", cioè una via lungo la quale l'Io "pensante" può riunirsi *gradualmente* all'Io "volente", così che la forma del primo *umanizzi* sempre più la forza del secondo, e la forza del secondo *vivifichi* sempre più la forma del primo.

La coscienza rappresentativa è moralmente impotente. Chi non intende rassegnarsi a questo stato, deve impegnarsi a superare tale livello di coscienza e a far risorgere il concetto dalla tomba della rappresentazione. Dice il Cristo-Gesù: "Senza di me non potete far niente". Solo la Sua forza di resurrezione può permetterci infatti di trascendere il piano rappresentativo e di scoprire, attraverso la realtà del concetto o dell'idea, la volontà dell'Io. Scoprire la realtà del concetto o dell'idea significa scoprire la realtà della moralità quale *luce e calore dell'Io nell'idea*. Chi scopre questo non cerca più all'esterno il fondamento del proprio orientamento morale. Dice Steiner che lo "spirito libero" può apparire, agli occhi dei conformisti, un "uomo pericoloso". Lo "spirito libero" non è però un "ribelle", come tendono a essere i tipi "stenici" (né un "gregario", come tendono a essere i tipi "astenici"), bensì un individuo che, consapevole del fatto che tutti gli ordinamenti hanno un'origine umana, li pensa, li valuta e, quando lo giudichi necessario, li modifica. Non dobbiamo perciò stracciare le leggi né metterle sugli altari.

Scriva Steiner: "**Non si deve coniare la formula che l'uomo esiste per fondare, separato da lui stesso, un ordinamento morale del mondo. Chi pensasse questo starebbe, riguardo alla scienza dell'uomo, allo stesso punto in cui stava quella scienza naturale che diceva: "Il toro ha le corna per poter dare cornate". Fortunatamente i naturalisti hanno buttato via simili concetti finalistici. L'etica riesce più difficilmente a liberarsene; ma come non ci sono le corna *allo scopo* di poter dare cornate, ma ci sono le cornate *per mezzo* delle corna, così non c'è l'uomo allo scopo di fare della moralità, ma c'è la moralità *per mezzo* dell'uomo"** (p. 144).

Ho ricordato poc'anzi lo schema in cui figuravano al centro l'Io, sopra l'ego o il soggetto e sotto il non-ego o l'oggetto. Chi pone il fondamento della morale nella sfera del non-ego fa dunque dell'oggetto il soggetto e del soggetto l'oggetto (della morale), e quindi il "mezzo" di scopi *extra-umani*. Scopo dell'uomo (dell'ego) è invece l'uomo (l'Io), e mezzo dell'uomo (dell'Io) è l'uomo (l'ego). Scrive Steiner: **"L'uomo libero agisce moralmente perché ha un'idea morale; ma non agisce con lo scopo di far sorgere, col suo agire, una moralità. Gli individui umani, con le loro idee morali appartenenti al loro essere, sono il presupposto dell'ordinamento morale del mondo.**

L'individuo umano è sorgente di tutta la moralità e centro di tutta la vita terrestre" (p. 144).

Se l'uomo non esistesse, non esisterebbe la moralità, giacché la moralità è l'essenza stessa dell'uomo. Potremmo perfino dire che l'uomo può stare al mondo solo in modo morale o immorale: cioè solo come uomo o come non uomo. Per promuovere lo sviluppo della moralità, occorre perciò promuovere lo sviluppo dell'*umanità* (dell'umano nell'uomo).

Lo "spirito libero" non si preoccupa che la sua azione sia "morale" o "immorale", quanto piuttosto che sia *sua*: che sia cioè un'azione dell'Io. Ma come si fa a scoprire se un'azione è dell'Io? Scoprendo anzitutto le azioni che non sono dell'Io (cioè quelle dettate dalla *psiché*, dalla *physis* e dal *sòma*). Ciò che nasce dal corpo, dall'anima senziente e dall'anima razionale-affettiva, non nasce dall'Io. Solo ciò che nasce dalla moderna anima cosciente nasce dall'Io, ma da un Io che, nel corso della sua prima fase evolutiva, ha coscienza di sé in forma di ego, e quindi in una forma libera *dalla natura*, ma non ancora *per lo spirito vivente o per l'Io*.

Servono coraggio e onestà per riconoscere ciò che, in noi, non nasce dall'Io. È questo, forse, l'aspetto più severo del cammino interiore. Quando cominciamo a vedere ciò che non siamo (magari attraverso i sogni), dobbiamo essere presenti a noi stessi per non dimenticare che siamo *chi vede* e non *ciò che vediamo*. Questo significa che, soprattutto all'inizio del cammino, diventiamo migliori quanto più ci scopriamo peggiori (di quel che credevamo). Se scopriremmo, che so, di essere invidiosi, non ci dovremmo sentire feriti nell'amor proprio (poiché questa sarebbe una "ferita narcisistica"); dovremmo piuttosto

realizzare che è stato l'Io a scoprire l'invidia, e che, per il fatto di averla scoperta, la può trasformare. Pensate, per dirne un'altra, all'ira. Quando ne siamo in preda, c'è l'ira, ma non ci siamo noi; quando ci siamo noi, non c'è l'ira. Come dunque osservarla, conoscerla e trasformarla? Né lasciandoci andare all'ira né reprimendola, ma mantenendoci desti o presenti per non farci disarcionare. Ricorderete che Steiner, riguardo all'educazione dell'anima senziente, parla appunto di una "missione dell'ira" (*Metamorfosi della vita dell'anima*), e della necessità di trasformare la sua forza in quella della carità o dell'amore.

10° capitolo

Filosofia della libertà e monismo

Scrive Steiner: **“L’uomo semplice, che non considera come reale se non quello che può vedere con gli occhi e toccare con le mani, richiede anche per la sua vita morale delle ragioni di azione che siano percepibili per la via dei sensi. Richiede un essere che gli comunichi queste ragioni in un modo comprensibile ai suoi sensi”** (p. 146).

È questo il caso di quanti si fanno guidare, nella loro condotta, dall’autorità individuale di qualcuno che ritengono “più savio e più potente” di loro o da quella collettiva della famiglia, della società, dello Stato o della Chiesa.

Scrive Steiner: **“Il grado più alto di evoluzione del realismo primitivo nel campo della moralità è quello in cui il comandamento morale (o idea morale) viene pensato come indipendente da ogni entità estranea e, ipoteticamente, come forza assoluta nel proprio intimo”** (pp. 146-147).

A questo livello, il realismo ingenuo trapassa in un realismo metafisico di carattere interiore (“intimo”). Quello ingenuo è infatti il realismo delle cose, mentre quello metafisico è il realismo delle forze (dell’energia). Quando ci siamo occupati di questo, abbiamo osservato che il primo si è inverteo soprattutto nell’Ottocento, il secondo soprattutto nel Novecento. Il Novecento ha superato il realismo delle cose, ma non è arrivato al realismo delle idee (non vi è arrivato, giacché ha ridotto anche la forza o l’energia a “cosa”). La moderna esperienza della realtà dello spirito, come afferma Scaligero, coincide però con l’esperienza della realtà del concetto.

Non facciamoci incantare: i materialisti avversano gli idealisti e gli spiritualisti, gli idealisti e gli spiritualisti avversano i materialisti, ma sono tutti, in un modo o nell’altro, nominalisti, e quindi avversi al realismo delle idee. Meglio così, del resto, perché se non lo fossero sarebbero rimasti, al pari dei cattolici, al “tomismo”. Ma nostro compito non è quello d’imbalsamare e conservare il realismo medioevale, bensì di permettere al suo spirito di tornare a vivere, in forma moderna, nelle anime umane.

Vedete, i nominalisti hanno ragione nel prendere atto del decesso dell'antica e viva esperienza della realtà dei concetti, ma hanno torto nell'accontentarsi di trafficare con le loro spoglie. Non dobbiamo però rievocare, da "spiritisti", l'antica vita dei concetti, né continuare a trafficare, da "necrofilo", con i loro cadaveri, bensì far risorgere i concetti a *vita nova*.

Quando si passa dal realismo ingenuo a quello propriamente metafisico, scrive Steiner, le leggi morali **"divengono entità metafisiche che esistono per sé stesse (...)** Il realismo metafisico deve infatti cercare anche l'origine della moralità nel campo di un reale extraumano" (p. 147).

"Gli imperativi - scrive Kant - sono *ipotetici e categorici* (...) Se l'azione è buona soltanto come mezzo a un'altra cosa, l'imperativo è ipotetico; se invece vien rappresentata come buona in sé, e quindi come necessaria per una volontà in sé conforme alla ragione, l'imperativo è categorico".

L'esistenza di "imperativi" presuppone quella, per così dire, di un "imperatore". E chi è, per Kant, l'imperatore? Un "Io in sé" irraggiungibile e inconoscibile (al pari della "cosa in sé"), poiché appartenente al "campo di un reale extraumano" (trascendente). Siamo dunque nella sfera di quel non-ego (dell'oggetto) che può rivestire, quale fondamento della morale, carattere materialistico o spiritualistico.

Scrivendo Steiner: **"Se l'essere presupposto è un essere in sé non pensante e agisce per leggi puramente meccaniche, come il materialismo se lo rappresenta, allora per pura necessità meccanica originerà da sé anche l'individuo umano, insieme con tutto ciò che gli è connesso (...)** Un'altra possibilità è quella che qualcuno veda in un essere spirituale l'assoluto extraumano che risiede dietro ai fenomeni. Cercherà allora in una tale forza spirituale anche lo stimolo all'azione (...) L'uomo *deve* ciò che tale essere *vuole*" (pp. 147-148).

Perché lo "deve"? Perché, come spero di essere riuscito a chiarire, ha trasformato inconsciamente tale oggetto in un soggetto, e se stesso in un oggetto. Se l'uomo scoprisse di essere uno con tale presunto oggetto, cesserebbe di *dovere* e comincerebbe a *volere*. Il problema è tutto qui. In tanto *dobbiamo* quello che questo essere *vuole* in quanto, proiettandolo fuori di noi, lo concepiamo come *altro* da noi. Se è

altro da noi, *il suo volere non è il nostro volere, bensì il nostro dovere.*

Scrive Steiner: **“Come il dualista materialista fa dell’uomo un automa il cui agire è unicamente il risultato di leggi puramente meccaniche, così il dualista spiritualista (cioè colui che vede l’assoluto, l’essere in sé, in una essenza spirituale alla quale l’uomo, con la sua esperienza cosciente, non prende alcuna parte) ne fa uno schiavo della volontà di quell’assoluto. Dal materialismo come dallo spiritualismo unilaterale e, in genere, dal realismo metafisico che si rivolge al sovrumano come a vera realtà, ma che non sperimenta quest’ultima, la libertà è esclusa”** (p. 149).

In un caso si è schiavi della natura, nell’altro dello spirito. Nel secondo caso, ci si rivolge, sì, “al sovrumano come a vera realtà”, ma non lo si conosce e sperimenta. Sentite che cosa scrive Guido De Ruggiero: “Il lettore che ha seguito tutte le tappe del cammino percorso da Kant, dalla morale alla libertà, può forse dubitare che Kant abbia pienamente risolto il problema che s’era proposto fin dall’inizio: com’è possibile l’imperativo categorico? Kant infatti non dimostra la libertà, ma ne fa un postulato indimostrabile della ragione pratica, quindi tutta la catena delle sue deduzioni resta sospesa a un principio che il pensiero non può giustificare e possedere compiutamente”.

Scrive Steiner: **“Il monismo dovrà ammettere una parziale giustificazione del realismo primitivo, perché dà una giustificazione al mondo percettivo. Chi è incapace di produrre le idee morali mediante intuizione, deve riceverle da altri”** (p. 149).

Lo “spirito libero”, in quanto ideale assoluto della moralità, può essere solo una mèta. Nessuno, di fatto, è interamente schiavo o interamente libero. Nasciamo schiavi della natura e, in virtù delle leggi morali, ce ne affranchiamo, ma dalla schiavitù (acquisita) di tali leggi possiamo liberarci solo se tendiamo all’ideale dello “spirito libero”. Come i “Re Magi” riuscirono a trovare il luogo in cui era nato Gesù perché si fecero guidare da una stella, così ognuno di noi può trovare il luogo in cui nasce la libertà se si fa guidare dalla sua stella: ossia, dal suo concetto o dalla sua idea. Per questo Steiner ha premesso la *Scienza della libertà* alla *Realtà della libertà*.

Diceva Nietzsche che l'uomo ha creato tante opere d'arte, ma non ha ancora creato se stesso come un'opera d'arte. La creazione dell'uomo da parte dell'uomo è in effetti la più elevata delle arti: un'arte morale.

Scrive Steiner: **“Il monismo non può ammettere una coercizione incosciente che risieda dietro alla percezione ed al concetto. Se qualcuno sostiene che un'azione di un suo simile è stata compiuta non liberamente, deve indicare entro il mondo percepibile la cosa, o l'uomo, o l'istituzione che ha spinto quel tale all'azione; se si richiama a cause dell'azione poste al di fuori del mondo reale dei sensi e dello spirito, il monismo non può impegnarsi in tale asserzione.**

Secondo la concezione monistica, l'uomo nelle sue azioni è in parte libero e in parte non libero. Entro il mondo delle percezioni egli si trova in condizione di non-libertà, mentre in se stesso realizza lo spirito libero” (p. 150).

Abbiamo già parlato della costituzione, del temperamento, del carattere e dell'Io. La costituzione (morfologica), in quanto immutabile, rappresenta un'assoluta necessità; il temperamento è già abordabile, ma è difficile modificarlo perché è strettamente legato alla costituzione; meno difficile da modificare è il carattere. Distinguendo poi, al suo interno, l'anima senziente, l'anima razionale-affettiva e l'anima cosciente, possiamo dire che la libertà (l'Io) si manifesta (quale libertà “da”) solo nell'anima cosciente. Dall'anima razionale-affettiva in giù, siamo sempre più condizionati dalla nostra natura personale. Ce ne liberiamo solo nell'anima cosciente, quando approdiamo all'oggettività, e quindi alla scienza (galileiana).

La partita della nostra esistenza si gioca dunque nel mezzo, tra il polo dell'assoluta libertà (l'Io) e quello dell'assoluta necessità (la costituzione). Ma in che cosa consiste la necessità? Nell'essere *forma*, e per ciò stesso *legge*. La costituzione può essere ad esempio “longilinea”, “normolinea” o “brevilinea” (Giacinto Viola); il temperamento “collerico”, “flemmatico”, “sanguigno” o “melanconico” (Ippocrate); il carattere “estroverso” o “introverso” (Jung).

Solo l'Io, in quanto privo di forma, è libero (“totipotente”), e quindi in grado di trasformare quelle plasmate dal destino (dal *karma*). “Trasformare” (*trans-formare*) vuol dire appunto andare *al di là* della

forma (data). Mai potremmo andarne però al di là se non potessimo far leva su ciò che non ha forma (e può quindi crearne di nuove). “L’uomo nelle sue azioni - dice Steiner - è in parte libero e in parte non libero”. Nell’Io è appunto libero, e da qui è chiamato a liberare la propria inferiore natura per renderla *umana*.

Scrive Steiner: **“L’uomo non ha da compiere la volontà di un essere che esiste fuori di lui nel mondo, ma la sua propria; non attua i decreti e le intenzioni di un altro essere, ma i propri (...) Gli uomini, in quanto realizzano idee intuitive, seguono soltanto i loro propri scopi *umani*”** (p. 150).

Quando parliamo di forze o di entità “ostacolatrici” (luciferiche e arimaniche), parliamo di entità che perseguono fini *extraumani*. O ci rendiamo perciò, quali ego, “mezzi” coscienti e volontari dell’Io (dell’umano nell’uomo) quale “fine”, o diventiamo “mezzi” incoscienti e involontari di “fini” altrui.

Scrive Steiner: **“Il mondo delle idee non esplica la sua vita in una comunità di uomini, ma soltanto nei singoli individui umani (...) Ognuno di noi è chiamato allo *spirito libero*, come ogni germe di rosa è chiamato a divenire rosa”** (pp. 150-151).

Il germe di rosa si fa *inconsciamente e naturalmente* rosa, mentre il germe dello spirito libero (l’ego) si può fare spirito libero (Io) solo in modo *cosciente e volontario*.

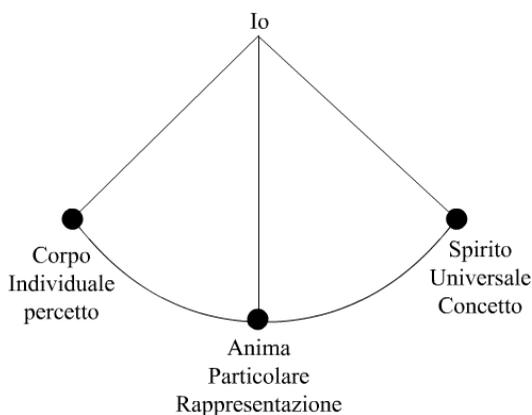
Scrive Steiner: **“Il monismo dunque, nel campo dell’agire veramente morale, è *filosofia della libertà*. E poiché è filosofia della realtà, respinge le limitazioni metafisiche dello spirito libero, non reali, come riconosce quelle fisiche e storiche (reali in senso primitivo) dell’uomo ingenuo. Esso infatti non considera l’uomo come un prodotto finito, che ad ogni momento della sua vita dispieghi tutto il proprio essere; e quindi la discussione se l’uomo, come tale, *sia o non sia libero* gli sembra vana. Vede nell’uomo un essere che si sta evolvendo e chiede se su questa via evolutiva possa venire raggiunto anche lo stadio dello spirito libero (...) Considera lo stadio dell’azione automatica (secondo passioni e istinti naturali) e quello dell’azione obbediente (secondo norme morali) come necessari gradi preparatori della moralità; ma vede la possibilità di superare entrambi questi gradi per mezzo dello spirito libero”** (p. 151).

La scienza attuale non può fornire alcun sostegno alla moralità perché non è fatta *dall'uomo per l'uomo*, bensì *da quanto è morto nell'uomo* (lo scheletro, l'apparato neurosensoriale e, in specie, la corteccia) *per quanto è morto fuori dell'uomo* (il mondo inorganico). Non è infatti scienza della vita (del tempo), né scienza dell'anima (della qualità), né scienza dello spirito (dell'Io).

Diceva Bertrand Russel che c'è chi loda le chiavi e biasima i buchi delle serrature. E' questo il caso di quanti vantano gli attuali progressi tecnici e scientifici, lamentando al contempo il fatto che non siano accompagnati da un pari progresso morale. La natura dello spirito che ispira oggi la scienza e la tecnica non si rivela però sul piano tecnico e scientifico, bensì su quello morale. L'albero noetico si giudica dai frutti etici, e non da quelli materiali o utilitari. Dice il Cristo-Gesù: "Che giova all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi si perde o rovina se stesso?".

Prima aggiunta alla seconda edizione del 1918

Per aiutarci a comprendere questa importante aggiunta, ci serviremo di questo schema:



Immaginiamo l'Io come il fulcro di un pendolo la cui oscillazione, attraversando ogni volta l'anima, vada ora, con modo ascendente o induttivo, dal corpo allo spirito, e ora, con modo discendente o deduttivo, dallo spirito al corpo. Il primo movimento ha carattere

“conoscitivo”, poiché è in questo modo che il percolato si fa concetto, che le cose si fanno pensieri e che il reale si fa ideale; il secondo ha carattere “creativo”, poiché è in questo modo che il concetto si fa percolato, che i pensieri si fanno cose e che l’ideale si fa reale. Ma ha anche carattere “morale”, poiché è in questo modo che l’idea si fa azione.

Scrive Steiner: **“Una caratteristica dell’entità umana sta precisamente nel fatto che quanto può venir afferrato intuitivamente nell’uomo si muove qua e là, come in un moto pendolare vivente, fra la conoscenza avente valore universale e lo sperimentare individuale di quell’universale”** (p. 153).

Solo la scoperta (immaginativa) di questo “moto pendolare vivente” (di questa sottile respirazione) può permetterci di risolvere le contraddizioni che l’intelletto rileva alla luce della logica “analitica” e di quel “principio d’identità” (o di “non contraddizione”), caro ad Aristotele, per il quale se A è A e se B è B , allora A non è B e B non è A . Già la logica “dialettica” o “speculativa” di Hegel consente di scoprire che A è B e che B è A giacché l’uno e l’altro non sono che due momenti del divenire (o dello svolgersi) di uno stesso concetto. Solo in virtù del *movimento* della ragione, e ancor più di quello vivente dell’“immaginazione”, è possibile dunque ri-unire quanto l’intelletto ha separato.

Pensate che lo stesso Steiner, parlando de *La filosofia della libertà* in una lettera a Eduard von Hartmann, così si espresse: “Avverto anch’io come un difetto del mio libro, il fatto che non mi sia riuscito di rispondere con piena chiarezza alla questione, in che senso l’individuale sia in fondo un universale, il molteplice un’unità. Ma questo è forse il compito più difficile di una filosofia dell’immanenza”.

