

Lucio Russo

Un corso di studio su

LE OPERE SCIENTIFICHE DI GOETHE

di Rudolf Steiner

(Fratelli Melita Editori, Genova 1988)

Avvertenza

L'amico Roberto Marcelli, cui già dobbiamo la trascrizione del corso di studio su *La filosofia della libertà* pubblicato in questo sito, ci ha ora gentilmente inviato quella di un altro corso, tenuto sempre da Lucio Russo (dal settembre 2000 al novembre 2001), su *Le opere scientifiche di Goethe* di Rudolf Steiner (Fratelli Melita Editori, Genova 1988).

Si tratta di cinquantadue incontri che, augurandoci di fare cosa gradita agli amici del nostro sito, pubblichiamo, dopo averli (con l'aiuto dell'autore) opportunamente rielaborati.

Le opere scientifiche di Goethe (1)

Cominciamo col dire che questo non è un libro scritto da Steiner, né uno di quelli in cui si trovano pubblicate le sue conferenze. I diciassette capitoli che lo compongono altro non sono, infatti, che le sue introduzioni ad altrettanti scritti scientifici di Goethe.

Steiner si occupò di questi scritti in due diverse occasioni: una prima volta, a ventiquattro anni (1885), allorché, in occasione della pubblicazione dell'*Opera Omnia* di Goethe (da parte della "Kürschner Deutsche National-Literatur"), gli venne affidato l'incarico di curarne la parte scientifica e, una seconda volta, cinque anni dopo, quando fu chiamato ad assolvere il medesimo compito (a Weimar) per quella edizione della stessa *Opera* nota come "l'edizione della granduchessa Sofia".

Ma perché, a così breve distanza di tempo, se ne fece un'altra edizione? Perché il nipote di Goethe, morto nel frattempo, aveva lasciato in eredità alla granduchessa Sofia di Sassonia-Weimar diversi scritti inediti del nonno. Parve perciò opportuno ampliare l'*Opera Omnia*, inserendovi i nuovi materiali.

Goethe, in effetti, non aveva dato un ordine sistematico al suo lavoro scientifico, durato quasi cinquant'anni e redatto, per lo più, in forma di articoli, note, schemi, appunti e frammenti (fatta naturalmente eccezione per la *Teoria dei colori* e per *La metamorfosi delle piante*). Sono stati spesso i suoi amici a spronarlo a dare ai suoi scritti una forma che ne permettesse la pubblicazione. Steiner, allorché gliene venne affidata la cura, raccolse, ordinò e pubblicò tali lavori, facendoli precedere da introduzioni più o meno lunghe e corpose.

Queste sono state poi estolte dall'*Opera Omnia* di Goethe per essere raccolte e pubblicate in questo volume, intitolato appunto: *Le opere scientifiche di Goethe*.

Ci occuperemo dunque di un libro in cui si tratterà di geologia, di meteorologia, di botanica, di zoologia, di osteologia, di colori, ecc...

Diversi saranno quindi gli argomenti, ma *uno solo*, al contrario, sarà il modo in cui Goethe li affronta; e il "come", ovvero il modo in cui appunto li affronta, sarà per noi più importante del "cosa". Dirà giusto Steiner: "Quello che conta non è tanto ciò di cui Goethe si è occupato, quanto il modo in cui se ne è occupato".

Varia è dunque la materia, ma non lo spirito che l'osserva. Goethe, amando profondamente la vita, la realtà empirica, le cose e i fenomeni, è in effetti riuscito a tradurre il suo amore in conoscenza: è riuscito cioè a conoscere perché ha amato ed è riuscito ad amare perché ha conosciuto.

"Se procedere vuoi nell'infinito – afferma ad esempio – muoviti in tutti i sensi nel finito". Leggendo i suoi scritti, subito si rileva con quanto scrupolo, con quanta cautela, con quanto rispetto,

se non addirittura devozione, Goethe vada alla ricerca dell'oggettiva realtà del fenomeno, e quanto sia grande e costante il suo timore di lasciarsi andare a giudizi affrettati.