E’ probabilmente questo il motivo della presente aggiunta (alla seconda edizione). Il “difetto” di cui parla (modestamente) Steiner non è però del “libro” quanto piuttosto dell’organo (l’intelletto) con il quale se ne intraprende necessariamente lo studio: a rigore, non si tratta neppure di un “difetto”, ma di un “limite”. Come non si può dire, infatti, che sia un “difetto” degli occhi quello di non cogliere i suoni, così non si può dire che sia un “difetto” dell’intelletto quello di non cogliere il movimento, dal momento che suo compito è quello di cogliere quanto è privo appunto di vita.

Vedete, quando il pensiero viveva (prima della nascita dell'anima cosciente) era più o meno attiva, al suo interno, la forza dell'essere originario. Essendo, quale forma, veicolo della forza dell'essere, era una realtà "forte", e quindi costringente. Steiner, al riguardo, mette a confronto la figura di Ettore con quella di Amleto. Ettore era un eroe, ma eseguiva la volontà degli Dei, e non la propria. Quando gli Dei non hanno più parlato ("il tramonto degli oracoli" di Plutarco) o quando l'uomo non è stato più in grado, per meglio dire, di udirli, Ettore si è trasformato in Amleto: ossia, nel più celebre degli smarriti rappresentanti di quella fase evolutiva in cui l'uomo ha cominciato a pensare da sé e a camminare con le proprie gambe.

Un tempo, dunque, il pensiero era vivo, ma incompatibile, proprio perché vivo, con la libertà. E' stato quindi necessario che la forza dell'essere si ritraesse dalla forma del pensiero e la lasciasse, nelle teste degli uomini, quale sua spoglia (quale suo non-essere). Ricordate quel che dice Steiner nelle *Massime Antroposofiche*? "Nelle antiche dottrine veniva indicata col nome di *Michele* la potenza dalla quale fluivano i pensieri delle cose. Questo nome può ancora venir usato. Si può quindi dire: un tempo gli uomini ricevevano i pensieri da Michele; Michele amministrava l'intelligenza cosmica. Dal secolo nono in poi gli uomini non sentivano più che Michele ispirava i loro pensieri. Questi erano sfuggiti alla sua signoria; cadevano dal mondo spirituale nelle singole anime umane".

Una cosa, dunque, è l'antico pensiero vivente, altra il moderno pensiero morto, altra ancora il pensiero che, per nostra libera iniziativa, torna, risorgendo, a vivere. Oggi, l'antico pensiero vivente è anacronistico, e quindi "patologico"; anche il moderno pensiero morto sta diventando però anacronistico, e quindi "patologico": avendo ormai esaurito la propria forza propulsiva (quella che ha dato origine alla "modernità"), tende infatti a conservare se stesso e a ostacolare ogni ulteriore progresso.

L'Io, grazie al pensiero morto, ci ha dato una mirabile scienza della realtà inorganica. *La scienza della materia è però cosa diversa dal materialismo*. Nella prima è infatti il soggetto a dominare la materia; nella seconda è viceversa la materia a dominare il soggetto.

La scienza è dunque un prodotto dell'Io. Ma poiché l'ego lo ignora, si offre allora, ad Arimane, la possibilità d'inoculare nel pensiero

morto (col quale l'uomo gli si avvicina) la propria *volontà di morte*.

Seconda aggiunta alla seconda edizione del 1918

Scrive Steiner: **“Non importa che uno affermi che per lui il mondo non finisce nell'esistenza puramente materiale e che quindi egli non è un materialista. Si tratta di vedere se egli svolge dei concetti che siano *unicamente* applicabili a un'esistenza materiale (...) Spesso si sente ora dire che il materialismo del secolo decimonono è scientificamente superato. Ma in verità non lo è affatto. Soltanto, al giorno d'oggi, assai spesso non ci si accorge che non abbiamo altre idee all'infuori di quelle con le quali ci si può accostare soltanto a quanto è materiale. Così si occulta attualmente il materialismo, mentre nella seconda metà del secolo decimonono si palesava apertamente”** (pp. 153-154).

Dichiararsi “materialisti”, “idealisti”, “spiritualisti”, “razionalisti” o “empiristi” significa darsi una fisionomia spirituale. Ma una cosa è quella che ci diamo (o che ci piace darci), altra quella che di fatto e inconsciamente abbiamo. Quanti sedicenti spiritualisti non sono, inconsciamente, che dei materialisti, e quanti sedicenti materialisti non sono, inconsciamente, che degli spiritualisti?

Pensate, per dirne una, a *Il Tao della fisica* di Fritjof Capra. Conosco persone che, pur dicendosi seguaci della scienza dello spirito, ne parlano con un certo entusiasmo. Eppure, altro non è che un ibrido d'idee prese dalla letteratura orientale e dalla fisica moderna: cioè un'opera in cui il materialismo si riveste addirittura di un carattere mistico.

Si è convinti di aver “scientificamente superato” il “materialismo del secolo decimo nono”, perché si parla di “energia”, e non più di “materia”. Parlano di “energia” gli scienziati, ma ne parlano pure, più o meno a sproposito, molti sedicenti “esoteristi” od “occultisti”. Tanto gli uni che gli altri, non avendo sperimentato la natura (extrasensibile) dell'energia, non sanno però di che cosa parlano.

Confessa Jung: “Sono ben lungi dal sapere cosa sia lo spirito per se stesso, ed altrettanto lontano dal sapere cosa siano gli istinti. L'uno è per me un mistero tanto quanto gli altri (...) Istinti e spirito sono in ogni caso al di là della mia comprensione. Sono termini che noi usiamo per esprimere forze potenti, la cui natura ci è sconosciuta” (*Il*

problema dell'inconscio nella psicologia moderna).

Tale natura viene comunque pensata. E come? Come una “grandezza fisica” (come una “cosa”) fatta magari di “quanti” o di “pacchetti”: non perciò come quella del “pensare” (ch’è ancor più sconosciuta), ma come quella dei “pensati” (conosciuti). E’ questa la forma più subdola e menzognera dell’odierno materialismo.

Risposta a una domanda

Bisogna distinguere il materialismo del pensare da quello del volere. Può capitare, ad esempio, che chi si dice “idealista” nel pensare sia “materialista” nel volere (come molti borghesi), e che chi si dice “materialista” nel pensare, sia “idealista” nel volere (come molti marxisti). Ho parlato poco fa di un pensiero morto che pensa la materia morta e di una volontà della materia morta che s’insinua, approfittando, per così dire, dell’occasione, nel pensiero morto per dominarlo e piegarlo ai propri *in-umani* o *dis-umani* fini. Ciò avviene, storicamente, nel momento in cui l’economia, sposando la tecnica, dà vita alla “rivoluzione industriale”.

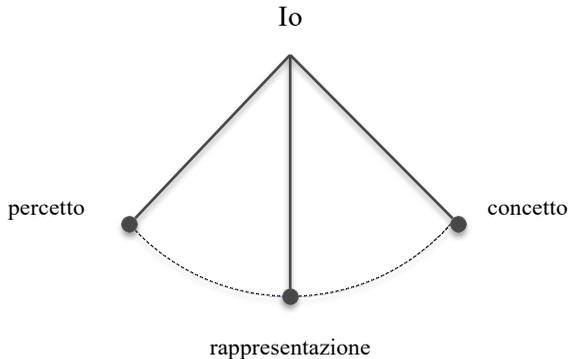
L’economia si serve delle macchine, e le macchine si servono a loro volta dell’energia. Ma da dove la prendono? Guarda caso, dalla sfera della morte. Tanto il carbone che il petrolio derivano infatti da cadaveri vegetali e animali. Nella sfera del non-essere del pensiero, fa così irruzione la volontà dell’essere della morte. E quante probabilità ha il non-essere del pensiero di dominare una forza del genere? Praticamente nessuna. Per dominare una forza che risale dalla “sub-natura”, occorre infatti una forza che discenda dalla “sopra-natura”. Se non ritroveremo la forza del “sovra-sensibile” (dell’umano), diverremo perciò preda del sub-sensibile (del sub-umano). *Solo la vita dello spirito, o lo spirito della vita, può padroneggiare la morte dello spirito, o lo spirito della morte.*

Ancora una cosa. Le forme del materialismo, pur essendo diverse, hanno un denominatore comune: il *nominalismo*. Ogni nominalista è di fatto un materialista. Il materialismo nasce nel momento in cui muore il concetto. Una volta ridotto il concetto a “nome”, si pone infatti l’esigenza di poggiare su qualcosa che “nome” non sia: svanita la realtà extrasensibile dello spirito, si comincia così a poggiare su quella sensibile del corpo.

11° capitolo

Scopo del mondo e scopo della vita (Destinazione umana)

Riprendiamo la figura del “moto pendolare vivente”, estrapolandone il movimento “discendente” o “creativo” e i tre elementi del percetto, del concetto e della rappresentazione.



Nella creazione, il concetto si dà *ante-rem*. L'idea della casa, ad esempio, è *ante-rem* nel progetto e *in-re* nel fabbricato. Quale pura idea precede anche il progetto, in quanto questo non è che la *raffigurazione* dell'idea della casa. Ho detto “dell'idea della casa” e non “della casa” perché la raffigurazione “della casa” è la *rappresentazione* della casa (esistente), e non l'*immaginazione* della casa (non ancora esistente). Dandosi come progetto, l'idea della casa si dà come *scopo*. E' in me in forma ideale e, attraverso il mio agire, si trasferisce nel reale per prendere, come si usa significativamente dire, “corpo”. Quando l'idea diventa cosa (percetto) lo scopo è raggiunto. Lo scopo è dunque la causa (“finale”, direbbe Aristotele) del creare. Quando lo scopo è raggiunto, non vi è più scopo. Il creato non ha perciò scopo. Per questo, come afferma Steiner, non è corretto parlare di scopi o di fini della natura (del creato), giacché, in questa, l'idea, quale essenza delle cose, è *in-re*: è cioè un divenuto o uno stato.

Scrive Steiner: “Il *finalismo* è un determinato modo nel susseguirsi dei fenomeni. Il finalismo è veramente reale solo quando, in opposizione al rapporto di causa ed effetto in cui l’avvenimento che precede determina il successivo, accade che l’avvenimento che segue eserciti un’azione determinante su quello che precede. Questo caso però si verifica solo nelle azioni umane. L’uomo compie un’azione che egli *prima* si rappresenta, e da questa rappresentazione si fa determinare all’azione. Ciò che viene dopo, l’azione, opera con l’aiuto della rappresentazione su ciò che precede, sull’uomo agente. Questo giro attraverso la rappresentazione è però indispensabile per stabilire un nesso che abbia carattere finalistico” (p. 155).

Affermare che tra due fenomeni c’è un nesso “causale” significa affermare che il fenomeno *che precede* è causa di quello *che segue*, mentre affermare che c’è un nesso “finalistico” significa affermare che il fenomeno *che segue* è causa di quello *che precede*. Ma in che modo ne è causa? Immaginiamo che Tizio, allo scopo di avere una laurea, s’isciva all’Università, e che ottenga, dopo aver superato gli esami, il cosiddetto “pezzo di carta”. La laurea sta dunque all’inizio e alla fine della storia: all’inizio (*ante-rem*), come “scopo da raggiungere” o laurea “ideale” (come concetto), alla fine (*in-re*), come “scopo raggiunto” o laurea “reale” (come percelto). Come è vero, infatti, che se Tizio non si fosse iscritto e non avesse superato gli esami non avrebbe ottenuto la laurea, così è vero che se non si fosse prefisso di ottenere la laurea non si sarebbe iscritto né avrebbe affrontato gli esami. Nel nesso finalistico, la causa è dunque presente al principio in modo “ideale” e alla fine in modo “reale”. Questo però si verifica, sottolinea Steiner, “solo nelle azioni umane”. Solo l’uomo può porre coscientemente delle “cause finali” (ideali) e farsi determinare da queste all’azione.

Scrive Steiner: “Nel processo che si divide in causa ed effetto bisogna distinguere la percezione dal concetto. La percezione della causa precede la percezione dell’effetto. Nella nostra coscienza causa ed effetto rimarrebbero semplicemente una accanto all’altro, se non li potessimo collegare per mezzo dei rispettivi concetti. La percezione dell’effetto può sempre solamente seguire la percezione della causa” (p. 155).

Per poter parlare di un rapporto di causa-effetto, non si deve uscire dalla sfera della percezione: vale a dire, *percezione* deve essere la “causa”, *percezione* deve essere l’“effetto”, e la prima deve precedere la seconda.

Nel rapporto finalistico, si deve invece uscire dalla sfera della percezione, perché, scrive Steiner, **“se l’effetto deve esercitare un’influenza reale sulla causa, questo non può avvenire che per mezzo del fattore concettuale. Infatti, prima del fattore percettivo della causa, il fattore percettivo dell’effetto non esiste addirittura”** (pp. 155-156).

Nel nostro esempio, infatti, prima della laurea come “idea”, la laurea come “cosa” “non esiste addirittura”. Se l’effetto (la “laurea-cosa”) deve “esercitare un’influenza reale sulla causa” (sull’agente o, direbbe Aristotele, sulla “causa efficiente”), può perciò farlo solo in veste di concetto o di rappresentazione (di “laurea-idea”). E’ dunque la “laurea-idea” (*ante-rem*) ad avviare il processo ed è la “laurea-cosa” (*in-re*) a porgli fine.

Scrivendo Steiner: **“Per determinare un nesso finalistico non è necessario soltanto il nesso ideale, secondo una legge, fra ciò che segue e ciò che precede, ma bisogna che il concetto (la legge) dell’effetto influisca realmente sulla causa, con un processo percepibile”** (p. 156).

La “laurea-idea” influisce “realmente” sull’agente (su Tizio) “con un processo percepibile”. È la “laurea-idea” che lo spinge infatti ad agire: a iscriversi all’Università, a studiare e ad affrontare e superare gli esami.

Nel nesso finalistico, abbiamo dunque a che fare con tre elementi: con il concetto impercettibile; con l’agire percepibile (del soggetto); con l’oggetto percepibile (in cui si esaurisce l’agire). Questo (la “laurea-cosa”) non è dunque che l’incarnazione o la reificazione del concetto iniziale (della “laurea-idea”). Tutto ciò significa che si può parlare di un rapporto finalistico soltanto quando è un concetto (o una rappresentazione), cioè un fattore ideale e impercettibile, a mettere in moto l’agire (un’attività reale e percepibile).

Scrivendo Steiner: **“Il monismo respinge l’idea della finalità in tutti i campi, con l’unica eccezione delle azioni umane. Esso cerca leggi di natura, ma non scopi della natura”** (p. 156).

Nella conoscenza, siamo alle prese con le *leggi* o le *essenze* dei fenomeni, e non con i loro scopi, giacché abbiamo a che fare con delle realtà *divenute*, e non *in divenire*. L'uomo è invece un essere che non ha ancora pienamente incarnato la propria essenza o la propria "legge" (la libertà). Per questo può avere degli scopi o, per meglio dire, può avere la propria essenza o la propria "legge" (la libertà) come scopo. Tra l'uomo e la sua essenza (l'Io) c'è dunque un rapporto finalistico. Il che significa che tale essenza, quale "causa finale", preme dal profondo per essere realizzata. Un conto, però, è che venga sperimentata come una reale e luminosa (cosciente) idea, altro che venga sperimentata come un vivo e oscuro (incosciente) impulso. "Non il motivo oscuro, nebuloso, magico - scrive Steiner, in una lettera del 1891 a Rosa Mayreder - può fare di noi dei soggetti di un'azione libera, bensì solo ciò che ci sta innanzi in amorevole figura e distintamente in tutte le sue parti. Solo se compenetro senza residui il contenuto del mio spirito in modo che non vi si occulti nulla di oscuro sentimento e potenza mistica, posso essere certo che anche ciò che realizzo come mia interiorità verso l'esterno, sia davvero la mia azione: ed in questo soltanto vedo la vera libertà e la piena esplicazione della personalità umana".

Come vedete, il problema della libertà è in primo luogo il problema del rapporto tra il soggetto e l'idea. Essendo l'azione l'*incarnazione di un'idea*, la libertà o non libertà dell'azione dipende dalla libertà o non libertà dell'idea (dal suo essere o non essere pensata e voluta dall'Io).

Dice Schopenhauer: "È certo che l'uomo può fare ciò che vuole, ma non può volere che ciò che vuole". Analizziamo quest'affermazione (ripresa, se non ricordo male, anche da Einstein). Dire che l'uomo "non può volere che ciò che vuole" significa dire che ciò che l'uomo vuole *non lo vuole, ma lo deve*. Ciò che si vuole è infatti una *forma determinata* del volere: può essere ora *A*, ora *B*, ora *C*, e così via. A queste forme, come abbiamo visto, può essere data forza dalla natura o dalla cultura. Le situazioni in cui l'uomo "non può volere che ciò che vuole" sono perciò quelle in cui il soggetto sente che "ciò che vuole" è determinato dalla natura o dalla cultura, e non dall'Io. Ebbene, tali situazioni sussistono (in tutto o in parte) nel caso degli impulsi naturali e dei modelli culturali, ma non nel caso dell'intuizione concettuale. In questa, infatti, *il soggetto è la forza*

dell'idea e l'idea è la forma del soggetto. A questo livello, si può dunque volere "ciò che si vuole" perché "ciò che si vuole" è la forma (l'idea) nella quale il soggetto (l'Io) riversa la forza della propria volontà.

Scrive Steiner: **"Ha finalità soltanto ciò a cui l'uomo ne ha assegnata una, poiché la finalità sorge soltanto dalla realizzazione di un'idea. E unicamente nell'uomo l'idea diventa attiva in senso reale. Perciò la vita umana ha soltanto lo scopo e il destino che le assegna l'uomo. Alla domanda: "quale compito ha l'uomo nella vita?", il monismo può rispondere soltanto: "il compito che egli stesso si prefigge". La mia direttiva nella vita non è predeterminata, ma è quella che di volta in volta mi prescelgo. Io non intraprendo il cammino della vita con un itinerario fisso"** (p. 157).

Ci eleviamo nella misura in cui si elevano i nostri scopi, e i nostri scopi si realizzano nella misura in cui siamo noi a realizzarli. Può, ad esempio, lo scopo della prima metà della vita essere uguale a quello della seconda? No. E' anzi salutare che il primo sia prevalentemente "esistenziale" o "terreno" e che il secondo sia prevalentemente "essenziale" o "celeste". Ma in assenza di una coscienza della realtà dello spirito, come darsi degli scopi che non siano sensibili? Non è penoso vedere persone che, trascorsa la prima metà della vita, continuano a coltivare fantasie adolescenziali, magari scimmiettando il linguaggio, le mode o i gusti giovanili? E che dire di quelle nevrosi "esistenziali" o "asintomatiche", dette da Viktor Frankl "noogene", che insorgono proprio quando, raggiunti gli scopi della prima metà della vita, ci si viene a trovare di fronte a un vuoto o a un'assenza di scopo e di significato?

Scrive Robert Hamerling (citato da Steiner): **"Fino a che nella natura vi siano *impulsi*, è stoltezza negare in essa delle *finalità*. Come la struttura di un membro del corpo umano non è determinata e condizionata da un'idea di esso che stia sospesa per aria, ma dal nesso con il tutto più grande, col corpo al quale quel membro appartiene, così la struttura di ogni essere della natura, sia pianta, animale o uomo, non è determinata o condizionata da un'idea di esso, sospesa per aria, ma dal principio formativo di un insieme più grande, quello della**

natura, che conforma lo svolgimento della sua vita e della sua organizzazione a una finalità” (p. 157).

Osserva Steiner: “Che cosa si chiama qui finalismo? Una concordanza di percezioni formanti un insieme, un intero. Ma siccome a tutte le percezioni stanno a base delle leggi (idee) che noi troviamo per mezzo del nostro pensare, così l’armonica coordinazione degli elementi di un insieme di percezioni non è altro che l’ideale concordanza degli elementi di un insieme di idee, contenuti in questo insieme di percezioni. Dire che un animale o un uomo non è determinato da un’idea sospesa per aria, è un modo inesatto di porre la cosa. Correggendo l’espressione, la proposizione criticata perde da sé il suo carattere assurdo: certo, non è un’idea sospesa per aria che determina l’animale, bensì un’idea innata in lui e formante la sua essenza conformemente ad una legge. Proprio perché l’idea non sta al di fuori della cosa, ma opera in essa come sua vera essenza, non si può parlare di finalismo” (p. 158).

Abbiamo detto che si può parlare di finalismo solo quando si ha a che fare con processi creativi, e non conoscitivi, o quando l’idea è *ante-rem*, e non ancora *in-re*: quando è ossia uno scopo, un fine o una meta, e non ancora un fatto.

Non dimentichiamo che l’idea che si scopre conoscendo è l’essenza di un fatto o di uno stato. “Voi - è come se dicesse perciò Steiner ai finalisti - vedete operare l’*uno* nell’insieme della natura come finalità, ma non lo vedete operare all’interno dei singoli esseri che la popolano. Vedete insomma la foresta, ma non gli alberi, così come altri vedono gli alberi, ma non la foresta (i meccanicisti)”.

Va oggi di moda l’“olismo”. Una corretta visione “olistica” (monistica) dovrebbe però saper cogliere l’unità dell’idea (pensata) non solo nel *Tutto*, ma anche nell’*uno*, ossia nella *singularità* delle cose percepite.

Osserviamo questo schema:

Concetto <i>ante-rem</i>	Concetto <i>in-re</i>	Concetto <i>post-rem</i>
creatore	creato	conosciuto
scopo	essenza	concetto

Abbiamo visto che Steiner, commentando il passo di Robert Hamerling, afferma che l'idea non sta all'esterno dell'oggetto, ma al suo interno. Nel creato, l'essenza (l'entelechia) si dà come concetto *in-re*; nella nostra attività conoscitiva, si dà come concetto *post-rem* (dopo la percezione), in forma di "rappresentazione"; nella nostra attività creativa, si dà come concetto *ante-rem* (prima della percezione), in forma di scopo o di fine. Siamo dunque al cospetto di una realtà che può essere sperimentata a tre livelli diversi: al primo (*in-re*), come forza che *custodisce* il creato; al secondo (*post-rem*), come forza che *conosce* il creato; al terzo (*ante-rem*), come forza che *crea* il creato.

Va notato che la logica hegeliana si divide appunto in tre parti: nella logica dell'*essere*, nella logica dell'*essenza* e in quella del *concetto*, e che, per Hegel, la prima e la seconda sono logiche oggettive (operanti nel mondo), mentre la terza è soggettiva (operante nel soggetto).

Osserva Steiner: "Chi oggi fosse hegeliano e volesse portare il pensiero di Hegel nell'umanità in una forma o nell'altra, riuscirebbe ad inaridire il progresso della nostra civiltà. Chi invece, nell'intimo della sua anima, fa proprio il sottile modo di formare i pensieri di Hegel e su quella base compie il passo che Hegel non poté compiere, di penetrare cioè nello spirito, fa ciò che è giusto, fa quel che è nel senso del progresso dell'umanità" (*Risposte della scienza dello spirito a problemi sociali e pedagogici*).

Di quale "passo" si tratta? Di quello che consente di scoprire, alle spalle della logica oggettiva dell'*essere*, la realtà spirituale della *prima Gerarchia* (Serafini, Cherubini e Troni), alle spalle della logica oggettiva dell'*essenza*, la realtà spirituale della *seconda Gerarchia* (Kyriotetes, Dynameis ed Exusiai) e, alle spalle della logica soggettiva del *concetto*, la realtà spirituale della *terza Gerarchia* (Archai, Arcangeli e Angeli).

Mi auguro che questo piccolo accenno basti a far intravedere quale sia il reale spessore o l'effettiva consistenza e profondità dell'idea. Siamo abituati a collocare da una parte la *logica* e dall'altra l'*assiologia*, come se si trattasse di discipline indipendenti. Siamo invece sempre alle prese con la realtà dell'idea che rivela parte di sé al pensare, parte di sé al sentire e parte di sé al volere. Quanto sperimentiamo (*ante-rem*) come scopo non è dunque diverso,

qualitativamente, da quanto sperimentiamo (*in-re*) come essenza e (*post-rem*) come concetto.

Scrive Steiner: **“Proprio perché l’idea non sta al di fuori della cosa, ma opera in essa come sua vera essenza, non si può parlare di finalismo. Proprio chi nega che ogni essere naturale sia determinato dal di fuori (è indifferente, sotto questo riguardo, che lo sia per opera di un’idea sospesa per aria o di un’etica esistente *al di fuori* della creatura, nello spirito di un creatore del mondo), deve ammettere che questo essere non è determinato secondo un piano e un programma dal di fuori, ma da cause e leggi dal di dentro. Io costruisco una macchina atta ad uno scopo, quando dispongo le sue parti in una connessione che per natura non hanno. L’utilità del dispositivo consiste in ciò che, a base di esso, io ho posto il modo di agire della macchina come idea di questa. In tal modo la macchina è divenuta un oggetto di percezione, con un’idea corrispondente”** (pp. 158-159).

Se smontassimo una macchina, disponendone tutti i pezzi gli uni accanto agli altri, e chiedessimo poi al primo che passa di rimmetterli insieme, potremmo trovarci di fronte a un bizzarro risultato. Che cos’è infatti una macchina? Un insieme. D’accordo, ma l’insieme è o *non è*? E se è, come lo si può cominciare ad afferrare? Afferrando la relazione che intercorre tra le sue parti. Per avere una macchina non basta infatti disporre di tutti i suoi pezzi, ma occorre pure conoscere il modo in cui devono essere assemblati o messi in rapporto tra loro. La macchina è insomma un’idea che dà conto di sé quale relazione *invisibile* tra le parti *visibili*.

Risposta a una domanda

Quella che ho appena chiamato “relazione” potremmo anche chiamarla “funzione”. Questa media, al pari del tempo, tra l’essenza (che sta sopra) e la sostanza (che sta sotto: *sub-stantia*): ossia, tra l’idea che sta *al di là* della soglia e ciò che sta *al di qua* della soglia, nello spazio.

* * *

Scrive Steiner: **“Esseri siffatti sono anche gli esseri della natura. Chi, di una cosa, dice che essa è rispondente ad uno scopo perché**

è formata secondo una legge, può chiamare rispondenti ad uno scopo anche gli esseri della natura. Solo, questo conformarsi ad una legge non deve essere scambiato con quello dell'azione soggettiva umana. Per un vero finalismo è assolutamente necessario che la causa operante sia un concetto, e precisamente quello dell'effetto. Nella natura però non è possibile in nessun luogo indicare dei concetti come cause; il concetto si mostra sempre solamente come nesso ideale fra causa ed effetto. Nella natura non si trovano cause che sotto forma di percezioni” (p. 159).

Una macchina è un'idea umana, gli esseri naturali sono invece idee cosmiche che si manifestano quali *forme stabili* nel regno minerale, quali *forme viventi* in quello vegetale e quali *forme animate* in quello animale. Sono idee, ma non sono un Io: non sono, cioè, l'*Idea delle idee*. Non possono perciò *avere* idee, ma solo *essere* idee. Per questo non possiamo parlare, nel loro caso, di finalismo. E' lecito infatti parlarne, come abbiamo visto, solo quando la “causa operante” (dell'agire) è “un concetto e precisamente quello dell'effetto” o, in altri termini, quando l'Io trasforma la realtà ideale dell'*ante-rem* in quella reale dell'*in-re*. Soltanto l'uomo può attuare una trasformazione del genere.

Risposta a una domanda

Un metallo, se viene riscaldato, si dilata. Tanto la causa (il calore) che l'effetto (la dilatazione) sono percepibili dai sensi (fisici). Se si prende invece un uomo che accarezza l'idea di costruirsi una casa, si osserva qualcosa di diverso. L'idea (la causa) non appartiene infatti al mondo sensibile, ma a quello extrasensibile.

Tutto ciò che oggi è *in-re*, è stato un tempo *ante-rem*: *ante-rem* in Dio, per quanto riguarda la natura, e *ante-rem* nell'uomo, per quanto riguarda il resto.

Scrive Scaligero: “Considerando che non v'è oggetto costruito dall'uomo che all'origine non sia pensiero, il discepolo coltiva l'idea che, nella sfera dell'apparire terrestre, di continuo l'invisibile diviene visibile (...) Qualunque oggetto costruito dall'uomo rimanda a un momento in cui non esisteva, ma era soltanto pensiero: tale pensiero è stato poi tradotto in concretezza sensibile. L'invisibile è divenuto visibile” (*Tecniche della concentrazione interiore*).

Una pianta ci permette di vedere l'invisibile pensiero cosmico, mentre un orologio ci permette di vedere l'invisibile pensiero umano. Anche l'orologio è il risultato di un pensiero creativo, ma di un pensiero che crea esclusivamente nella sfera della realtà inorganica: ossia nella sola che conosce e domina. Per diventare creativo nella sfera della realtà vivente, dovrebbe conoscere e dominare anche il vivente, e, per far questo, dovrebbe diventare esso stesso vivente, portandosi a un superiore livello di coscienza. Ogni livello di coscienza è insieme un livello di potenza. L'ordinaria coscienza rappresentativa è potente sul piano sensibile, ma impotente sul piano della vita, sul piano dell'anima e su quello dello spirito (morale).

* * *

Aggiunta alla seconda edizione del 1918

Il mondo della natura è *al di qua* del finalismo, perché è un mondo di essenze e non di scopi; il mondo umano è finalistico, perché è un mondo in cui si danno degli scopi (delle cause ideali); il mondo spirituale è invece *al di là* del finalismo (umanamente inteso).

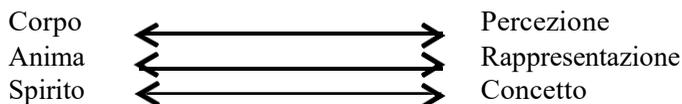
Scrivete Steiner: **“Se qui si respinge il concetto finalistico anche per il mondo *spirituale*, che sta al di fuori dell'agire umano, ciò accade perché in quel mondo viene a manifestazione qualche cosa di *più alto* di un fine che si realizzi nell'umanità (...) Il singolo individuo si pone delle finalità, e da tutte queste insieme si ha come risultato l'attività complessiva dell'umanità. Questo risultato è allora qualcosa di *più alto* delle sue parti, le finalità umane”** (p. 160).

Il *karma*, ad esempio, è una *superiore creazione morale*. Pensate, per dirne solo una, a quanto sia necessario predisporre affinché, in un determinato giorno, in un determinato luogo, a una determinata ora due persone possano incontrarsi e conoscersi. Sono qui all'opera livelli di coscienza (e di potenza) che riusciamo a stento a immaginare. Questo deve suscitare la nostra ammirazione e venerazione, e non scoraggiarci, dal momento che siamo chiamati a creare come “uomini”, e non come le entità che ci sono gerarchicamente superiori.

12° capitolo

La fantasia morale (Darwinismo e moralità)

Cominciamo questo capitolo, dedicato alla “fantasia morale”, osservando il seguente schema:



Ho detto, una sera, che se *La filosofia della libertà* fosse un romanzo, i suoi protagonisti sarebbero la percezione (il corpo), la rappresentazione (l’anima) e il concetto (lo spirito). L’interazione tra queste tre realtà rappresenta il fondamento de *La filosofia della libertà*, così come *La filosofia della libertà* rappresenta il fondamento dell’antroposofia.

Ricorderete che la rappresentazione nasce dall’incontro del percetto con il concetto. Ciò vuol dire che nel processo conoscitivo si ha questa successione: *prima* si dà il percetto, *poi* il concetto e *infine* la rappresentazione. Nel processo creativo, la successione è diversa: *prima* si dà il concetto, *poi* la rappresentazione e *infine* il percetto. Ma c’è un problema. Se è vero che la rappresentazione nasce dall’incontro del percetto con il concetto, *come fa, nel caso del processo creativo, a precedere il percetto?*

Ebbene, immaginiamo di nuovo che qualcuno decida di costruirsi una casa. Inizialmente, l’avrà come concetto (scopo), ma non ancora come percetto; e non potrà averla come percetto se non trasformerà la “casa-concetto” (senza forma) in una “casa-rappresentazione” (con forma). Gli architetti servono appunto a passare dalla “casa-concetto” alla “casa-rappresentazione”, consentendo così ad altri di passare poi dalla “casa-rappresentazione” alla “casa-percetto”. Ma come fanno gli architetti a rappresentarsi la casa senza avvalersi della percezione? È semplice: *immaginandola*. Rappresentare è infatti immaginare ciò che *già esiste* (e che i sensi possono perciò percepire), mentre immaginare è rappresentare ciò che *ancora non esiste* (e che i sensi non possono perciò percepire). La differenza tra

queste due attività implica un diverso concorso della volontà. Nel caso del processo conoscitivo, l'Io ricava la rappresentazione dal concetto grazie alla forza della volontà presente (in modo naturale, e quindi incosciente) nell'*atto percettivo*; nel caso del processo creativo, l'Io ricava invece l'immagine dal concetto grazie alla forza della volontà presente (in modo spirituale, e quindi cosciente) nell'*atto pensante*. In virtù dell'"intuizione" si ha il concetto, e in virtù della "fantasia morale" l'immagine. Nessun concetto può prendere corpo (nell'azione) se non si è già fatto, nell'anima, immagine.

Scrive Steiner: **"Lo spirito libero agisce secondo i suoi impulsi, cioè secondo le intuizioni scelte per mezzo del pensare dal complesso del suo mondo di idee. Per lo spirito non libero, la ragione per cui egli estrae una determinata intuizione dal suo mondo di idee per porla a base di un'azione sta nel mondo a lui dato dalla percezione, cioè nelle sue esperienze passate"** (p. 161).

Lo spirito libero muove dal *concetto*, mentre lo spirito non libero muove dalla *rappresentazione*: ossia, da un modello di comportamento. Il primo deve quindi dare al concetto (al "principio universale") una forma adeguata al caso specifico, il secondo no, in quanto la rappresentazione ha già forma.

Scrive Steiner: Lo spirito libero **"prende le sue decisioni semplicemente di prima mano. Gli importa altrettanto poco di quello che gli altri hanno fatto, come di quello che hanno ordinato di fare in un caso simile. Egli ha ragioni puramente ideali che lo muovono a scegliere, dalla somma dei suoi concetti, proprio un determinato concetto e a tradurlo in azione"**. Tuttavia, **"il concetto dovrà realizzarsi in un avvenimento concreto particolare. Come concetto, esso non potrà contenere questo caso particolare (...)** Il termine intermedio fra concetto e percezione è, come si è visto, *la rappresentazione*. **Allo spirito non libero questo termine intermedio è dato a priori; nella sua coscienza i motivi si trovano fin da prima come rappresentazioni"**. Lo spirito libero deve invece **"trovare, in ogni singolo caso, la rappresentazione concreta dell'azione (il rapporto del concetto con un contenuto percettivo)"** (pp. 161-162).

Come può "trovarla"? Risponde Steiner: **"L'uomo produce rappresentazioni concrete traendole dalla somma delle sue idee**

anzitutto per mezzo della fantasia. Ciò che occorre allo spirito libero per realizzare le sue idee, per affermarsi, è dunque la fantasia morale. Essa è la sorgente per l'azione dello spirito libero” (p. 162).

È in virtù della “fantasia morale” che il concetto, intuito nello spirito, penetra dunque (quale immagine) nell'anima. Ma che cos'altro gli occorre per penetrare poi nel corpo (per tradursi in azione)?

Per rispondere a questa domanda, bisogna ricordare, scrive Steiner, che **“l'azione dell'uomo non crea percezioni, ma trasforma quelle già esistenti, dà loro un nuovo aspetto”**, e che perciò, **“per poter trasformare conformemente ad una rappresentazione morale un determinato oggetto di percezione, o un complesso di tali oggetti, bisogna aver compreso la legge intrinseca dell'oggetto percettivo stesso (cioè il suo attuale modo di agire, che si vuol trasformare o al quale si vuole imprimere una nuova direzione). Occorre inoltre trovare il metodo per cui quella certa legge si lascia trasformare in un'altra”** (p. 163).

L'azione morale è un atto creativo, ma non genera le cose dal nulla, bensì trasforma quelle esistenti. È perciò necessario che tale trasformazione sia preceduta dalla conoscenza, vuoi del “modo di agire” dell'oggetto sul quale si vuole intervenire, vuoi del modo in cui il soggetto deve agire per far sì che il “modo di agire” dell'oggetto trapassi in un altro. In termini medici, il primo di questi due momenti è quello “diagnostico”, il secondo quello “terapeutico”. Non s'insisterà mai abbastanza sull'importanza di questi due momenti. Sul piano politico, ad esempio, i rivoluzionari vogliono, sì, trasformare il reale, ma non hanno quasi mai la cura e la pazienza necessarie a conoscere il reale che vogliono trasformare (in un breve romanzo di George Steiner, *Il correttore*, il protagonista, rivolgendosi a un suo amico prete, dice: “Sai che cos'è il socialismo, Reverendo? Sai che cos'è realmente? È impazienza. Impazienza. Ecco cos'è il socialismo. Una furia dell'adesso”).

Fatto sta che si può anche essere rivoluzionari per odio, e non per amore: per odio di ciò che *esiste e resiste* perché non lo si sa o non lo si vuole conoscere. Ricordate quel che disse Giuda quando Maria unse i piedi di Gesù col profumo di nardo? “Perché tale unguento non s'è venduto per trecento denari che potevano essere dati ai poveri?”. “Disse questo, - commenta Giovanni - non perché

gl'importasse dei poveri, ma perché era ladro, e, tenendo la borsa, portava via quel che ci veniva messo dentro”.

Solo l'amore può ispirare un'azione che non si traduca presto o tardi in sopraffazione, violenza o brutalità. Solo chi ama dispone infatti della pazienza necessaria a operare una corretta “diagnosi” e ad applicare una corretta “terapia”.

Scrivete Steiner: l'azione morale **“riposa sulla conoscenza di quel mondo fenomenico col quale si ha da fare; dev'essere perciò ricercata in un ramo della conoscenza scientifica in genere. L'agire moralmente presuppone dunque, accanto alla facoltà di idee morali e alla fantasia morale, la capacità di trasformare il mondo delle percezioni senza spezzare la loro connessione basata su leggi naturali. Tale capacità è una *tecnica morale*. La si può imparare nello stesso senso in cui in generale si può imparare la scienza”** (p. 163).

Ciò che abbiamo intuito e immaginato, per fare il suo ingresso nel tempo e nello spazio (nel “mondo fenomenico”), deve misurarsi con quanto già esiste. La “tecnica morale” è quindi un problema di competenza (scientifica). Per questo, scrive Steiner, **“è possibilissimo che uomini privi di fantasia morale ricevano le rappresentazioni morali da altri e imprinano queste abilmente nella realtà. Viceversa può anche verificarsi che uomini dotati di fantasia morale manchino di abilità tecnica e debbano servirsi di altri uomini per realizzare le loro rappresentazioni”** (pp. 163-164).

Se vogliamo capire quale rapporto ci sia tra l'intuizione concettuale, la fantasia morale, la tecnica morale e la teoria dell'evoluzione, dobbiamo distinguere l'*evoluzione* (quale processo creativo) dalla *coscienza dell'evoluzione* (quale processo conoscitivo), e ricordare che, nel creare, il pensiero (l'idea) precede la percezione (la cosa), mentre, nel conoscere, la percezione (la cosa) precede il pensiero (l'idea).

Steiner così caratterizza l'evoluzione: **“Per *evoluzione* intendiamo il reale svilupparsi, per via di leggi naturali, di ciò ch'è posteriore da ciò ch'è precedente. Nel mondo organico, per evoluzione si intende il fatto che le forme organiche ultime (più perfette) sono vere discendenti delle più antiche (imperfette) e sono derivate da esse secondo leggi naturali”** (p. 165).

Ricordiamo che all'evoluzionismo si è sempre opposto, e tuttora si oppone, il *creazionismo* o il *fissismo*. Che cosa sostiene il creazionismo? Che le specie sono "fisse" e invariabili, e che ci è dato perciò osservarle così come sono state create. Un importante rappresentante del creazionismo è stato Linneo; importanti rappresentanti dell'evoluzionismo sono stati invece Lamarck, Goethe, Darwin ed Haeckel.

Scrive Steiner: **"Il seguace della teoria dell'evoluzione organica dovrebbe propriamente rappresentarsi che ci sia stata una volta sulla terra un'era in cui un essere avrebbe potuto seguire con gli occhi la graduale derivazione dei rettili dai protoamnioti (...) Ma a nessun sostenitore della teoria dell'evoluzione dovrebbe passare per la mente di dire che dal suo concetto del protoamnioto egli potrebbe trarre quello del rettile con tutte le sue qualità, anche senza aver mai veduto un rettile"** (pp. 165-166).

Questo che cosa vuol dire? Vuol dire che l'evoluzionista, risalendo dal presente al passato, parte dai rettili del presente e arriva ai protoamnioti del passato, ma poi immagina, per il fatto di essere andato *conoscitivamente* dal presente al passato, che il passato sia "causa" del presente. Se è però lecito affermare, oggi, che i protoamnioti rappresentano il *sicuro passato* dei rettili, non sarebbe stato lecito affermare, ieri, che i rettili rappresentavano il *sicuro futuro* dei protoamnioti: ossia dedurre dall'esistenza dei protoamnioti quella dei rettili.

Facciamo un altro esempio. Immaginiamo che un povero vinca al totocalcio e diventi ricco. È certo che il suo presente stato di ricchezza è stato preceduto dal suo stato di povertà. Ma sarebbe lecito affermare che costui è oggi ricco a "causa" del fatto che ieri era povero? No. Costui non è oggi ricco *perché* ieri era povero, sebbene ieri fosse povero e oggi sia ricco. E che cosa si dovrebbe dire allora? Si dovrebbe dire che il passato stato di povertà è stato mutato in quello presente di ricchezza dalla vincita al totocalcio. Se si prescindesse da questo terzo elemento, di una storia del genere non si capirebbe nulla. Ma qual è, nel caso dell'evoluzione *culturale*, *spirituale* o *morale*, questo terzo elemento?

Scrive Steiner: **"Chi professa la teoria dell'evoluzione, se pensa coerentemente, deve ritenere che da fasi di evoluzioni precedenti**

si evolvano realmente le successive; e che, se noi abbiamo come dati il concetto dell'imperfetto e quello del perfetto, possiamo comprenderne il nesso; ma non dovrebbe ammettere a nessun costo che il concetto ottenuto dalla fase precedente sia sufficiente per dedurne le fasi successive. Da questo consegue che il moralista può bensì comprendere il nesso di concetti morali più recenti con quelli più antichi, ma non che anche una sola idea morale nuova possa essere ricavata da quelle precedenti" (p. 166).