Egli non voleva prevaricare la realtà, bensì permetterle di rivelarsi, di parlargli, di ispirarlo. Chi è incapace di assumere un atteggiamento altrettanto umile e devoto (vale a dire, "scientifico") finisce infatti, volente o nolente, col mettere la realtà al proprio servizio: ossia al servizio delle sue personali opinioni, delle sue soggettive interpretazioni, di ciò che insomma serve a lui, e non al mondo.

Ancora una cosa.

Vedete questo piccolo manuale di botanica? Ebbene apritelo e vedrete che comincia illustrando, non le piante, bensì la cellula vegetale (ossia, il citoplasma, il nucleo e la parete cellulare), e che solo verso la fine prende a parlare delle "piante a semi" (delle "spermatofite").

Non muove dunque dalla pianta, ossia dall'*insieme*, per arrivare alle parti, bensì muove dalle parti per arrivare alla pianta; e questo, perché si è oggi convinti che l'*insieme* si formi accidentalmente, in virtù del casuale assemblarsi delle parti: ovvero, delle molecole, degli atomi o delle particelle elementari.

Ma questo presupposto, o per meglio dire pregiudizio, è assolutamente estraneo a Goethe. Da buon "fenomenologo" egli non muoveva infatti, filosoficamente, né dall'atomismo né dall'olismo, bensì soltanto da ciò che gli presentavano direttamente i sensi.

Prima d'intraprendere la lettura, sarà anche opportuno ricordare che Steiner, tra il 1885, anno in cui cominciò il suo primo lavoro alle opere scientifiche di Goethe, e il 1897, anno in cui terminò il secondo, pubblicò *Linee fondamentali di una gnoseologia della concezione goethiana del mondo* (1885), *Verità e scienza* (1891) e *La filosofia della libertà* (1894): ovvero, tre dei suoi lavori fondamentali (cui seguirono *Friedrich Nietzsche, lottatore contro il suo tempo*, nel 1895, e *La concezione goethiana del mondo*, nel 1897).

Cominciamo dunque a leggere l'introduzione.

"Il 18 agosto del 1787, Goethe scriveva dall'Italia a Knebel: "Dopo quanto ho veduto di piante e di pesci, presso Napoli e in Sicilia, sarei molto tentato, se fossi più giovane di dieci anni, di fare un viaggio in India, *non già per scoprire cose nuove, ma per contemplare a modo mio quelle già scoperte*". In queste parole è indicato il punto di vista dal quale dobbiamo considerare le opere scientifiche di Goethe. Nel caso suo non si tratta mai della scoperta di fatti nuovi, ma dell'adozione d'un *nuovo punto di vista*, di un determinato modo di osservare la natura. E' vero che Goethe ha fatto una serie di importanti scoperte singole, come quella dell'osso intermassellare e della teoria vertebrale del cranio, nell'osteologia, e, nel campo della botanica, quella dell'identità di tutti gli organi della pianta con la foglia caulinaria; ecc. Ma come soffio animatore di questi particolari, dobbiamo considerare una grandiosa concezione della natura, dalla quale essi sono tutti sorretti; e sopra tutto dobbiamo vedere nella teoria degli organismi una scoperta grandiosa, tale da mettere in ombra tutto il resto: *quella dell'essenza dell'organismo stesso*. Goethe ha esposto il principio per il quale un organismo è ciò ch'esso di sé ci manifesta, la causa di cui i fenomeni della vita ci appaiono la conseguenza, e tutte le questioni di principio che a tale proposito dobbiamo sollevare" (p.1).

Quello che Steiner chiama qui un "nuovo punto di vista" è in realtà un diverso e superiore grado di coscienza. Un grado di coscienza che viveva in Goethe, ma del quale Goethe stesso non fu da principio consapevole; lo divenne soltanto più tardi quando prese a collaborare e a scambiare le proprie idee con Schiller.

In merito ai "punti di vista", potremmo ricordare le cosiddette "figure ambigue" (benché competano al solo piano fisico). Ad esempio quella, arcinota, che rappresenta, insieme, un vaso e due volti di profilo. Qualcuno, osservandola, potrebbe dire: "Vedo il vaso, ma non i volti". Cosa potremmo fare

allora? Potremmo aiutarlo a cambiare il “punto di vista” additandogli le linee della fronte, del naso o del mento, così da consentirgli a un certo punto di esclamare: “Ah, ecco, adesso li vedo!”.