Potremmo anche dire (in termini kantiani) che dal giudizio (dal concetto) precedente (il protoamnioto o l'uomo povero) non è possibile *dedurre* analiticamente quello posteriore (il rettile o l'uomo ricco).

Scrive Steiner: **"La confusione nasce dal fatto che, come naturalisti, abbiamo anzitutto già davanti a noi i fatti e soltanto dopo li osserviamo per conoscerli, mentre nell'agire morale dobbiamo prima creare noi stessi i fatti che in seguito conosciamo. Nel processo evolutivo dell'ordinamento morale del mondo facciamo noi quello che, su un gradino più basso, fa la natura: modifichiamo una parte del mondo percettivo"** (p. 166).

La "confusione nasce dal fatto" che non è lecito trattare allo stesso modo le cose che si risolvono conoscitivamente in pensieri e i pensieri che si risolvono creativamente in cose. Come sarebbe scorretto (pur essendo cronologicamente giusto) asserire, ad esempio, che il Mosè di Michelangelo discende da un blocco di marmo, così è scorretto (pur essendo cronologicamente giusto) asserire che la morale neo-testamentaria discende da quella vetero-testamentaria.

Per mutare questa in quella è intervenuto infatti un "fatto mistico": l'incarnazione del *Logos*.

Se si passa dalla storia spirituale o morale dell'umanità, a quella dei singoli individui, si fa ancora più chiaro che senza un atto dello spirito (dell'Io) sarebbe impossibile qualsiasi cambiamento. Sentite che cosa dice Jung: "Il metodo terapeutico della psicologia complessa consiste da una parte in una presa di coscienza il più possibile completa dei contenuti inconsci costellati e dall'altra nella loro sintesi con la coscienza per mezzo dell'atto del riconoscimento. Ora, poiché l'uomo civilizzato possiede una grandissima dissociabilità e ne fa uso costante per sottrarsi a tutti i rischi possibili,

non è affatto scontato che il riconoscimento sia seguito da un'azione corrispondente. Al contrario, bisogna fare i conti con la spiccata inefficacia del riconoscimento, e perciò insistere perché esso sia usato in modo coerente. Di per sé, il riconoscimento abitualmente non si comporta così né di per sé implica forza morale. In simili casi diventa chiaro come la cura delle nevrosi sia un problema morale”.

Questo significa che la conoscenza di noi stessi non ci guarisce e non ci cambia se non è sostenuta dalla forza morale. Immaginiamo, ad esempio, che Tizio, abituato a prendere la vita alla leggera o irresponsabilmente, in seguito a una disgrazia cambi e diventi più responsabile. Qualcuno di sicuro direbbe: “La disgrazia gli ha fatto bene, guarda come lo ha cambiato!”. Ecco il meccanicismo! Non è stata la disgrazia (esteriore), ma la *reazione morale* (interiore) alla disgrazia a renderlo migliore. Una stessa disgrazia può diventare infatti, per l'uno, occasione di perdizione e, per l'altro, di rinnovamento. Non si tratta dunque di “meccanismi”, ma di responsabilità e di forza morale. Si preferisce parlare di “meccanismi” perché si cerca di esorcizzare (senza rendersene conto) la realtà dello spirito o dell'Io.

“L'oppressione - dice Kasimierz Brandys - rende pazzi, ma la libertà rende idioti”. Solo una libertà priva di responsabilità può però rendere “idioti”. Ma una libertà priva di responsabilità non è la libertà, non è l'Io. Dice Steiner che compito di ciascuno dovrebbe essere quello di trasformare le disgrazie in fortune, o il male in bene. Ma quale forza può operare una simile trasformazione se non quella ch'è all'origine, quale Io, tanto dell'atto conoscitivo quanto di quello morale? Insomma: solo un conoscere responsabile può aprire il varco a un agire responsabile.

Scrive Steiner: Tutto ciò che **“accade all'uomo e nell'uomo, acquista valore morale solo quando, con l'esperienza umana, l'individuo lo abbia fatto proprio. Per il monismo i processi morali sono prodotti del mondo, come tutto ciò che esiste, e le loro cause debbono essere ricercate nel mondo, cioè nell'uomo, poiché l'uomo è il portatore della moralità.**

L'individualismo etico è, in tal modo, il coronamento dell'edificio che Darwin e Haeckel hanno costruito per la scienza naturale. È la teoria dell'evoluzione spiritualizzata e trasportata nella vita morale” (p. 168).

Abbiamo visto che, per il fatto che il fenomeno *A* precede nel tempo il fenomeno *B*, non si è autorizzati a giudicare il primo “causa” del secondo. Se lo si fa è perché l’evoluzione la si spiega “col senso del poi”. Per conoscerla, si va infatti (legittimamente) dal presente al passato, ma poi s’immagina (illegittimamente) che si realizzi in virtù di una concatenazione causale che va dal passato al presente. Si tratta dello stesso errore che porta a pensare anche la storia come un processo in cui gli eventi successivi sono determinati da quelli precedenti. Che cosa manca, dunque, in questa visione dell’evoluzione e della storia? E’ semplice: il *futuro*. Non vi sorprenda quest’affermazione, perché quando abbiamo parlato dell’idea come “scopo” abbiamo già parlato in realtà dell’idea come “futuro”, dell’idea (*ante-rem*) che modifica, irrompendo nel presente, il passato. Ma come fa a irrompere nel presente? Lo fa, come suggerisce il genio del linguaggio, *attraendoci*. Attraverso il presente (l’Io), l’idea agisce sul passato in veste di futuro. Quando ci si occupa di storia, si dovrebbe pertanto pensare non che il fenomeno *A* ha determinato (meccanicamente) quello *B*, che il fenomeno *B* ha determinato quello *C*, e così via, ma che una forza ideale ha agito sul fenomeno *A* trasformandolo in quello *B*, che una forza ideale ha agito sul fenomeno *B* trasformandolo in quello *C*, e così via. Nel nostro presente confluiscono due opposte correnti: una (*ante-rem*) che viene dal futuro (dall’idea) e va verso il passato (verso la percezione); un’altra (*post-rem*) che viene dal passato (dalla percezione) e va verso il futuro (verso l’idea). La prima è soprattutto “volitiva”, la seconda soprattutto “rappresentativa”. In ciascuno il prevalere dell’una o dell’altra si manifesta nella sfera del sentire. Nell’impazienza, nell’ansia e nelle brame è palese l’incidenza del futuro; nei ricordi, nei rimorsi e negli scrupoli è palese quella del passato.

Scrivono Steiner: **“Chi, con mentalità ristretta, assegna in anticipo al concetto del *naturale* un campo arbitrariamente limitato, può facilmente arrivare a non trovarvi posto per la libera attività individuale. Ma l’evoluzionista conseguente non può incorrere in siffatta ristrettezza d’idee. Non può arrestare alla scimmia il processo naturale di evoluzione e ammettere per l’uomo un’origine “soprannaturale”. Anche nel cercare gli antenati naturali dell’uomo, egli deve cercare lo spirito già nella natura; e**

anche per le funzioni organiche dell'uomo egli non può arrestarsi ad esse e considerare soltanto queste come naturali, ma deve considerare anche la vita morale libera come spirituale continuazione delle funzioni organiche" (p. 168).

Un esempio di "ristrettezza mentale" è dato dal fatto che siamo soliti considerare come facenti parte della "natura" le cose che vediamo e tocchiamo, ma non le forze che vedono e toccano né quanto, vedendo e toccando, sperimentiamo interiormente. La natura, a detta di Schelling, è lo spirito visibile, mentre lo spirito è la natura invisibile. Ma lo spirito che, quale natura invisibile, giace nel mondo minerale, dorme in quello vegetale e sogna in quello animale, nel mondo umano si risveglia e prende coscienza (seppure in modo inizialmente riflesso) di sé.

Immaginiamo un pittore che se ne stia in un angolo della sala in cui sono esposti i suoi quadri, e che tra questi ci sia anche l'autoritratto. Tra tutti i suoi quadri, solo questo potrebbe permettere a un visitatore di riconoscerlo tra i presenti. Pur non essendone che l'immagine, l'autoritratto può infatti indirizzare all'autore. Ebbene, con la natura accade qualcosa di simile, giacché lo spirito "ritrae" il regno minerale, il regno vegetale e quello animale e poi si "autoritrae" nel regno umano. E' questa la funzione della coscienza riflessa (o rappresentativa) dello spirito. E' muovendo da questo grado di autocoscienza che possiamo infatti conquistarci una diretta e viva coscienza dello spirito (dell'Io).

Scrive Steiner: **"Da una scienza naturale che capisca sé stessa, l'individualismo etico non ha nulla da temere: l'osservazione rivela la libertà come elemento caratteristico della forma perfetta dell'attività umana. La libertà deve venire attribuita al volere umano, in quanto esso realizzi intuizioni puramente ideali. Perché queste non sono risultati di una necessità agente su di esse dal di fuori, ma qualcosa che si regge su di sé. Se l'uomo trova che un'azione è il riflesso di una simile intuizione ideale, egli la sente come libera. In questo carattere di un'azione risiede la libertà"** (p. 169).

Abbiamo detto che il pensiero è "forma" e che la forma, per tradursi in azione, ha bisogno di forza, e quindi di volontà. Abbiamo anche visto, però, che le rappresentazioni, non avendo forza in sé, hanno bisogno di essere sorrette dalla natura o dalla cultura: cioè a dire,

dalle forze personali del *sòma*, della *physis* e della *psychè* o da quelle impersonali del *nomos* o dell'*ethos*. In un caso e nell'altro, l'azione che ne deriva non viene sentita "come libera", in quanto incarna un pensiero che non si è fatto forte della volontà del soggetto. Quando il pensiero si porta al di là del suo stato riflesso, e comincia quindi a vivere (a sentir pulsare *al suo interno* la forza della volontà), le cose però cambiano. Il pensiero, morto nella coscienza rappresentativa, comincia infatti a vivere in quella immaginativa e si fa sempre più forte, più luminoso e più caldo (sempre più pensiero d'amore) man mano che risale dalla coscienza immaginativa, attraverso la coscienza ispirata, a quella intuitiva. A questi livelli, *essere la forma* vuol dire *essere la forza*, e viceversa: cioè essere, come dice Steiner, un "qualcosa che si regge su di sé".

Immaginiamo che Tizio voglia realizzare una certa idea. Di norma si ritiene che se gli viene permesso di realizzarla è libero, mentre se gli viene impedito non lo è. Non ci si preoccupa quindi di valutare se quell'idea l'abbia pensata liberamente o no: non ci si preoccupa cioè di osservare il rapporto dell'idea con il suo Io.

Ma il problema, lo abbiamo detto, non è quello di sapere se io possa o non possa realizzare l'idea, bensì quello di sapere se l'idea che voglio realizzare sia o non sia *mia*, se sia o non sia una *vera* idea o un'idea dell'Io.

Può anche accadere, ovviamente, che, pur essendo l'idea *mia*, le circostanze m'impediscono di realizzarla. In questo caso, non avrò più a che fare, però, con un problema morale, ma con uno culturale, giuridico o economico: non avrò più a che fare, cioè, con un problema riguardante l'essere, ma con uno riguardante l'esistere. Solo muovendo dalla libertà dell'essere (dallo spirito libero) si può sperare di ampliare quella dell'esistere. "Le rivoluzioni - ha detto Kafka - cominciano nel sangue e finiscono nella carta bollata". In effetti, come la libertà interiore non può produrre che libertà esteriore, così la schiavitù interiore non può produrre che schiavitù esteriore (culturale, giuridica o economica).

Risposta a una domanda

Pensa a una macchina. E' una realtà morta, frutto di un pensiero morto. Con il tipo di pensiero con cui creiamo macchine, mai

potremmo creare piante o animali. Quello della realtà inorganica è l'unico luogo in cui riusciamo a esercitare un reale potere. Possiamo perciò vantarci di aver reso oggetto della nostra scienza la morte, ma non dovremmo ridurre (scientisticamente) l'intera realtà a tale livello. Dice il Vangelo: "Guai a voi, Scribi e Farisei ipocriti, che avete preso le chiavi della scienza e non ve ne servite che per chiudere agli uomini il regno dei cieli. Voi non vi entrate e impedito agli altri di entrarvi".

L'ostacolo (arimanico) non è rappresentato dal fatto che esiste una scienza della morte, ma dal fatto che tale scienza nega, dogmaticamente, che possano esistere (e con essa coesistere) anche scienze della vita, dell'anima e dello spirito. Gli scienziati odierni tollerano (seppure con una certa sufficienza) di dover convivere con l'umanesimo astratto, con l'arte e con la religione, ma non tollerano di dover convivere con scienze che non si servono di un solo tipo (o livello) di pensiero per indagare realtà diverse, bensì indagano realtà diverse servendosi di tipi (o livelli) di pensiero diversi. L'abbiamo detto: lo *spirito* scientifico è uno, ma dovrebbe *animare* la ricerca adeguando ogni volta il metodo alla natura dei fenomeni che indaga. Come è stato ieri necessario che il pensiero si evollesse per raggiungere il piano rappresentativo o quantitativo, così è oggi necessario che continui a evolversi per raggiungerne altri superiori. Tieni conto, oltretutto, che quanto il pensiero rappresentativo poteva e doveva dare l'ha già dato, e ch'è perciò destinato, se non porta avanti la propria evoluzione, a regredire, a corrompersi e a decomporsi.

* * *

Scrive Steiner: "Essere libero significa poter determinare da sé, con la fantasia morale, le rappresentazioni che stanno alla base dell'agire (i motivi). La libertà è impossibile se qualcosa al di fuori di me (un processo meccanico, oppure un Dio posto fuori del mondo e frutto di una pura illazione) determina le mie rappresentazioni morali. Io sono dunque libero solamente quando produco *io* stesso queste rappresentazioni, e non quando *posso* semplicemente dare esecuzione ai motivi che un altro essere ha posti in me. Un essere libero è quello che può *volere* ciò che egli stesso ritiene giusto" (p. 170).

Con la morte del pensiero, si spengono anche la creatività e la moralità. La vita del pensiero può riaccendersi solo nell'uomo. Dico a bella posta "riaccendersi" perché le resistenze opposte dalla natura personale (stenica o astenica) non possono essere vinte dalla semplice razionalità. Chi non ha detto, almeno una volta: "So che non è giusto, ma è più forte di me"? Non è però l'impulso a essere più forte di noi, bensì è la nostra idea del "giusto" a essere più debole dell'impulso: e lo è in quanto l'idea del "giusto" non è retta da un pensare vivo e non è accompagnata da uno slancio dell'anima. "Ogni idea che non diventa per te un ideale - scrive Steiner - uccide una forza della tua anima; ogni idea invece che diventa un ideale, crea in te forze vitali" (*L'iniziazione*).

Aggiunta alla seconda edizione del 1918

Scrive Steiner: "È di particolare importanza che la giustificazione del fatto di designare un volere come libero venga raggiunta con l'attraversare l'esperienza che nel volere si realizza un'intuizione ideale (...) Se una simile intuizione è presente nella coscienza umana, allora essa non è sviluppata e tratta dai processi dell'organismo. Al contrario: l'attività organica si è ritirata per far posto a quella ideale (...) Non può però osservare questa libertà della volontà chi non sia in grado di vedere che la libera volontà consiste nel fatto che *soltanto* dall'elemento intuitivo la necessaria attività dell'organismo umano viene paralizzata, respinta, e sostituita dall'attività spirituale della volontà piena di idee" (pp. 171-172).

Abbiamo già trattato di questo nel nono capitolo. Proveremo perciò qui a considerarlo da un altro punto di vista. Il pensiero "libero dai sensi" è libero dai sensi, ma anche dal restante organismo, poiché solo in questo modo può essere espressione della vita dello spirito, e non di quella della nostra natura. Nei regni vegetale e animale, lo spirito vive inconsciamente come natura. Il che vuol dire che gli esseri di questi regni sono, sì, degli esseri spirituali, ma che non sanno (né possono sapere) di esserlo. In noi, invece, c'è una natura vivente (quella del tronco, dell'addome e degli arti), ma c'è anche una natura morta (quella della testa). E' in virtù di questa che ci destiamo e prendiamo coscienza di noi stessi. Nella testa muore la vita della na-

tura e nasce la coscienza dello spirito. Si badi: ho detto “la coscienza dello spirito”, e non “la vita dello spirito”. Nessuno può infatti passare dalla vita incosciente della natura alla vita cosciente dello spirito *senza attraversare la prova della coscienza morta* o dell’intelletto.

Pensate al diverso modo in cui si presentano le foglie: vive e turgide in primavera, secche e appassite in autunno. E’ come se nel corso dell’autunno la vita, “penetrata” in loro in primavera, pian piano le abbandonasse e ne “fuoriuscisse”. Ebbene, quel che accade alle foglie in primavera accade di continuo nel nostro restante organismo, mentre quel che accade loro in autunno accade di continuo nella nostra testa, in specie nella corteccia cerebrale: cioè in un organo che non a caso somiglia più a una foglia autunnale che non a una primaverile. Per fare del cervello uno specchio, lo spirito vivente “paralizza” e “respinge” infatti la sua “attività organica”, per potervi poi riflettere l’attività “spirituale della volontà piena di idee”.

Immaginate, dice Steiner, “di porvi dinanzi a uno specchio per mirarvi il vostro volto. Se non avete uno specchio non potete vedere la vostra faccia; per quanto possiate fissare il vostro sguardo, la vostra faccia non la vedete. Se la volete vedere, dovete elaborare una qualsiasi sostanza materiale perché possa rifletterla. Vale a dire che dovete prima preparare il materiale perché possa produrre l’immagine rispecchiata. Quando avete fatto questo e guardate in esso, vedete il vostro volto. L’anima deve fare con il cervello ciò che un uomo farebbe con lo specchio. Alla vera attività pensante, alla “percezione” del pensiero precede un “lavoro del pensiero” tale da smuovere nel profondo del cervello - se per esempio volete percepire il pensiero “leone” - le parti di quest’ultimo, in modo che queste divengano “specchi” per la percezione del pensiero “leone”. E chi fa del cervello specchio, siete voi stessi” (*Pensiero umano e pensiero cosmico*).

È sbagliato dunque pensare (come si fa oggi) che alla base del pensiero cosciente vi siano dei processi fisici, poiché esso in tanto si dà in quanto addirittura respinge e reprime la vita organica. Lo spirito, infatti, prima prende coscienza (riflessa) di sé (quale ego) spegnendo la vita, e poi, conseguita tale autocoscienza, si riaccende quale coscienza vivente di sé (quale Io). La dolorosa separazione tra la vita e la coscienza è perciò un fatto provvisorio, una fase o un momento della nostra evoluzione.

13° capitolo

Il valore della vita (Pessimismo e ottimismo)

Diciamo subito che il pessimismo e l'ottimismo hanno di norma un fondamento *psichico*, e non spirituale. Essere inclini all'uno o all'altro dipende dal temperamento e dal carattere. I tipi "astenici", in cui prevale l'attività "catabolica" del sistema neuro-sensoriale, sono tendenzialmente pessimisti (in specie se sottesi dal temperamento melanconico); i tipi "stenici", in cui prevale l'attività "anabolica" del sistema digerente e degli arti, sono tendenzialmente ottimisti (in specie se sottesi dal temperamento sanguigno). Chi vuole intraprendere un cammino spirituale deve perciò superare (non razionalizzare) queste due opposte tendenze.

Per natura gli ottimisti sono portati a vedere il bene e a minimizzare o negare *ingenuamente* il male, mentre i pessimisti sono portati a vedere il male e a minimizzare o negare *cinicamente* il bene.

Scrive Steiner: **"Principali rappresentanti della prima opinione, dell'ottimismo, dobbiamo considerare Shaftesbury e Leibniz; della seconda, del pessimismo, Schopenhauer ed Eduard von Hartmann"** (p. 173).

Schopenhauer ed Eduard von Hartmann sono convinti che, nella vita umana, il dolore prevale sul piacere. Per rimediare a questo, il primo vorrebbe annientare il desiderio del piacere e della vita, il secondo vorrebbe invece promuovere l'altruismo (la moralità) dimostrando la vanità di ogni sforzo teso al raggiungimento della felicità.

Scrive Steiner: **"Il pessimismo di Schopenhauer conduce all'inerzia, la sua mèta morale è l'ozio universale"** (p. 174).

Dell'ego, che ritiene destinato all'infelicità, Schopenhauer auspica (buddisticamente) l'estinzione o l'eutanasia. Von Hartmann, invece, **"seguendo una tendenza prediletta del nostro tempo, cerca di poggiare la sua concezione del mondo sull'esperienza. Dall'osservazione della vita egli vuol trarre la conclusione se nel mondo prevalga il piacere o il dispiacere"** (p. 174). L'uomo, secondo lui, **"deve compenetrarsi della convinzione che la caccia alla soddisfazione individuale (l'egoismo) è follia, e che egli deve lasciarsi guidare unicamente dal compito di cooperare con**

disinteressata dedizione al processo cosmico della liberazione di Dio. All'opposto di quello di Schopenhauer, il pessimismo di Hartmann ci porta ad un'attività piena di abnegazione per un compito elevato.

Ma dov'è, in tutto ciò, - si domanda Steiner - il fondamento sull'esperienza?"; e afferma: "L'aspirare alla soddisfazione è il tendere dell'attività vitale oltre il contenuto attuale della vita" (p. 176).

L'"attività vitale" è quella forza della volontà che, irraggiando dalle lontananze del cosmo (come spiega Steiner nella decima conferenza del primo dei due volumi dell'*Arte dell'educazione*), si raccoglie nel sistema metabolico e degli arti, generando nell'anima la brama: ossia, i fenomeni dell'*attrazione* (della simpatia o dell'amore) e della *repulsione* (dell'antipatia o dell'odio). "La brama - dice in *Antroposofia-Psicosofia-Pneumatosofia* - è qualcosa che vuol salire dall'interiorità della vita animica. Non si può parlare di una brama come di qualcosa che trae origine da questa o quella causa esterna; infatti può anche darsi che la causa esterna ci sia del tutto ignota. Di certo però sappiamo che, a prescindere dalla sua origine, essa affiora entro la vita animica e possiamo constatare come, non appena la brama è sorta, nella vita dell'anima compaia l'amore o l'odio come conseguenza della brama stessa (...) Così, per ragioni che l'indagatore dello spirito conosce e potremmo dire per ragioni oggi a noi ancora ignote, sorge nell'anima la brama e si manifesta nei fenomeni dell'amore e dell'odio" (queste parole sono del 1910. Nel 1919, le "ragioni che l'indagatore dello spirito conosce" sono state illustrate nella conferenza sopracitata).

Una cosa è dunque il desiderare (il bramare), altra l'esito cui approda. Scrive Steiner: "**L'esaudimento dell'aspirazione genera nell'individuo che in sé la nutrive, piacere; il non-esaudimento produce dispiacere**". Perciò, "**l'aspirazione stessa non può in alcun modo considerarsi come dispiacere**" (p. 176).

La frustrazione del desiderio genera dolore, mentre il suo appagamento genera piacere. Non è vero, dunque, che sia il desiderare stesso (come crede Schopenhauer) a provocare dolore. Pensate alla depressione. Non è appunto caratterizzata dalla perdita d'interesse e di desiderio per le cose del mondo? Ciò basta a dimostrare che il desiderare, in sé, è tutt'altro che dolore. Teniamolo

presente, perché nei confronti del desiderare si assume spesso un atteggiamento moralistico. E' un grave errore, giacché, all'interno dell'"impuro" desiderare, è presente il "puro" volere. Distillare questo da quello è però un'opera che riguarda direttamente la forma (il desiderato) e solo indirettamente la forza (il desiderare). Vladimir Solov'ev sostiene che la concupiscenza mira alla "cosa" (all'oggetto), mentre l'amore mira alla "persona" (al soggetto). La differenza tra queste due forze è data quindi dalla mèta verso cui si dirigono: tanto che si potrebbe dire che la concupiscenza è l'amore per le "cose" (per gli oggetti o per i corpi), mentre l'amore è la concupiscenza per le "persone" (per i soggetti o per l'animico-spirituale). L'evoluzione della forza (del volere) dipende dunque da quella della forma (del pensare).

Non solo il desiderare non è dolore, ma, scrive Steiner, **"proprio il contrario è giusto. Aspirare (desiderare) di per sé dà gioia. Chi non conosce il godimento che procura la speranza di una mèta lontana ma fortemente desiderata? Questa gioia è la compagna del lavoro, i cui frutti ci saranno concessi soltanto in avvenire. Questo piacere è del tutto indipendente dal raggiungimento della mèta. Quando poi la mèta è raggiunta, al piacere dell'aspirazione si aggiunge, come qualcosa di nuovo, quello dell'appagamento"** (p. 177).

Da bambino, mentre andavo a passeggio con un mio cugino più grande, vidi, nella vetrina di un negozio di giocattoli, un fuciletto che mi piacque molto. Passarono un paio di mesi e, nel giorno della Befana, lo trovai tra i regali. Non solo ne fui immensamente felice, ma continuai a domandarmi come avesse fatto la Befana a sapere che proprio quello era il fuciletto che avevo tanto desiderato. Ebbene, provate a immaginare che oggi, alla mia età, continuassi a desiderare quel fuciletto. Che cosa dovrei pensare di me? Ma per quale ragione - e questo è il punto - non potrei oggi desiderare, con la stessa trepidazione, un qualcosa di adeguato alla mia età e al grado evolutivo della mia coscienza? Per quale ragione, cioè, a chi è stato concesso di esultare ieri per un fuciletto, non dovrebbe essere concesso di esultare oggi per lo spirito?

Non dobbiamo dunque reprimere o mortificare la ricerca della gioia o della felicità, bensì operare in modo che la qualità dell'oggetto di tale ricerca muti in accordo con le diverse fasi del nostro divenire.

Reprimendo o mortificando nel bambino il desiderio del fuciletto, si rischia infatti di impedire all'adulto di desiderare qualsiasi altra cosa: si corre cioè il rischio di coartare, attraverso il *desiderato*, il *desiderare*.

Si deve tuttavia riconoscere, scrive Steiner, che **“tanto il piacere che il dispiacere possono presentarsi in un essere anche senza che siano conseguenza di un desiderio”** (p. 178).

L'appagamento di un desiderio è piacere e la sua frustrazione è dolore, ma non tutti i piaceri e i dolori derivano dall'appagamento o dalla frustrazione dei desideri.

Una malattia - esemplifica Steiner - è **“un dispiacere che nessun desiderio precede”**, così come una eredità ci dà piacere **“senza che vi sia stato un precedente desiderio”**. **“Chi dunque - conclude - vuole indagare se un'eccedenza si debba trovare dalla parte del piacere o da quella del dispiacere, deve mettere in conto: il piacere di desiderare, quello dell'esaudimento del desiderio, e quello che ci viene concesso senza che lo desideriamo. Sull'altra pagina del bilancio si troveranno: dispiacere per noia, dispiacere per desiderio insoddisfatto, e finalmente dispiacere che viene a noi senza nostri desideri”** (p. 178).

Ma chi è che vuole calcolare se nella vita si dia un'eccedenza di piacere o dolore? Lo abbiamo detto: Eduard von Hartmann. Volendo poggiare la sua concezione del mondo sull'esperienza, si mette a osservare la vita per appurare, mediante un bilancio, se nel mondo prevalga il piacere o il dolore. Ma perché il risultato di un tale bilancio abbia efficacia, perché possa cioè incidere sul comportamento umano, non basta, osserva Steiner, affidarsi alla *“ragione ponderatrice”*, ma occorre l'intervento del sentimento. *“Tra il dire e il fare - recita l'adagio - c'è di mezzo il mare”*: cioè a dire, tra il pensare (la *“ragione ponderatrice”*) e il volere (il comportamento umano) c'è di mezzo il sentire. Non serve perciò fare calcoli se il loro risultato non viene *sentito*.

Scrivendo Steiner: **“Io devo sentire se la somma dei miei sentimenti di dispiacere, paragonata con quella dei miei sentimenti di piacere, determina in me un'eccedenza di gioia o di dolore”** (p. 179).

Non si tratta di sapere, ad esempio, che il dolore è 100 e il piacere 50, ma di capire il perché questo dato non determini il benché minimo cambiamento nella condotta umana. Ammesso infatti che i

conti siano esatti, e che sia perciò razionalmente giustificato il pessimismo, per quale ragione la stragrande maggioranza degli uomini non si suicida? Dice Leopardi: “Se la vita è sventura, perché da noi si dura?”. Dal momento che proprio l’osservazione della vita insegna che dalla stragrande maggioranza degli uomini la vita “si dura”, delle due, l’una: o il risultato di un bilancio del genere è sbagliato, e bisognerebbe allora rifarlo; oppure è giusto, e bisognerebbe allora prendere atto che gli uomini, per scegliere di vivere o non vivere, non si basano sui calcoli. Quello che non si può fare, in tutti i casi, è falsare i calcoli, inserendo in un discorso che vorrebbe essere dichiaratamente *quantitativo* delle valutazioni di ordine *qualitativo*.

Scrive Steiner: **“Un’eliminazione dal bilancio del piacere della vita di tutti i sentimenti piacevoli che si collegano a vere o a presunte illusioni, falserebbe addirittura il bilancio stesso. Infatti l’ambizioso ha realmente avuto gioia per il riconoscimento della folla, indipendentemente dal fatto che più tardi egli stesso o altri si accorga che quel riconoscimento è un’illusione. La sensazione piacevole goduta non ne rimane menomamente diminuita. L’eliminazione dal bilancio della vita di simili sentimenti “illusorii”, non solo non rende più corretto il nostro giudizio sui sentimenti, ma cancella addirittura dal bilancio della vita sentimenti che sono realmente esistiti”** (p. 181).

Se si decide, come fa von Hartmann, di calcolare la *quantità* del piacere, per vedere se sia inferiore o superiore a quella del dolore, è allora fuori luogo distinguere la qualità “reale” di alcuni piaceri da quella “illusoria” di altri, poiché tanto gli uni che gli altri sono stati provati e goduti. Tale illusorietà riguarda comunque il *desiderato*, e non il *desiderare*, e la trasformazione degli oggetti del desiderio è compito, come abbiamo detto, del pensare, e non del volere.

Non si tratta insomma di “mortificare” la carne, ma di “esaltare” lo spirito. Chi trova l’oro non ridimensiona *sua sponte* il desiderio dell’argento? Non si deve perciò predicare la rinuncia all’argento, bensì insegnare a scoprire l’oro. Tutti siamo pronti a rinunciare a un piacere per un piacere ancora più grande. E non c’è piacere più grande di quello che dà la vita nello spirito. Si potrebbe addirittura dire che se non esistesse la gioia dello spirito (dell’essere) non esisterebbe nemmeno quella della “carne” (dell’esistere), dal

momento che questa non è che un inconscio riflesso di quella. Dice il Cristo-Gesù: “V’ho detto queste cose, affinché in voi dimori la mia gioia, e la gioia vostra sia piena”. Scaligero distingue la gioia di *essere* da quella di *esistere*. Ma conosciamo forse la gioia di essere? No, e, non conoscendola, ci roviniamo anche quella di esistere.

La nostra proverbiale “incontentabilità”, anziché essere, come si crede, un fatto di natura, e come tale irrimediabile, è dunque un fatto dello spirito: ossia uno stimolo a ricercare la gioia dove unicamente può darsi, e a non accontentarsi dei suoi surrogati. Dice il Cristo-Gesù: “Chi beve di quest’acqua tornerà ad avere sete; chi invece berrà l’acqua che gli darò io, non avrà più sete in eterno”.

Quello di von Hartmann è dunque un “falso in bilancio”. Scrive Steiner: **“Quando si tratta semplicemente di mettere a confronto la quantità del piacere e quella del dispiacere, bisogna lasciare completamente fuori dal conto il carattere illusorio degli oggetti di certi sentimenti di piacere”** (p. 182).

Chi cerca il piacere di un oggetto illusorio, dovrebbe essere aiutato a cercare il piacere di un oggetto reale, e non spinto, in nome dell’illusorietà dell’oggetto, a rinunciare alla ricerca del piacere. La differenza tra il piacere di essere e quello di esistere è che il primo è *durevole*, mentre il secondo è *effimero*. In quanto vincolati al tempo e allo spazio, i piaceri dell’esistere non possono essere che provvisori o caduchi. Attraverso di loro, è comunque lo spirito a rivelarsi: a rivelarsi appunto nel tempo e nello spazio. Chiunque sperimenti questa verità, sperimenterà che tutto quanto esiste è *gioia* e *rivelazione*. Una cosa è questa, altra il vano tentativo di “eternare” quanto è contingente. Così facendo, lo abbiamo detto, si diventa perfino incapaci di godere delle piccole gioie che possono dare anche le cose provvisorie o caduche (recita una poesia Zen: “Quando sei vivo e morto insieme, / completamente morto per te stesso, / quanto diventa magnifico / il più piccolo piacere”).

Risposta a una domanda

Prendi ad esempio un goloso. In tanto eccede nel mangiare in quanto conosce solo il piacere che può dargli il cibo. Proprio il suo eccesso (*surplus*) è però segno che vorrebbe inconsciamente qualcos’altro. E

perché non provare allora a consigliargli di “mangiare” dei buoni e sani pensieri, di quei pensieri che nutrono e rinvigoriscono l’anima? Fatto si è che ogni eccesso (*luxus*) di piacere materiale è piacere sottratto (arimanicamente) allo spirito, così come ogni difetto di piacere materiale è piacere aggiunto (lucifericamente) allo spirito. Le virtù non sono, come crede Freud, vizi “sublimati”, sono i vizi che sono virtù “cadute” o, come si dice pure, “impazzite” (“Il male - afferma Steiner - è un bene fuori posto”).

Il goloso riduce dunque, del tutto inconsciamente, il desiderio di nutrimento spirituale a desiderio di nutrimento materiale. Steiner, lo sai, parla di un “cibo del Graal”. Magari ne fossimo golosi! In questo caso, diventiamo invece morigerati o astinenti. Possono però diventare “santi” solo coloro che hanno il “vizio” dello spirito.

* * *

Ma torniamo a noi. Per confrontare, come vorrebbe von Hartmann, la quantità del piacere che ci riserva la vita con quella del dolore, bisognerebbe raccogliere i seguenti dati: da una parte, il piacere che deriva dal desiderare, dall’appagamento dei desideri e dalle fortune; dall’altra, il dolore che deriva dalla noia, dalla frustrazione dei desideri e dalle disgrazie.

Una cosa, però, è sapere quali sono i dati da registrare, altra sapere come debbano essere poi tirate le somme.

Scrivono Steiner: **“La via raccomandata da Hartmann, di un esame razionale delle quantità di piacere e dispiacere prodotte dalla vita, ci ha fino ad ora condotti al punto di sapere come dobbiamo impostare il conto, e che cosa dobbiamo segnare su di una e che cosa sull’altra pagina del libro mastro. Ma come dev’essere fatto il conto? È la ragione anche idonea a stabilire il bilancio?”**

Il commerciante ha commesso un errore nei suoi conti, se il guadagno *calcolato* non coincide con i profitti reali di cui risulta che l’azienda ha goduto o deve ancora godere. Anche il filosofo avrà indubbiamente commesso un errore nel suo giudizio, se egli non è capace di dimostrare la presenza, nel sentimento, dell’escogitata eccedenza di piacere oppure di dispiacere” (pp. 182-183).

Abbiamo detto che un'eccedenza "calcolata" è cosa diversa da un'eccedenza "sentita". La prima è infatti un dato "ideale" (un pensato), mentre la seconda è un dato "reale" (un percepito). Se l'eccedenza "calcolata" non trova riscontro in quella "sentita", vuol dire allora che la prima è un'*astrazione* avulsa dal mondo della percezione.

Scrivo Steiner: **"Qui siamo arrivati al punto in cui la ragione *non* è in grado di determinare da sé sola l'eccedenza di piacere o dispiacere, ma nel quale essa è obbligata a mostrare questa eccedenza nella vita come percezione"** (p. 183).

Ma il mondo della percezione smentisce le conclusioni dei pessimisti. Scrivo Steiner: **"Il numero dei suicidi è relativamente piccolo in confronto al numero di coloro che continuano coraggiosamente a vivere. Pochissimi chiudono l'azienda della vita a cagione del dolore che essa arreca. Che cosa ne consegue? O che non è giusto dire che la quantità del dispiacere è maggiore di quella del piacere, o che noi non facciamo affatto dipendere il nostro continuare a vivere dalla quantità di piacere o di dispiacere che proviamo"** (pp. 183-184).

Abbiamo visto, a suo tempo, che il sentire e il volere sono dei dati percettivi che necessitano, al pari di tutti gli altri, di essere integrati dai concetti. Quando affermiamo di provare simpatia o antipatia per qualcuno, qualifichiamo (come "simpatia" o "antipatia") una percezione interiore del nostro stato d'animo. Simpatia e antipatia sono quindi dei concetti che corrispondono a dei nostri stati d'animo. Ma a quale stato d'animo corrisponde il pessimismo di von Hartmann? Forse al suo, ma non di certo a quello della stragrande maggioranza dell'umanità, se questa dimostra di voler continuare a vivere e a sperare. Il suo pessimismo, frutto di un calcolo astratto, non solo dunque non corrisponde ad alcuna percezione di un *generale* stato d'animo, ma pretenderebbe addirittura di evocarlo o suscitarlo, nella speranza che porti tutti a rinunciare all'egoismo e ad agire disinteressatamente.

Scrivo Steiner: **"Dalla teoria morale che, dal riconoscimento del pessimismo, attende la dedizione a fini non egoistici, non si può dire che essa arrivi a superare l'egoismo nel vero senso della parola (...) L'uomo, il cui egoismo desidera l'uva del piacere, la trova acerba perché non la può cogliere: si allontana allora da**

essa e si dedica ad una vita disinteressata. Dunque gli ideali morali, secondo il parere dei pessimisti, non sono abbastanza forti per superare l'egoismo, ma stabiliscono il loro dominio sul territorio che il riconoscimento dell'inanità dell'egoismo ha preventivamente reso libero" (pp. 184-185).

Chi cerca, per vincere l'egoismo, di convincerci che il nostro anelito è vano, giacché la gioia e la felicità non sono che illusioni, dimentica o ignora che dire "egoismo" significa dire "ego", e che dire "ego" significa dire "Io". C'è infatti un solo Io (se si prescinde da quello universale del *Logos*) che, al più basso dei suoi livelli di manifestazione (quello mediato dal corpo fisico), esiste come ego (dice Steiner: "Nel centro di questa immagine riflessa appare la vera realtà del sé superiore. Dall'immagine della personalità inferiore risulta visibile la figura dell'io spirituale" - *L'iniziazione*). Chi si ripropone di superare l'egoismo dovrebbe perciò stare attento a non "buttare via il bambino insieme all'acqua sporca": a non buttar via, cioè, insieme alla forma dell'ego, la forza dell'Io. Per scongiurare questo rischio, occorre impegnarsi a sviluppare e promuovere una superiore forma di manifestazione (di esistenza) della forza dell'Io.

Di norma, sperimentiamo l'Io solo in forma di ego. Ciò ci condiziona, perché la qualità della nostra esistenza non dipende dall'Io, bensì dal grado o dal livello di coscienza che ne abbiamo ("Se fossi re e non lo sapessi, sarebbe come se non lo fossi"). Esistiamo (viviamo) dunque in maniera egoistica in quanto abbiamo, dell'Io, quella sola consapevolezza che può darcene (per via riflessa) il corpo o lo spazio. Insomma: l'esistenza egoistica sta alla coscienza materiale come l'esistenza non egoistica (morale) sta ai gradi superiori di coscienza.

È vano dunque predicare la moralità (o la socialità) e condannare l'immoralità (o l'asocialità), se non si è disposti a far nulla, sul piano culturale, per aiutare l'ego a svilupparsi e a far fiorire dal suo stesso seno il "Noi" (cioè la fraternità e l'amore). Ricordiamolo: quando l'ego si dà al mondo si perde, mentre quando l'Io si dà al mondo, si trova.

Von Hartmann fa "i conti senza l'oste": ossia fa i conti trascurando il fatto che "pochissimi uomini chiudono l'azienda della vita a cagione del dolore che essa arreca", e che i più mostrano di non tenere in alcun conto il risultato del suo bilancio.

Ma qual è il presupposto di tale bilancio? **“Che il piacere - scrive Steiner - sia la misura del valore della vita”** (p. 185).

Il concetto di “valore” implica una valutazione che ha a che fare con un rapporto (con una divisione), e non con delle somme e sottrazioni (come quelle che servono a determinare la quantità del piacere e del dolore). Una cosa, infatti, è *la quantità del piacere*, altra *il valore di questa quantità* in rapporto ai desideri e ai bisogni individuali. Il “valore” della vita di un individuo che muore povero, avendo desiderato la ricchezza, sarà ad esempio diverso da quello di un individuo che muore povero, avendo desiderato la saggezza. Non ci fa appunto più piacere un regalo poco costoso, ma molto desiderato, che non uno molto costoso, ma poco desiderato?

Scrivono Steiner: **“Quando un essere vivente ottiene la soddisfazione di una parte soltanto dei suoi bisogni, ha sempre il godimento corrispondente; ma questo godimento ha un valore tanto minore, quanto più esso è piccolo in confronto alla globale richiesta della vita nel campo dei desideri in questione. Ci si può immaginare questo valore come rappresentato da una frazione, il cui numeratore sia il godimento realmente presente e il denominatore la somma totale dei bisogni”** (p. 187)

Risposta a una domanda

Quando si parla di bisogni ci si riferisce quasi sempre a quelli materiali, badando poco o nulla al fatto che possano essercene di spirituali.

Viktor Frankl, in *Uno psicologo nel lager*, testimonia del fatto che, ad Auschwitz, furono i soggetti più forti spiritualmente, e non fisicamente, a sopravvivere: cioè quelli che riuscirono, in un modo o nell'altro, a dare un “significato” alla loro prova (a suggello di questo, Frankl riporta le seguenti parole di Nietzsche: “Chi ha un perché per vivere, sopporta quasi ogni come”). E' stata questa tragica esperienza (in cui trovarono la morte suo padre, sua madre, suo fratello e sua moglie) a condurlo in seguito alla “Logoterapia”: ossia a una cura dell'anima che, per usare i titoli di altre sue tre opere, porta l'*Homo patiens*, che sperimenta *La sofferenza di una vita senza senso*, *Alla ricerca di un significato della vita*.