I volti si trovavano dunque lì, insieme al vaso, ma costui non era inizialmente in grado di vederli così come noi non siamo inizialmente in grado di vedere, insieme al loro corpo fisico, il corpo eterico (vivente) delle piante, il corpo eterico e il corpo astrale (animico) degli animali e il corpo eterico, il corpo astrale e l’Io (spirituale) degli esseri umani.

Anche noi – è vero – potremmo farci aiutare (ad aprire gli occhi spirituali), ma preferiamo solitamente e pigramente attenerci a ciò che vediamo (con gli occhi fisici), negando tutto il resto.

Considerate, tanto per dirne una, il cosiddetto “geotropismo” vegetale. Secondo i botanici, sarebbe un geotropismo “negativo” a indirizzare le radici della pianta verso il centro della terra, e sarebbe invece un geotropismo “positivo” a indirizzarne lo stelo verso il cielo.

Fenomeni del genere potrebbero però dirci ben altro, non solo sulla natura delle forze che formano le radici e lo stelo nella pianta, ma anche su quelle che, nell’essere umano, vi corrispondono; o basta forse pensare al geotropismo “positivo” per spiegare la stazione eretta? Lo stesso potrebbe dirsi, a maggior ragione, per il colore e il profumo dei fiori. Le piante, infatti, ci parlano e ci rivelano la loro essenza attraverso le loro forze e le loro qualità.

L’odierna scienza materialistica ha però sancito che, essendo le forze grandezze fisiche e i colori e i profumi sensazioni umane, non c’è alcuna realtà che parla o si rivela all’uomo, ma c’è soltanto l’uomo che parla e si rivela a sé stesso.

Come si sa, è stato Kant a conferire dignità filosofica o gnoseologica a questo punto di vista. E’ stato lui, infatti, a distinguere il “fenomeno” dal “noumeno” e ad affermare che la coscienza umana non potrà mai afferrare il secondo. Kant era dunque convinto che il fenomeno è un limite o una barriera, poiché nasconde od occulta il noumeno, e non, come Goethe, che *il fenomeno manifesta il noumeno* o che “un organismo è ciò ch’esso di sé ci manifesta”.

Risposta a una domanda

Il fenomeno è quello che si percepisce sensibilmente: ovvero, l’immagine percettiva. Per Kant, questa non è che una rappresentazione soggettiva.

Ma torniamo alle cosiddette “figure ambigue”. Quando riusciamo a vedere ciò che prima non vedevamo, può capitarci di dire: “Ma com’è che non l’ho visto prima?”. Ebbene, potremmo dire la stessa cosa anche al dischiudersi di quell’occhio spirituale che, al di là delle sostanze sensibili, ci permette di percepire la vita extrasensibile (le forze o i processi eterici).

Vedete, quello che Steiner denomina “corpo eterico” lo si potrebbe anche denominare “corpo funzionale”. Ma cosa fa il materialismo? Identifica ingenuamente il corpo anatomico (fisico) con quello funzionale (eterico) e perciò immagina che le funzioni siano svolte *dagli* organi, e non che si svolgano *negli* organi, come si rende peraltro evidente nelle cosiddette alterazioni funzionali (cui non corrispondono quelle organiche), ma soprattutto nel fatto che, al momento della morte, pur essendo ancora presenti gli organi, viene meno la loro funzione (in quanto il corpo eterico si separa da quello fisico).

Mi avete sentito già dire, d’altro canto, che il materialismo è l’immaginazione di quelli che non hanno immaginazione: ovvero, di quelli che, di tutto quanto sarebbe possibile vedere e capire, vedono e capiscono una cosa sola.

Immaginate ad esempio una persona che, avendo gli occhi chiusi, non veda niente. Ebbene, basterà che li socchiuda per cominciare a intravedere, seppure nebulosamente, che, al di là del buio, esiste qualcosa. Non saprà ancora distinguere quel che c’è, ma possiamo star sicuri che da quel momento in poi non presterà più fede a chi tenterà di convincerlo che oltre il buio (la materia) non c’è niente.