Fatto sta che non abbiamo bisogno solo di “cose”, ma anche di “senso” o di “significato” (di pensiero). Ma quanto siamo disposti a batterci per conquistarlo? Quale prezzo siamo disposti a pagare per soddisfare i bisogni più veri e più profondi dell’anima? La Vergine (la pura anima umana) difende la causa degli uomini di fronte a Dio, ma chi difende la causa della Vergine di fronte agli uomini? Chi è pronto, cioè, nel nome “tutto puro e profumato della Vergine e Madre” (Florenskij) ad affrontare le prove dell’“umano, troppo umano” (Nietsche)?

Tutto dipende, in definitiva, dalla forza o dall’intensità del nostro desiderio (della nostra volontà). Per questo abbiamo detto che non si deve approfittare della eventuale puerilità o grossolanità degli oggetti del desiderio per avvilito o coartare la forza del desiderare. Mortificando o reprimendo il desiderare, si mortifica o reprime infatti il volere. Ma il volere, se si è intesa fin qui la lezione de *La filosofia della libertà*, è in un certo senso “innocente”, poiché non fa che dirigersi verso ciò che il pensare gli addita. Un pensare in grado, come quello ordinario, di rappresentarsi solo “cose”, costringe il volere a desiderare solo “cose”. Perché il volere possa desiderare la realtà spirituale, occorre perciò attendere che il pensiero impari a pensarla. Che la volontà si dia inizialmente come “brama” non dipende dal volere, ma dal pensare. Si trasformi dunque il pensare e si trasformerà il volere. Per trasformare il pensare, occorre però il volere: prima il *voler pensare* e poi il *volere nel pensare*.

* * *

Eravamo rimasti al valore quale frazione: quale risultato, cioè, della divisione tra il “godimento realmente presente” (dividendo) e la “somma totale dei bisogni” (divisore). Tale “**frazione** - scrive Steiner - **ha il valore uno quando numeratore e denominatore sono uguali, cioè quando tutti i bisogni vengono soddisfatti. Diventa maggiore di uno, quando un essere vivente prova più piacere di quel che richiedano i suoi desideri; ed è minore di uno quando la quantità del piacere risulta inferiore rispetto alla somma totale dei desideri. La frazione però non può mai diventare zero, finché il numeratore abbia un sia pur minimo valore**” (p. 187).

Nel primo caso avremo a che fare con esseri “pienamente soddisfatti”, nel secondo con esseri cui “arride la fortuna” e nel terzo con esseri “eternamente insoddisfatti”. C’è però da osservare, per quanto riguarda il secondo caso (quello in cui il quoziente è maggiore di uno) che l’eccedere della grandezza del piacere su quella del desiderio può risolversi anche in dolore (“il troppo stropia”). Il caso di un tizio che vinca ripetutamente al lotto (come il protagonista della commedia *Non ti pago* di Eduardo de Filippo) è ad esempio diverso da quello di un altro che, avendo mangiato troppo, si alza da tavola disgustato. Sono diversi perché, nel primo, il piacere procurato dalla fortuna accresce il desiderio di continuare a tentarla, mentre, nel secondo, la sazietà non accresce il desiderio di mangiare. Ciò conferma, come scrive Steiner, **“che il piacere ha per noi valore soltanto fino a che lo possiamo commisurare al nostro desiderio”** (p. 188), e che il nostro desiderio è quindi il **“misuratore del piacere”** (p. 189).

Scrive Steiner: **“È senz’altro fuor di dubbio che sia possibile confrontare tra loro *piacere* e *dispiacere*, e determinare l’eccedenza dell’uno o dell’altro, così come si fa per i *profitti* e le *perdite*. Quando però il pessimismo crede di poter concludere, per il fatto che dal lato del dispiacere risulta un’eccedenza, che la vita non ha valore, esso cade in errore, in quanto fa un calcolo che nella vita reale non viene mai eseguito.**

Il nostro desiderio si rivolge in ogni singolo caso ad un determinato oggetto. Il valore del piacere della soddisfazione, come abbiamo veduto, sarà tanto maggiore, quanto più grande è la quantità del piacere in confronto alla grandezza del nostro desiderio. Ma dalla grandezza del nostro desiderio dipende pure la quantità di dispiacere che siamo disposti a sopportare per conseguire il piacere. Noi non confrontiamo la quantità del dispiacere con quella del piacere, ma con la grandezza del nostro desiderio (...) Noi non aspiriamo mai ad un piacere astratto di una determinata grandezza, ma alla soddisfazione concreta in un modo ben specificato. Se aspiriamo ad un piacere che deve venire appagato mediante un determinato oggetto o una determinata sensazione, non possiamo sentirci soddisfatti se ci viene dato un altro oggetto o fornita un’altra sensazione che ci procuri altrettanta quantità di piacere” (pp. 189-190).

Come occorre distinguere, lo abbiamo detto, il *desiderare* dal *desiderato*, così occorre realizzare ch'è il desiderato a *determinare* il desiderare. Solo quando l'*indeterminato* desiderare si dirige verso l'oggetto *A*, prende infatti corpo il *determinato* desiderio *A*. Ciò significa che il desiderare cerca, sì, la sua soddisfazione, ma la cerca sempre attraverso un particolare oggetto: ossia indirettamente, e non direttamente. Che cosa ci ricorda questo? Ci ricorda che il volere, al pari del pensare, è una forza "oggettuale" ("transitiva"), e non "narcisistica" ("intransitiva") come quella del sentire. Nell'uomo attuale, il pensare si dirige verso l'oggetto ideale o spirituale (verso il concetto), mentre il volere si dirige verso quello reale o materiale (verso il percepito). Aspirare direttamente alla soddisfazione o al piacere (senza passare per l'oggetto) significa quindi chiudersi in una sfera che potremmo definire "onanistica", giacché porta a ricavare il piacere *direttamente* da sé stessi, e non *indirettamente* dall'altro. E non è casuale che l'atto con cui si ricava il piacere mediante l'altro possa essere *fecondo*, mentre quello con cui lo si ricava da se stessi sia *sterile*. Dal momento che una sana ricerca del piacere consiste nella ricerca dell'oggetto che lo procura, l'orientamento del desiderare deve essere dunque "oggettuale". Per questo Steiner insiste sulla determinatezza e sulla concretezza di tale esperienza. Non perseguiamo infatti una gratificazione generica, ma obiettivi determinati, valendoci di maggiore o minor forza. Di una forza (quella del desiderare) che dovrà tuttavia sopportare, prima di raggiungere il piacere, una certa quantità di dolore. La quantità di dolore che saremo disposti a sopportare per giungere alla mèta dipenderà dunque dalla maggiore o minore forza del nostro desiderare. Quando le difficoltà ci fanno "passare la voglia" di fare le cose, vuol dire che la grandezza delle difficoltà supera quella del nostro desiderio. È bene sottolinearlo, in quanto siamo portati per lo più a pensare che le nostre rinunce o i nostri insuccessi siano dovuti agli ostacoli incontrati e non all'insufficienza della nostra volontà. Chi mille volte cade e mille volte si rialza non è però sconfitto. Sconfitto è solo chi rinuncia e si rassegna. Abbiamo visto che l'etica dei pessimisti tenta di convincere l'uomo a rinunciare al soggettivo *volere* (all'illusorio desiderare) per servire l'oggettivo *dovere*.

Va comunque detto che i pessimisti non hanno torto nel sostenere che l'insoddisfazione supera, sul piano ordinario, la soddisfazione. Ignorano, però, che l'Io può prendere in mano la propria natura (l'ego) e trasformarla. Come si brama il sensibile, così si può volere il sovrasensibile. La qualità del volere che mira al corpo (all'apparire) è però diversa da quella che mira all'anima (alla manifestazione dell'essenza), e la qualità del volere che mira all'anima è diversa da quella che mira allo spirito (all'essenza della manifestazione). Come abbiamo detto il volere vuole quello che il pensare pensa. Se il pensare pensa le rappresentazioni, il volere vuole le rappresentazioni, e quindi la realtà sensibile alla quale sono legate; se il pensare pensa i concetti, il volere vuole i concetti, e quindi la realtà spirituale che trascende, in quanto universale, i limiti dell'ego. Non convinceremo dunque nessuno a desistere dall'impresa della vita dimostrandogli, come tentano di fare i pessimisti, che la misura del dolore supera quella del piacere. Che questo non c'induca a cessare di desiderare è un bene, giacché altrimenti regrediremmo allo stato vegetale (come capita a quei depressi che si riducono per l'appunto a "vegetare"). Nella natura, il corpo astrale (il corpo delle brame) è presente nel regno animale, ma non nel regno vegetale né in quello minerale. Mortificando o spegnendo il bramare non si realizza perciò un progresso *dall'animalità all'umanità*, bensì un regresso *dall'animalità alla vegetalità*. Occorre avere dunque il coraggio (e la spregiudicatezza) di difendere questa forza, poiché si tratta della forza stessa della vita.

Esemplifica Steiner: "Chi studia la vita, osserverà che l'uomo incapace di avvampare di generoso sdegno di fronte a una slealtà o ad una stoltezza, non giunge neppure a sensi di vera indulgenza e di vero amore. Contemplando la vita vedrete che, finché ha bisogno di educarsi così da ardere di collera davanti ad un atto indebito o insensato, l'uomo educa in sé anche un cuore fervido di amore, capace di fare il bene per amore. "Amore" e "indulgenza" sono l'altro aspetto del nobile sdegno. La collera superata e purificata si trasforma in amore e indulgenza. Difficilmente si troverà al mondo una mano amorevole, che in qualche momento non sia stata capace anche di stringere il pugno in un impeto di magnanima collera contro un atto insensato o malvagio" (*Metamorfosi della vita dell'anima*).

E' questa la tomba di quel moralismo che, lodando ad esempio l'amore e condannando la collera, è come se lodasse le farfalle e condannasse i bruchi. Come i bruchi, infatti, diventano, metamorfosando, farfalle, così la collera diventa, metamorfosando, amore. Il moralismo, non amando i bruchi, non ama perciò le farfalle. Vi è anzi più di un motivo per sospettare che sia la paura delle farfalle a generare l'idiosincrasia per i bruchi. E' vero, il desiderare si manifesta inizialmente in forma elementare o "animale", e questo, ledendo il nostro orgoglio, può indurci a negarlo o reprimerlo. Ma ciò non ci rende più "spirituali", bensì più infelici e, di conseguenza, più rigidi e intolleranti. Lo "spirito libero" è uno "spirito vivente", e quindi una realtà che, al pari di tutto ciò che vive, si evolve e diviene. La moralità vivente non è scolpita nella pietra, ma fluisce nel sangue, non è quella sepolta nello scritto, bensì quella che anima lo scrittore.

Scrivete Steiner: **“La questione dunque non è già se sia maggiore il piacere da raggiungere o il dispiacere da superare, ma se sia maggiore il desiderio di una determinata mèta o l'ostacolo del dispiacere che si incontra”** (pp. 190-191). Non si tratta quindi **“di vedere se vi sia in prevalenza piacere o dispiacere, bensì se la volontà di conseguire il piacere sia forte abbastanza da superare il dispiacere”** (p. 191).

Non è casuale che le forze luciferiche e arimaniche siano dette “ostacolatrici”, e non “annientatrici”. Fra noi e la nostra mèta, viene loro concesso di porre appunto degli “ostacoli”, perché dobbiamo imparare a superarli. Quando tali entità arrivano ad “annientarci” non è dunque colpa loro, ma nostra. Abbandona la lotta soltanto l'amore (essenza della volontà) che rimane schiacciato dalle difficoltà. Ma che forza ha un amore che si fa schiacciare dalle difficoltà? Una forza di certo inferiore a quella delle difficoltà stesse, e non pertanto quella del vero amore (di quello che fa dire al Cristo-Gesù: “Io ho vinto il mondo”).

Scrivete Steiner: **“L'uomo si uccide soltanto quando (a ragione o a torto) crede di non poter raggiungere gli scopi della vita per lui degni di lotta. Ma finché crede ancora alla possibilità di conseguire ciò che secondo lui è degno di lotta, egli combatterà contro tutti i tormenti e i dolori”**. Ciò dipende dal fatto che

“l’originaria misura della volontà è il desiderio, e questo si impone fin che può” (p. 192).

Nessuno che abbia fatto esperienza della realtà dell’idea può non volerla (non farsene uno scopo), poiché la forza dell’idea è la forza stessa dell’Io (o l’autoesperienza dell’Io nella forma dell’idea). Lo prova il fatto che quanti sperimentano astrattamente l’idea hanno poi bisogno di ricercare, nella natura o nella cultura, una forza in grado di sostenerla. Non è raro, anche nel mondo antroposofico, imbattersi in persone che, poco dopo aver avvicinato l’insegnamento di Steiner, dicono: “Queste cose devono essere messe in pratica”. D’accordo, ma chi è che dovrebbe metterle in pratica? Senz’altro l’ego, poiché è dall’ego che si prendono necessariamente le mosse. Ma una cosa è che l’ego s’impegni a vivificare il pensiero (e mediante il pensiero se stesso), così che sia poi tale vita a darsi *sua sponte* quale “forza pratica” (quale capacità di comprendere e modificare il reale), altra è che l’ego si dia da fare per mettere zelantemente in pratica il pensiero astratto.

Scrive Scaligero: “Con il moto dell’intelletto non si passa all’azione: né all’agire né al “non-agire”. Dall’ordinario pensiero non si passa all’azione perché tale pensiero nella sua astrattezza è un circolo chiuso dal quale non c’è via d’uscita: mentre dal pensiero vivente, o pensiero essenziale, non v’è da uscire, perché fuori di esso non esiste nulla in cui si debba entrare. In realtà, l’individuo empirico nella sua particolarità non fa nulla, proprio perché si affanna ad agire, a fare: la vera azione non presuppone un pensiero normativo o una filosofia, perché la vera azione consiste appunto nel pensare vivente, o “pensiero libero dai sensi”, che certo non è la conquista di una mistica o di una dottrina, ma un evento puramente noetico che, in quanto tale, è già il principio dell’agire. Né, fuori di esso, è possibile un qualsiasi agire, o un qualsiasi fare” (*Zen e Logos*).

Ha detto Goethe: “Per fare qualcosa, bisogna essere qualcuno”. Sarebbe bene perciò “fare qualcosa” per *diventare* “qualcuno” (un Io), piuttosto che “fare qualcosa” presumendo di *essere già* “qualcuno” (inutile dire che l’*essere* qualcuno non ha nulla a che vedere col *sentirsi* qualcuno. Chi è “qualcuno” si sente infatti “nessuno”, mentre chi è “nessuno” si sente “qualcuno”). Quando l’ego, anziché impegnarsi a trasformare se stesso (trasformando il pensiero), si dà da fare per mettere “in pratica” ciò che ha meramente

appreso (un sapere), si ha dunque la *finzione* o la *recita* spirituale: ossia, il tentativo dell'ego d'*imitare* o *scimmiettare* l'Io. Stiamo dunque attenti, perché l'unico modo di mettere davvero in pratica l'insegnamento di Steiner è quello di mettere in pratica l'Io (lo "spirito libero"), cominciando col ridimensionare le brame o le velleità spiritualistiche (luciferiche) dell'ego ("Bisogna che Egli cresca - dice il Battista - ed io diminuisca").

Ricordate che cosa diceva, alla voce "dovere", l'*Encyclopedia of religion and ethics*? "La nozione di dovere, se intesa in senso lato, è contenuta in modo essenziale in qualunque sistema di moralità e in qualunque teoria etica, poiché qualunque moralità e qualunque etica sono imperniate sul contrasto tra le inclinazioni individuali e qualche standard oggettivo e dotato di autorità al quale queste inclinazioni devono essere subordinate". Ebbene, che cosa presuppone un'affermazione del genere? È chiaro: che le "inclinazioni individuali" o, per meglio dire, "personali" o "sogettive", non potendosi evolvere e modificare, siano sempre e necessariamente in "contrasto" con le esigenze morali. Se ci si limita a osservare come vanno solitamente le cose si può di certo dubitare della capacità dell'uomo di trasformare tali inclinazioni, e quindi se stesso. Ma se i bambini non venissero educati, quante delle loro capacità rimarrebbero inespresse, così da far dubitare della loro stessa esistenza? E' però sufficiente che anche un solo bambino cominci a parlare o a scrivere per dimostrare l'esistenza di potenzialità che hanno soltanto bisogno, per attuarsi, di essere educate (da *ex-ducere*: "condurre o portare fuori"). Allo stesso modo, basta che anche un solo uomo cambi moralmente se stesso (come ad esempio molti santi) per dimostrare che le inclinazioni naturali, se opportunamente educate, possono mutarsi in inclinazioni spirituali o morali. Prima di "convertirsi" e di diventare l'apostolo Paolo, Saulo aveva perseguitato i cristiani e approvato la lapidazione del protomartire Stefano. Ebbene, in virtù di quale forza si è operata in lui tale trasformazione? Lo sanno tutti: in virtù della forza del Cristo che, dalle spoglie di Saulo, ha fatto risorgere Paolo. E' proprio questo, però, a farci paura perché ci siamo identificati a tal punto con la morte (con lo stato egoico) che la *morte della morte* (*In Christo morimur*) e la *resurrezione* (*Per Spiritum Sanctum reviviscimus*), non riusciamo nemmeno a immaginarle. Quante volte capita di dire: "Che

vuoi, sono fatto così”. Questa è la prigionia nel passato: cioè nel *fatto*, nel *divenuto* o nello *spazio*. Parliamo di reincarnazione, ma già nell’arco di una stessa vita dovremmo imparare a “reincarnarci”: ossia a morire e rinascere o, in una parola, a divenire. Il Cristo è lo spirito che anima il cambiamento e che ci accompagna e ci sostiene quando abbandoniamo lo spazio per entrare nella corrente viva del tempo.

Abbiamo paura di perderci, ma non c’è paura più ingiustificata di questa, poiché siamo già perduti (“Chi crede in lui, - dice il Vangelo - non è condannato; ma chi non crede è già condannato”). Non dovremmo perciò temere di perderci, ma di perdere il Cristo. Non già perché Lui ci volga le spalle, ma perché noi non Gli andiamo incontro e non Gli apriamo le porte dell’anima.

Si aiuti dunque l’uomo a ritrovare la fonte del pensare, del sentire e del volere, e si vedrà che le inclinazioni naturali si trasformeranno per ciò stesso in inclinazioni morali.

Scriva Steiner: **“Non occorre che l’uomo, per essere morale, sia prima sconvolto dalla filosofia e rinneghi la sua natura. La moralità consiste nell’aspirare ad uno scopo riconosciuto giusto (...) L’etica non poggia sull’annientamento di ogni aspirazione al piacere, affinché anemiche idee astratte possano stabilire la loro signoria là dove più non si opponga loro nessuna forte bramosia di godimento, ma poggia sulla *forte volontà*, portata da intuizioni ideali, che raggiunge la mèta anche quando la via è spinosa.**

Gli ideali morali scaturiscono dalla fantasia morale dell’uomo. La loro realizzazione dipende dal fatto che l’uomo li desideri abbastanza fortemente da superare dolori e tormenti per raggiungerli. Essi sono le *sue* intuizioni, le molle che il suo spirito tende; egli li *vuole*, perché la loro realizzazione è il suo più alto piacere (...) Chi aspira a ideali di altezza sublime, lo fa perché essi sono il contenuto della sua essenza, e la loro realizzazione sarà per lui un godimento in confronto al quale è una piccolezza il piacere che gli animi meschini traggono dalla soddisfazione degli istinti comuni. Gli idealisti *si beano* spiritualmente quando i loro ideali si trasformano in realtà” (pp. 195-196).

Mi disse una volta Scaligero: “Il dolore è un’idea che non s’incarna”. Gli “idealisti”, come “*si beano* spiritualmente quando i loro ideali si trasformano in realtà”, così soffrono spiritualmente quando ciò non

avviene. Lo abbiamo detto: non c'è piacere più grande di quello che dà la vita nello spirito. Anche nel piacere “che gli animi meschini traggono dalla soddisfazione degli istinti comuni” vi è però, *in germe*, il piacere che gli “idealisti” traggono dalla realizzazione di “ideali di altezza sublime”. Recita la *Tabula Smaragdina* (Ermete Trismegisto): “*Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter cum magno ingenio*”.

Scrivo Steiner: **“Chi vuole estirpare il piacere dell'appagamento del desiderio umano, deve prima fare dell'uomo uno schiavo, che agisce non perché vuole, ma soltanto perché deve. Infatti il conseguimento di quello che si vuole dà piacere. Ciò che si chiama il bene non è quello che l'uomo deve, ma quello che egli vuole allorché esplica la vera e piena natura umana”** (p. 196).

Se si vuole che l'uomo sia morale non gli si predichi la morale, impedendogli al contempo di diventare “uomo”.

Scrivo Steiner: **“Ogni etica che esiga dall'uomo di reprimere la propria volontà per adempiere compiti che egli non voglia non considera l'uomo completo, ma un uomo cui manca la capacità di desideri spirituali. Per l'uomo armonicamente evoluto, le cosiddette idee del bene non sono fuori, ma dentro la sfera del suo essere. Non nell'estirpazione di una unilaterale volontà propria sta l'attività morale, ma nello sviluppo pieno della natura umana. Chi ritiene gli ideali morali raggiungibili soltanto se l'uomo uccide la sua volontà individuale, non sa che questi ideali sono voluti dall'uomo proprio altrettanto quanto la soddisfazione dei cosiddetti istinti animali”** (pp. 196-197).

Affermare che le “cosiddette idee del bene non sono fuori, ma dentro la sfera” dell'essere umano, significa affermare che lo “spirito” è “dentro” e non “fuori” dell'uomo: cosa ben diversa, quindi, da quanto affermano gli spiritualisti e i materialisti. I primi, convinti come sono che gli uomini siano costituiti solo di corpo e anima, credono che li si debba “guidare” spiritualmente dall'esterno, come dall'esterno credono che li si debba “ammaestrare” i secondi, convinti come sono che lo spirito e l'anima non esistono, e che gli esseri umani, se non sono macchine, sono allora degli “psicozoi” o degli “animali dotati di una mente”.

Scrivo Steiner: **“La natura fisica provvede a farlo aspirare alla soddisfazione dei suoi desideri inferiori. Ma all'esplicazione**

dell'intero uomo sono pertinenti anche i desideri derivanti dallo spirito. Soltanto quando si sia d'opinione che, di questi ultimi, l'uomo non ne abbia affatto, si può credere che egli debba riceverli dal di fuori" (p. 196); e aggiunge: "Non si può negare che le vedute qui esposte e caratterizzate possano facilmente venir fraintese. Uomini immaturi senza fantasia morale prendono volentieri gli istinti della loro natura incompletamente sviluppata per l'intero contenuto dell'umanità, e respingono tutte le idee morali non prodotte da loro, per poter "vivere la vita" indisturbati. È evidente che ciò che è giusto per l'uomo completo non possa valere per una natura umana semisviluppata. Quello che vale per l'uomo maturo, non lo si può pretendere da chi debba ancora essere portato, mediante l'educazione, al punto in cui la sua natura morale si liberi, rompendolo, dal guscio delle passioni inferiori. Qui però non si voleva considerare quello che deve essere impresso nell'uomo non sviluppato, ma ciò che è insito nella natura dell'uomo giunto a maturità. Si voleva infatti indicare la possibilità della libertà; e questa non compare nelle azioni fatte per necessità fisica o psichica, ma in quelle che vengono portate da intuizioni spirituali" (p. 197).

La libertà è cosa diversa, lo abbiamo detto, dalla "licenza": la prima coincide con la verità, la seconda no. Immaginiamo che qualcuno dica: "Voglio essere libero di drogarmi". Una libertà del genere coincide o non coincide con la verità? Per rispondere a questa domanda si deve appurare, come abbiamo visto, se una tale idea sia o non sia un'idea dell'Io.

Fatto si è che siamo talmente abituati a pensare la morale in termini di regole e precetti che può capitare, riguardo ad alcuni odierni e gravi problemi (quali, ad esempio, la pena di morte, l'aborto, i trapianti o la clonazione), di sentirsi chiedere: "Che ne pensa l'antroposofia: è favorevole o contraria?". Ebbene, quando mi sento rivolgere questa domanda, rispondo così: "Non si chiede al telefono se sia favorevole o contrario a qualcosa, bensì a colui con cui si è, per suo mezzo, in contatto". Ma che c'entra, direte voi, il telefono? Non è difficile capirlo se ci si ricorda del modo in cui Steiner, nella prima delle sue *Massime antroposofiche*, caratterizza il proprio insegnamento: "L'antroposofia è una via della conoscenza che vorrebbe condurre lo spirituale che è nell'uomo allo spirituale che è

nell'universo". L'antroposofia vorrebbe metterci dunque "in contatto" con le entità che vivono nell'universo e, in primo luogo, con gli Angeli. E' quindi un "mezzo", come il telefono, grazie al quale ci è possibile interrogare il primo essere (il cosiddetto "Angelo custode") che vive nella verità e che, proprio perché vive nella verità, può farsi garante della nostra libertà.

E' invalsa ormai l'abitudine di qualificare qualsiasi cosa si faccia (anche la più strampalata) come una "scelta". Già, ma di chi? Questo è il problema. Non dimentichiamo, infatti, che la differenza tra le entità che favoriscono l'evoluzione umana e quelle che l'ostacolano sta anzitutto nel fatto che le prime intervengono solo se coscientemente e liberamente evocate ("Bussate, e vi sarà aperto"; "Chiedete, e vi sarà dato"), mentre le seconde operano nel nostro inconscio per utilizzarci come *medium*.

Aggiunta alla seconda edizione del 1918

Se qualcuno ritenesse inopportuno tirare in ballo, in questo contesto, gli Angeli, ascolti come si conclude la breve aggiunta posta da Steiner alla fine di questo capitolo: **"L'individualismo etico è idoneo a rappresentare la moralità in tutta la sua dignità, poiché esso non reputa veramente morale ciò che produce in maniera esteriore un accordo fra una volizione e una norma, bensì ciò che scaturisce dall'uomo stesso, quando questi sviluppa in sé la volontà morale come un organo del suo pieno essere, così che il fare ciò che è immorale gli appaia come una deformazione, una mutilazione del proprio essere"** (pp. 198-199).

Ebbene, avvertire l'immoralità come una "deformazione" o una "mutilazione del proprio essere" è per l'uomo un punto di arrivo, mentre per gli Angeli è un punto di partenza. Spiega infatti Steiner: "L'uomo è capace di percepire una certa cosa, e di risvegliare in se stesso e magari anche di esprimere pensieri che non corrispondono a quella percezione. Grazie a questa sua qualità, l'uomo è in grado di contraddire il mondo esterno per mezzo della bugia. Nel corso di queste conferenze avremo modo di mostrare che si tratta di una possibilità offerta all'uomo, proprio perché egli possa pervenire alla verità grazie al suo libero volere. Osservando però l'uomo quale è, dobbiamo pure tener presente questa sua qualità di poter formare e

anche esprimere rappresentazioni che non corrispondono ai fatti, alle percezioni. Questa possibilità non è invece data alle menzionate entità della categoria superiore, finché conservano la loro natura. Perché mantengano la propria natura, la possibilità della menzogna non esiste per le entità della terza gerarchia. Che cosa accadrebbe infatti, se un'entità della terza gerarchia volesse mentire? Essa dovrebbe allora sperimentare qualcosa al proprio interno, e trasferirlo poi fuori, nel mondo esterno, in modo diverso da come lo ha sperimentato. In tal caso però quella entità non potrebbe più percepirlo, poiché tutto quello che tali entità sperimentano interiormente è manifestazione e si trasferisce subito nel mondo esterno. Se vogliono in qualche modo avere esperienza di se stesse, debbono vivere nel regno della verità assoluta. Ammettiamo che quelle entità potessero mentire, cioè avere in sé qualcosa che, una volta trasformato nelle loro manifestazioni non concordasse più con queste ultime: esse allora non potrebbero percepirlo, poiché sono capaci di percepire solo la loro natura interiore. Sotto l'impressione di una bugia esse rimarrebbero subito stordite, trasposte cioè in uno stato di coscienza attutito rispetto alla loro coscienza normale, che può appunto vivere solo nella rivelazione della loro propria natura. Abbiamo dunque sopra di noi una classe di entità che per loro natura debbono vivere nel regno dell'assoluta verità e veridicità, a prezzo di rinnegare la loro natura" (*Le entità spirituali nei corpi celesti e nei regni della natura*).

Se l'uomo non fosse libero, produrrebbe, con la stessa necessità con cui la pianta produce i suoi frutti, il concetto di "bianco" di fronte alla percezione del bianco e quello di "nero" di fronte alla percezione del nero. Sappiamo, invece, che, proprio perché libero, può mentire, e giudicare quindi "bianco" il nero e "nero" il bianco. Ma giudica così quando "gli fa comodo": quando ama cioè se stesso (l'ego) più della verità (dell'Io). Mai potrebbe amarla, però, se gli s'imponesse come una necessità: come quella necessità che s'impone appunto, inconsciamente, a tutti gli esseri della natura. La menzogna è dunque la prova che dobbiamo superare per passare (nel pensiero) *dalla soggezione alla verità all'amore della verità*, mentre l'immoralità è la prova che dobbiamo superare per passare (nella volontà) *dal dovere il bene all'amare il bene*.

14° capitolo

Individualità e specie

Scrive Steiner: **“All’opinione che l’uomo sia idoneo a diventare un’individualità completamente chiusa in sé e libera, si oppongono apparentemente due fatti, cioè che egli nasce come un membro entro un tutto naturale (razza, stirpe, popolo, famiglia, sesso maschile e femminile), e che egli agisce entro un tutto (stato, chiesa, e così via). Egli porta le caratteristiche generali della comunità alla quale appartiene, e dà alla sua attività un contenuto che è determinato dal posto che egli occupa nell’ambito di una collettività”** (p. 200).

Si è oggi convinti che l’individualità non sia che il casuale risultato dell’interazione dei fattori ereditari con quelli ambientali.

Abbiamo visto, però, che i “composti” vengono considerati “individui chimici”, in quanto le loro caratteristiche (chimico-fisiche) sono diverse da quelle degli elementi che li compongono. Se quindi si assumessero l’elemento ereditario (endogeno) e quello ambientale (esogeno) come componenti di quel particolare “composto” che chiamiamo “Io”, si dovrebbe allo stesso modo riconoscere che le caratteristiche di questo “individuo spirituale” sono diverse da quelle degli elementi che lo compongono. E’ per evitare di riconoscere questo che si preferisce parlare in modo generico di “interazione”, limitandosi tutt’al più ad accentuare il ruolo che vi svolgono l’uno o l’altro dei suoi elementi.

Ascoltate, che cosa dice di questa interazione Edoardo Boncinelli (docente di biologia e genetica all’Università Vita-Salute di Milano): “La tavolozza delle risposte comportamentali possibili si arricchisce progressivamente con l’aumentare della complessità delle specie, per lasciare sempre più spazio a ciò che noi usiamo chiamare libero arbitrio o più in generale libertà. La libertà degli individui di una data specie nasce dalla complessità dei loro circuiti regolativi, in particolare nervosi, che sottendono le loro scelte comportamentali. Quando, nel corso dell’evoluzione, questi circuiti hanno raggiunto livelli molto avanzati di complessità non è stato più possibile per il patrimonio genetico di ogni singolo individuo controllarne tutti i

possibili aspetti. Il genoma si è riservato il controllo di alcune risposte fondamentali, necessarie per la sopravvivenza, e ha organizzato le cose in modo tale che gli spazi lasciati liberi dal controllo biologico codificato nel genoma potessero essere occupati dagli effetti dell'interazione fra biologia e ambiente, ambiente nel quale l'organizzazione sociale a cui l'organismo appartiene diviene una parte sempre più predominante. La libertà quindi è il prodotto di una certa quantità di indeterminazione biologica che emerge insinuandosi fra le maglie del controllo esercitato dal patrimonio genetico, anche se è comunque permessa e sostenuta da quello. La nostra libertà è un regalo, o un dispetto, del nostro patrimonio genetico e del suo grado di articolazione”.

Ma la libertà è “un regalo, o un dispetto, del nostro patrimonio genetico”, ossia il casuale risultato dell'interazione dei fattori biologici con quelli ambientali, o non piuttosto il risultato, tutt'altro che casuale, dell'azione di un Io che giostra e combina, in maniera irripetibile, l'attività degli elementi di cui dispone?

Pensiamo a un quadro. Non è un “composto” di colori? Ebbene, è forse un “regalo” o un “dispetto” dei colori, ossia il “casuale risultato” di una loro “interazione”, o non piuttosto il risultato del modo in cui il pittore (il soggetto) li ha giostrati o combinati tra loro? E che dire poi delle parole? La parola “ombra”, ad esempio, nasce casualmente dalla “interazione” delle vocali *o* e *a* con le consonanti *m*, *b* ed *r*, o non piuttosto dal modo in cui il pensiero, per tradursi in linguaggio, giostra e combina tali lettere?

Boncinelli riconosce che “la durezza, la malleabilità o la conduttività di un metallo sono proprietà del metallo stesso, non degli atomi, e delle molecole che lo compongono”, che “la vita è una proprietà di un intero organismo e non ha senso riferirla alle sue singole molecole”, che “l'intelligenza, la volontà e l'interesse sono proprietà della mente, mentre non ha senso attribuirle alle singole cellule nervose”, e che “su un piano diverso l'essere vera o falsa è una proprietà di una frase, mentre non ha senso se riferita a singole parole o singole lettere dell'alfabeto”. Bene, ma se “la durezza, la malleabilità o la conduttività di un metallo sono proprietà del metallo stesso, e non degli atomi e delle molecole che lo compongono”, che cos'è allora il “metallo stesso”? Ed è plausibile che il detentore di

simili “proprietà” sia meno reale, in qualità d'*insieme*, di ciascuna delle parti che lo compongono?

Scrive Steiner: **“Se un uomo è riuscito a liberarsi dalla conformità alla specie, e malgrado ciò noi ci ostiniamo a voler spiegare tutto quello che è in lui col carattere della specie, è segno che non abbiamo alcun organo per comprendere ciò che è individuale”** (p. 201).

Se è vero (com'è vero) che il simile conosce il simile, “non avere alcun organo per comprendere ciò che è individuale”, vuol dire non avere alcun Io (alcuna coscienza dell'Io) per comprendere l'Io. In questo caso, è la specie (in noi) a comprendere la specie (fuori di noi).

Scrive Steiner: **“La maggiore ostinazione nel giudicare secondo la specie si riscontra là dove si tratta del sesso; quasi sempre l'uomo vede nella donna, e la donna nell'uomo, troppo del carattere generale dell'altro sesso, e troppo poco di quello individuale”** (p. 201).

Rilke afferma che l'uomo “ama solo come maschio, non come uomo” (*Lettere a un giovane poeta*), e che il sesso non è ancora “perfettamente maturo e puro” perché non è appunto “umano”, ma solo “maschile”. Quando la specie è al servizio dell'individualità (dell'Io) si ha l'umanità, quando l'individualità è al servizio della specie si ha invece l'animalità (o, per meglio dire, la “bestialità”).

Fatto si è che si può *umanizzare* il sesso solo liberandolo da qualsiasi ipoteca di carattere psichico: liberando cioè il sesso dall'anima e l'anima dal sesso, per abbandonarlo, come spiega Scaligero nel suo *Dell'Amore Immortale*, all'innocenza della sua natura eterico-fisica.

Nella vita pratica, il prevalere della considerazione della specie su quella dell'individualità, scrive Steiner, **“nuoce meno agli uomini che alle donne”**; infatti **“l'attività dell'uomo nella vita si regola secondo le sue individuali attitudini e inclinazioni; quella della donna si vuole invece condizionata esclusivamente dalla circostanza che appunto essa è donna”** (p. 201).

Se ci si basasse sull'individualità, e non sulla specie, si dovrebbe far **“giudicare alla donna stessa quello che, secondo la sua natura, essa può volere. Se è vero che le donne sono unicamente adatte al compito che oggi viene loro assegnato, difficilmente potranno assumerne un altro per forza propria; ma devono poter decidere**

da sé che cosa sia conforme alla loro natura. A chi nutra il timore che il considerare le donne, non come esemplari della specie umana, ma come individui, possa scuotere la nostra struttura sociale, si può opporre che una struttura sociale, entro la quale una metà dell'umanità conduce un'esistenza indegna di esseri umani, ha proprio grande bisogno di essere migliorata” (p. 202).

Pensiamo al “razzismo”. E' possibile essere “materialisti” e non essere “razzisti”? Quelle razziali non sono forse le più materiali (fisiche) differenze tra gli esseri umani? Ma il “razzismo”, si obietterà, non consiste nel prendere atto di tali differenze, ma nello stabilire, in base a queste, la “superiorità” di una qualche razza, negando così l'uguaglianza degli esseri umani. È vero. E' anche vero, però, che chiunque prenda atto delle differenze materiali (fisiche) e intenda nondimeno considerare uguali tutti gli esseri umani, dovrebbe spiegare (e non in modo astratto) in quale sfera si dia tale uguaglianza. Dovrebbe cioè fare quello che i materialisti non fanno: considerare lo spirito (l'Io) reale quanto il corpo.

Scrive Steiner: **“Chi giudica gli uomini secondo i caratteri della specie, arriva proprio sino al confine oltre il quale essi cominciano ad essere individui la cui attività si basa sulla libera autodeterminazione”** (p. 202).

Giudicando “secondo i caratteri della specie”, si arriva al “confine” di quel *corpo senziente* “oltre il quale” ciascuno comincia a essere un'anima e uno spirito (un Io).

Scrive Steiner: **“Chi vuole capire l'individuo singolo deve penetrare nella sua particolare entità, e non arrestarsi alle qualità tipiche della specie. In questo senso ogni singolo uomo costituisce un problema”** (p. 203).

Steiner afferma, in *Teosofia*, che ogni uomo “costituisce una specie a sé”. Ogni animale è infatti un esemplare della sua specie, mentre ogni singola personalità umana (ogni ego) è un esemplare della sua individualità: di quell'Io che, di vita in vita, s'incarna in personalità sempre diverse. *Nel regno animale si reincarna dunque la specie, mentre in quello umano si reincarna l'individualità.* Il singolo animale sta perciò alla propria specie così come ogni singola personalità (ogni ego) sta al proprio Io.

Ma dove risiede allora l'universalità, ossia il fondamento della uguaglianza? Risiede nel Cristo: ovvero, in quell'Io *dell'intera*

umanità (del “genere” umano) che, in virtù della Sua incarnazione, vive ormai nel cuore o nell’essenza di ognuno di noi. Dice Steiner: “Se guardiamo indietro a tutto quello che è accaduto tra il decimo secolo avanti Cristo ed il secolo decimo dopo Cristo, possiamo dire che nell’universo l’Impulso Krishna è fluito per ogni anima individuale, e sulla terra l’Impulso Cristo è venuto per tutta l’umanità. Osserviamo per coloro che possono pensare specificamente, che “tutta l’umanità” in nessun caso significa la mera somma totale delle anime umane individuali” (*Le basi occulte della Bhagavad Gita*).

Per comprendere il rapporto tra l’individualità e la specie è necessario dunque distinguere, come spiega Steiner (ne *La soglia del mondo spirituale*), l’*Io abituale* (la contingente personalità storica o l’ego) dall’*altro Io* (l’individualità quale “specie a sé” o Io spirituale), e l’altro Io dal *vero Io* (l’Io universale, l’Io di “tutta l’umanità” o il *Logos*). Inutile dire che occorre immaginare questi Io non come realtà separate, ma come realtà che, al pari di tre circonferenze concentriche (la più ampia delle quali è quella del “vero Io”), si compenetrano e interagiscono senza soluzione di continuità.

Sia comunque chiaro, scrive Steiner, che **“nessun uomo è completamente specie, nessuno è interamente individualità. Ma ogni uomo va gradatamente emancipando una sfera maggiore o minore del suo essere, tanto dalle caratteristiche generali della vita animale, quanto dalle leggi, a lui sovrastanti, di autorità umane”** (p. 204).

Le ultime questioni

Le conseguenze del monismo

Scrive Steiner: **“La spiegazione unitaria del mondo, cioè il monismo come qui è inteso, prende dall’esperienza umana i principii di cui ha bisogno per spiegare il mondo. E cerca ugualmente le fonti dell’agire nel mondo dell’osservazione, cioè nella natura umana accessibile alla nostra autoconoscenza, e precisamente nella fantasia morale. Il monismo rifiuta di ricercare *al di fuori* del mondo, con ragionamenti astratti, le ultime basi del mondo stesso, che si stende davanti al percepire ed al pensare”** (p. 207).

“Mondo” è quello *spiegato* (che *si spiega*) e “mondo” è quello *spiegante* (che *spiega*). Il primo è il mondo *intelligibile* della natura, il secondo quello *intelligente* dell’uomo. Il mondo della natura sta all’esterno e all’interno dell’uomo. Lo incontriamo grazie all’attività percettiva, ma lo conosciamo solo dopo aver integrato i dati forniti dalla percezione (i percetti) con quelli forniti dal pensiero (i concetti). Ci appare a tutta prima separato da noi. Ma tale esistenza separata, scrive Steiner, **“si rivela come una mera *parvenza della percezione* (...) Il pensare distrugge la parvenza della percezione e inserisce la nostra esistenza individuale nella vita del cosmo”** (p. 208).

Grazie al pensare, ci accorgiamo che l’essenza di ciò che percepiamo “fuori” di noi si dà “dentro” di noi in forma di concetto: ci accorgiamo, cioè, che il mondo che *appare* “fuori” di noi (e che perciò ci sembra *altro da noi*) è in realtà “dentro” di noi (e perciò *parte di noi*).

Scrive Steiner: **“Il pensare ci dà il vero aspetto della realtà, come unità in sé conchiusa, mentre la molteplicità delle percezioni non è che una parvenza condizionata dalla nostra costituzione”** (p. 208).

Lo abbiamo detto: le immagini percettive, le sensazioni e le rappresentazioni (in quanto condizionate “dalla nostra costituzione”) sono soggettive, mentre i concetti sono oggettivi.

Scrive Steiner: **“Il contenuto del concetto, che con l’aiuto del pensare viene acquistato in aggiunta alla percezione, non è soggettivo. Tale contenuto non è tratto dal soggetto, ma dalla realtà; è la parte della realtà che la percezione non può**

raggiungere; è esperienza, ma non esperienza ottenuta con la percezione” (p. 209).

Per “percezione” s’intende qui “percezione sensibile”. Questa è infatti in grado di darci l’esperienza della forza (ma non della forma), così come il concetto astratto (o la rappresentazione) ci dà l’esperienza della forma (ma non della forza).

Scrivendo Steiner: **“Un concetto astratto, in sé e per sé, non ha alcuna realtà, altrettanto come una percezione in sé (...) Solamente l’unione dei due, cioè la percezione che si incorpora nell’universo in modo conforme a leggi, è piena realtà. Se consideriamo la semplice percezione per sé stessa, non abbiamo una realtà ma un caos sconnesso; se consideriamo in sé le leggi che reggono le percezioni, ci troviamo solamente di fronte a concetti astratti. Il concetto astratto non contiene la realtà; la contiene invece l’osservazione pensante che non guarda unilateralmente né il concetto, né la percezione in sé, bensì l’unione di entrambi”** (p. 209); e aggiunge: **“Per il monismo il contenuto concettuale del mondo è il medesimo per tutti gli individui umani. Secondo i principii monistici un individuo umano ne considera un altro come suo simile, perché è lo stesso il contenuto del mondo che si esplica in tutti. Nell’unico mondo dei concetti non vi sono altrettanti concetti del leone quanti sono gli individui che pensano un leone, ma ve n’è *uno solo*. E il concetto che A aggiunge alla percezione del leone è il medesimo di quello che vi aggiunge B, solo afferrato da un altro soggetto percipiente. Il pensare riconduce tutti i soggetti percipienti alla comune unità ideale di tutta la molteplicità. Il mondo unico delle idee vive in essi come in una pluralità d’individui. Finché l’uomo afferra se stesso esclusivamente per via dell’autopercezione, egli si vede come quel certo individuo particolare; ma appena guarda il mondo delle idee che splende in lui e comprende ogni particolarità, vede rilucere in sé l’assoluta realtà. Il dualismo definisce l’Essere divino primordiale come ciò che pervade tutti gli uomini e vive in tutti. Il monismo trova nella realtà stessa questa vita divina comune. Il contenuto ideale di un altro uomo è pure il mio, ed io lo considero come diverso soltanto finché percepisco, ma non più appena io penso. Ogni uomo abbraccia col suo pensare solo una parte del globale mondo delle idee, e in**

relazione a ciò gli individui si distinguono l'uno dall'altro anche per il contenuto effettivo del loro pensare. Ma questi contenuti appartengono ad un intero chiuso in se stesso, che comprende i contenuti del pensare di tutti gli uomini. L'uomo afferra quindi nel suo pensare l'essere primordiale comune che compenetra tutti gli uomini. La vita nella realtà, riempita con il contenuto del pensare, è nello stesso tempo la vita in Dio” (pp. 210-211).

Come tutte le piante affondano le loro radici in una terra comune da cui traggono il nutrimento, così tutti gli uomini (che possiamo immaginare come piante rovesciate) affondano il pensare in un comune mondo d'idee da cui traggono le loro intuizioni. E come le piante, grazie a tale nutrimento, realizzano i loro frutti, così gli uomini, grazie a tali intuizioni, realizzano i loro scopi o le loro azioni.

Scrive Steiner: “L'uomo sceglie, dal mondo unico delle idee, l'idea che si realizza in un'azione, e la pone a base del suo volere (...) Idealmente, questi motivi sono certamente determinati nel mondo unico delle idee; ma, praticamente, soltanto per mezzo dell'uomo essi possono essere tratti da quel mondo e tradotti in realtà. Per l'effettiva trasformazione di un'idea in realtà per mezzo dell'uomo, il monismo può trovare la ragione soltanto nell'uomo stesso. Se un'idea deve diventare azione, occorre, prima che ciò possa accadere, che l'uomo lo voglia. Un tale volere ha dunque la sua ragione unicamente nell'uomo stesso. L'uomo allora è l'ultimo determinante della sua azione. È libero” (pp. 213-214).

Seconda aggiunta alla seconda edizione del 1918

Abbiamo detto che nella conoscenza sensibile, *prima percepiamo e poi pensiamo* (ciò che abbiamo percepito), mentre, nella conoscenza spirituale, *prima pensiamo e poi percepiamo* (ciò che abbiamo pensato).

Scrive Steiner: “Fuori del pensare non c'è possibilità di riconoscere alcunché come realtà. Non si può dunque sostenere che il modo sensibile di percepire ci sia garanzia dell'unica realtà. L'uomo deve assolutamente aspettare, nel cammino della sua vita, ciò che sorge come percezione. Ci sarebbe soltanto da

domandarsi se, partendo dal punto di vista che risulta unicamente dal pensare intuitivamente sperimentato, sia giustificato il fatto di *aspettare* che l'uomo possa *percepire*, oltre a ciò che è sensibile, anche lo spirituale. Sì, questa aspettativa è giustificata; perché, se pure l'esperienza del pensare intuitivo è, *per un verso*, un processo attivo che si svolge nello spirito umano, *per un altro* è allo stesso tempo una percezione spirituale, conseguita senza l'aiuto di alcun organo fisico. È una percezione nella quale è attivo lo stesso percipiente, ed è in pari tempo un'autoattività che viene percepita. Nel pensare, intuitivamente sperimentato, l'uomo viene trasferito in un mondo spirituale anche come essere percipiente (...) L'esperienza del pensare, giustamente compresa, è già un'esperienza spirituale" (pp. 216-217).

Prima appendice alla seconda edizione del 1918

Quando abbiamo a che fare con gli esseri del mondo minerale, del mondo vegetale e di quello animale, parliamo di conoscenza sensibile. Ma che cosa succede quando abbiamo invece a che fare con un altro essere umano, dal momento che questo non si presta a essere "compreso" come tutte le altre cose?

Ebbene, immaginiamo di avere quattro circonferenze concentriche: di 40 millimetri di diametro la prima; di 30 la seconda; di 20 la terza; di 10 la quarta. Possiamo dire che la prima "comprende" le altre tre. Ma se questa fosse inoltre concentrica a un'altra circonferenza dello stesso diametro? Dovremmo dire che vi "coincide", non che la "comprende". Ebbene, mettendo al posto della prima circonferenza (di 40 millimetri di diametro) l'Io, al posto della seconda il corpo astrale (che caratterizza il mondo animale), al posto della terza il corpo eterico (che caratterizza il mondo vegetale), e al posto della quarta il corpo fisico (che caratterizza il mondo minerale), si fa chiaro che l'uomo (l'Io) può "comprendere" il mondo animale, il mondo vegetale e quello minerale, ma può soltanto "coincidere" con un altro Io.

Scrive Steiner: **"In quanto, pensando, io sto di fronte all'altra persona, la percezione mi si qualifica in certo modo come psichicamente trasparente. Nel cogliere la percezione mediante il**

pensare, sono costretto a dire a me stesso che essa non è affatto ciò che appare ai sensi esteriori. In quello che essa è direttamente, la parvenza sensibile manifesta qualcos'altro che essa è indirettamente. Il suo porsi davanti a me è al tempo stesso il suo estinguersi come pura parvenza sensibile. Ma ciò che, in questo suo estinguersi, essa porta a manifestazione, costringe me, come essere pensante, ad estinguere a mia volta il mio pensare finché duri la sua azione, e a sostituire ad esso il *suo* pensare. Questo pensare *suo*, però, io lo colgo, nel mio pensare, quale esperienza come il pensare mio proprio” (p. 221).

Il mio pensare e quello dell'altro “coincidono”. L'uno potrebbe perciò eclissare l'altro. È quanto capita quando due persone si “parlano addosso” e tendono, discutendo, a imporre o sovrapporre il proprio discorso a quello dell'altro. Che cosa succede, invece, quando si ascolta l'altro e si comprendono le sue ragioni?

Succede, scrive Steiner, che **“nello sperimentare il contenuto della coscienza dell'altro, io sperimento la mia propria coscienza altrettanto poco quanto nel sonno senza sogni. Come, in quest'ultimo, la coscienza diurna è completamente eliminata, così è eliminata la mia coscienza nella percezione del contenuto della coscienza altrui”** (p. 221).

Potremmo dire che come esiste il cosiddetto “sonno dei giusti”, così esiste l'ascolto o la comprensione dei “giusti”. Solo chi è ben saldo nel proprio Io può permettersi infatti di accogliere l'Io dell'altro senza il timore di perdersi o di esserne prevaricato.

Spiega Steiner, in *Antropologia*: “Ciò che avviene, quando stiamo di fronte a un altro, è il processo seguente: percepiamo per brevi momenti quella persona, ed essa fa su di noi un'impressione. Quell'impressione ci disturba nella nostra interiorità; noi sentiamo che quella persona, che in fondo è un essere uguale a noi, fa su di noi un'impressione che è come un attacco. Per conseguenza noi, interiormente, ci “difendiamo”, ci opponiamo all'attacco, diventiamo interiormente aggressivi contro di esso. Poi questa nostra aggressività si paralizza, cessa; quindi l'altro può nuovamente fare un'impressione su di noi. Così abbiamo il tempo di aumentare di nuovo la nostra forza aggressiva e compiamo un'altra aggressione. Indi nuovamente questa vien meno, l'altro fa una nuova impressione su di noi, e così via di seguito. Questo è il rapporto che si stabilisce

quando una persona sta di fronte ad un'altra percependone l'io: dedizione all'altra persona - difesa interiore - dedizione all'altro - difesa interiore - simpatia - antipatia - simpatia - antipatia".

Si tratta dunque di un *ritmo* che, al pari di tutti gli altri, può essere alterato nell'una o nell'altra direzione. In quanti prestano "poco" ascolto il momento dell'aggressione, della difesa o dell'antipatia prevale infatti (più o meno cronicamente) su quello dell'impressione, della dedizione e della simpatia; in quanti prestano "troppo" ascolto si verifica invece (più o meno cronicamente) il contrario.

Potremmo aggiungere che quanti ascoltano "poco" l'altro che è fuori di loro ascoltano "troppo" l'altro che è dentro di loro (la cosiddetta "voce della coscienza"), mentre quanti ascoltano "troppo" l'altro che è fuori di loro (fino a farsi magari suggestionare o plagiare, come può capitare ai tipi isterici) ascoltano "poco" l'altro che è dentro di loro. Una *insufficiente coscienza dell'Io* costringe gli uni a un eccesso di difesa (di antipatia) e a un irrigidimento, gli altri a un eccesso di dedizione (di simpatia), se non addirittura a una delega del proprio Io (a una dipendenza).

L'immagine delle due circonferenze "coincidenti" può anche aiutarci a capire il perché l'esperienza del pensare intuitivo sia, come dice Steiner, "una percezione nella quale è attivo lo stesso percipiente" e "in pari tempo un'autoattività che viene percepita". Nell'esperienza del "pensare intuitivo" l'*intuito*, l'*intuire* e l'*intuente* infatti coincidono. Si può paragonare questa esperienza (spirituale) a quella che facciamo quando muoviamo le braccia, giacché anche in questo caso siamo attivi nel percepire il loro movimento, ma siamo "in pari tempo" attivi nel muoverle. Percependo *noi stessi in atto*, percepiamo appunto un'"autoattività".

Scrive Steiner, riportando le seguenti affermazioni di Eduard von Hartmann: **"Se si vuole scoprire a quale punto di vista gnoseologico appartenga un sedicente monista gnoseologico, basta proporgli alcune domande e costringerlo a rispondervi (...)** Queste domande sono le seguenti: 1° Le cose nella loro sussistenza sono *continuative* o *intermittenti*? Se la risposta è che sono continuative, si ha a che fare con una forma qualunque del realismo primitivo. Se è invece che sono intermittenti, si è davanti ad un idealismo trascendentale. Se però la risposta è che da un lato (come contenuti della coscienza assoluta, o come

rappresentazioni incoscienti, o come possibilità di percezione) le cose sono continuative, e da un altro (come contenuti della coscienza limitata) sono intermittenti, si constata il caso del realismo trascendentale. 2° Se tre persone siedono ad una tavola, quanti esemplari della tavola esistono? Chi risponde: uno, è un realista primitivo; chi risponde: tre, è un idealista trascendentale; e chi risponde: quattro, è un realista trascendentale (...) 3° Se due persone si trovano sole in una camera, quanti esemplari di queste persone si trovano presenti? Chi risponde due, è un realista primitivo; chi risponde quattro (cioè un “io” e un altro, per ciascuna delle due coscienze), è un idealista trascendentale; chi però risponde: sei (cioè due persone come “cose in sé”, e quattro persone come oggetti di rappresentazione, due per ciascuna coscienza), è un realista trascendentale” (pp. 223-224).

Abbiamo detto che il realista primitivo è cosciente della realtà della percezione, ma non di quelle della rappresentazione e del concetto, che l'idealista trascendentale (Kant) e il realista trascendentale (von Hartmann) sono coscienti delle realtà della percezione e della rappresentazione, ma non di quella spirituale del concetto, e abbiamo anche detto che il secondo, a differenza del primo, sostiene che la cosiddetta “cosa in sé”, benché *direttamente* inafferrabile, può essere *indirettamente* esplorata (come fa la scienza naturale) mediante induzioni, inferenze o ipotesi.

Alla prima domanda (“Le cose nella loro sussistenza sono continuative o intermittenti?”), il realista primitivo risponde che sono “continuative”, poiché è convinto che la loro “sussistenza” (quale oggetto di percezione) è del tutto indipendente dall'attività conoscitiva del soggetto; l'idealista trascendentale risponde invece che sono “intermittenti”, poiché è convinto che “sussistano” solo perché il soggetto se le rappresenta; il realista trascendentale risponde infine che, come *cose in sé*, sono “continuative”, ma che, come *cose rappresentate*, sono invece “intermittenti”, in quanto, essendo il regno delle *cose in sé* quello dell'inconscio, non possono darsi, nel conscio, che le loro “intermittenti” rappresentazioni.

Alla stessa domanda, Steiner invece risponde: **“Chi delle cose coglie soltanto i contenuti percettivi e li prende per realtà, è un realista primitivo, e non comprende in modo chiaro che egli potrebbe**

veramente ritenere come sussistenti *tali contenuti di percezione* soltanto fino a che egli guarda le cose, dunque che dovrebbe pensare come intermittente ciò che gli sta davanti. Ma non appena si renda conto che la realtà si trova soltanto nel percepibile compenetrato di pensiero, egli giunge a vedere che il contenuto della percezione, il quale si presenta come *intermittente*, si manifesta invece di natura continuativa quando venga compenetrato da ciò che è elaborato dal pensiero. Deve dunque valere come continuativo il contenuto della percezione afferrato dall'esperienza del pensare, del quale contenuto ciò che viene solamente percepito dovrebbe essere reputato intermittente se - il che non è - fosse realtà" (pp. 224-225).

Il regno dell'"intermittenza" è quello del tempo e dello spazio, mentre il regno della "continuità" è quello che sta *al di là* del tempo e dello spazio: è in questo che si danno, in forma di concetti, le essenze delle cose. Il realista primitivo pone dunque la "continuità" in ciò che esiste nel tempo e nello spazio, mentre l'idealista e il realista trascendentali la pongono *altrove*, ma non nel regno dei concetti (realisticamente intesi).

Alla seconda domanda ("Se tre persone siedono ad una tavola, quanti esemplari della tavola esistono?"), il realista primitivo risponde: "Uno", poiché è convinto che esiste solo la tavola percepita; l'idealista trascendentale (o critico) risponde invece: "Tre", poiché è convinto che esistono solo le tre diverse rappresentazioni che si fanno, della tavola, coloro che vi stanno seduti; il realista trascendentale risponde infine: "Quattro", poiché aggiunge, a tali rappresentazioni, l'ipotetica tavola "in sé".

Steiner risponde invece così: "**Non vi è che una tavola; ma fino a che le tre persone volessero attenersi alle loro immagini percettive, dovrebbero dire: queste immagini percettive non sono affatto la realtà. Appena però passano alla tavola afferrata entro il loro pensiero, si rivela ad esse la realtà una della tavola; con i tre contenuti delle loro coscienze, essi sono riuniti in questa realtà**" (p. 225).

Sono "riuniti", cioè, nell'unica realtà del concetto. E' questa, in quanto a loro sconosciuta, che Kant e von Hartmann proiettano in un immaginario regno trascendente ("trascendentale"), che dovrebbe essere quello delle "cose in sé", ma *non essere* quello dei concetti.

Alla terza domanda (“Se due persone si trovano sole in una camera, quanti esemplari di queste persone si trovano presenti?”), il realista primitivo risponde, per le ragioni di sempre: “Due”; l’idealista trascendentale (o critico) risponde invece: “Quattro”, poiché somma le rappresentazioni che ciascuno dei due si fa di sé e dell’altro; il realista trascendentale risponde infine: “Sei”, poiché aggiunge, alle quattro rappresentazioni dell’idealista trascendentale, gli “Io in sé” dei due.

E Steiner? **“Certamente non sei, - risponde - neppure nel senso del realismo trascendentale [in virtù di quanto abbiamo detto del “comprendere” e del “coincidere”, la coscienza dell’uno si “estingue” infatti nell’afferrare quella dell’altro, e viceversa], ma solamente due. Se non che, ciascuna delle due persone ha in un primo tempo, tanto di sé medesima quanto dell’altra, solo la irreali immagine percepita. Di queste immagini ve ne sono quattro, con la presenza delle quali nell’attività pensante delle due persone si effettua il processo di cogliere la realtà. In tale attività pensante ciascuna delle due persone esorbita dalla sfera della sua coscienza: in ognuna sorge sia la sfera dell’altra che la propria. Nei momenti in cui questo avviene, le due persone sono altrettanto poco chiuse nella loro coscienza, quanto durante il sonno; solo che, negli altri momenti, risorge la coscienza di questa unione con l’altra, cosicché la coscienza di ciascuna delle due persone nello sperimentare pensante afferra sé e l’altra”** (p. 225).

Ricordate? “Per l’uomo comune, le montagne sono montagne e gli alberi sono alberi; per il discepolo Zen, le montagne non sono montagne e gli alberi non sono alberi; per il maestro Zen, le montagne sono montagne e gli alberi sono alberi”. Ebbene, come la convinzione del “maestro” *sembra* coincidere con quella dell’“uomo comune”, così tutt’e tre le risposte di Steiner *sembrano* coincidere con quelle del realista primitivo.

Scrivete Steiner: **“Io so che il realista trascendentale considera ciò come una ricaduta nel realismo primitivo, ma in questo libro ho già indicato che, per il pensare sperimentato, il realismo primitivo mantiene la sua giustificazione”** (pp. 225-226).

Abbiamo infatti detto che il realismo “ingenuo” deve essere superato non per il suo *realismo*, bensì per la sua *ingenuità*, e che in tanto è

ingenuo in quanto prende le “luciole” dei concetti per le “lanterne” delle percezioni sensibili (delle “immagini percettive”): perché è insomma cosciente di quanto si dà mediante il corpo, ma non di quanto si dà mediante lo spirito.

Siamo giunti alla fine del lavoro.

Giudichi il lettore se siamo riusciti, almeno un poco, a penetrare nel cuore vivo e palpitante di quest’opera che **“non vuole rappresentare - avverte Steiner - l’“unica via possibile” alla verità, ma vuole semplicemente *descrivere* il cammino percorso da uno cui la verità sta a cuore”** (p. 229).

Roma, 2013

Indice:

Presentazione	p.	3
Presentazione (2001)	p.	5
Prefazione (alla seconda edizione del 1918)	p.	8

Prima parte - **La scienza della libertà**

1° capitolo		
<i>L'azione umana cosciente</i>	p.	17
2° capitolo		
<i>L'impulso fondamentale alla scienza</i>	p.	27
3° capitolo		
<i>Il pensiero al servizio della comprensione del mondo</i>	p.	37
4° capitolo		
<i>Il mondo come percezione</i>	p.	62
5° capitolo		
<i>La conoscenza del mondo</i>	p.	97
6° capitolo		
<i>L'individualità umana</i>	p.	126
7° capitolo		
<i>Esistono limiti della conoscenza?</i>	p.	143

Seconda parte - **La realtà della libertà**

8° capitolo		
<i>I fattori della vita</i>	p.	171
9° capitolo		
<i>L'idea della libertà</i>	p.	182
10° capitolo		
<i>Filosofia della libertà e monismo</i>	p.	232

11° capitolo	
<i>Scopo del mondo e scopo della vita (Destinazione umana)</i> ..	p. 242
12° capitolo	
<i>La fantasia morale (Darwinismo e moralità)</i>	p. 252
13° capitolo	
<i>Il valore della vita (Pessimismo e ottimismo)</i>	p. 265
14° capitolo	
<i>Individualità e specie</i>	p. 287
Le ultime questioni	p. 293