Non appena si dischiude in noi un altro modo di vedere, cioè a dire un altro livello di coscienza, il mondo infatti si arricchisce, poiché prende vita, spessore e significato. E’ dunque la nostra mente, o

la nostra coscienza ordinaria, e non il mondo o la vita, a essere misera e deludente (o, come talvolta si dice, non certo elegantemente, una “fregatura”).

Ecco il perché Steiner si è occupato così a fondo delle opere scientifiche di Goethe. Nell'autore del *Faust* ha appunto scoperto un uomo che, animato da puro spirito scientifico, si è mostrato capace di osservare i fenomeni della natura in modo nuovo e inconsueto. In modo diverso, ad esempio, da come li aveva osservati Linneo, in campo botanico.

“Prima di lui, – osserva infatti Steiner – la scienza naturale non conosceva l'essenza dei fenomeni della vita e studiava gli organismi semplicemente secondo la composizione delle parti e i caratteri esteriori, come si studiano anche gli oggetti inorganici: perciò spesso era indotta a interpretare i particolari erroneamente, e a collocarli in una luce falsa. Naturalmente, dai particolari come tali, un simile errore non è rilevabile; lo riconosciamo soltanto quando comprendiamo l'organismo; poiché i particolari, considerati isolatamente, non portano in sé il loro principio esplicativo. Solo la natura dell'insieme li spiega, poiché è l'*insieme* che dà loro essenza e significato” (p.2).

Probabilmente ricorderete che in Friuli, nel 1976, ci fu un tremendo terremoto che, tra i tanti e gravissimi danni, rase al suolo anche Venzona, distruggendo, oltre le case, il suo bellissimo Duomo. Ebbene, come hanno agito gli addetti alla sua ricostruzione? Hanno adottato un metodo, detto “anastilosì”, consistente nella ricollocazione in opera delle parti originali recuperate in prossimità dell'edificio crollato: ovvero, hanno raccolto e numerato a uno a uno tutti i pezzi ritrovati, e poi, sulla base di precedenti fotografie, li hanno rimessi insieme, rimontando così il Duomo.

Immaginiamo, però, che ci fossero stati i pezzi ma non le fotografie dell'edificio prima del crollo. Con quale criterio li si sarebbe allora assemblati? Tizio li avrebbe potuti rimontare in un modo, e avremmo avuto un Duomo; Caio li avrebbe potuti rimontare in un altro, e avremmo avuto un altro Duomo; e Sempronio avrebbe potuto fare altrettanto. Il che sta a significare che, in assenza di una oggettiva visione dell'insieme, sarebbe stato possibile ricostruire tanti Duomi quante erano le possibili combinazioni tra i pezzi.

“I particolari considerati isolatamente – dice Steiner – non portano in sé il principio esplicativo”. Nel nostro esempio, infatti, i pezzi che giacciono in terra non portano in sé il principio esplicativo; lo porta invece la fotografia: vale a dire, la visione dell'insieme.

Una cosa sono dunque i particolari, altra la relazione tra i particolari. Ma che cos'è la relazione tra i particolari?

Pensate a un'automobile. E' impossibile toccarla con la mano perché con la mano si possono toccare unicamente la carrozzeria, i sedili, il volante o il motore: ossia, i suoi singoli componenti. Ma l'automobile che non si può toccare esiste o non esiste? Per i nominalisti non esiste, poiché la considerano soltanto un nome; per i realisti invece esiste, ed è un'idea: un'idea che si manifesta appunto (o si “svolge”, direbbe Hegel) quale relazione tra le parti.

Negli organismi, il livello di questa relazione tra le parti non è ancora quello dell'idea in sé, ma quello al quale è possibile coglierne la manifestazione vivente o eterica. Negli organismi, la sostanza della relazione è dunque vita, tempo o movimento, mentre l'essenza della relazione è concetto, idea o, come preferisce dire Goethe, “tipo”.

Risposta a una domanda

Pensi ad esempio alla gravità. L'esistenza della gravità non dipende dall'uomo, ma l'esistenza della legge di gravità sì. Senza l'uomo, mai verrebbe infatti a coscienza la relazione o la legge operante oggettivamente nel fenomeno. Consideri, inoltre, che è la legge di gravità, sul piano della realtà qualitativa, a governare la forza di gravità, sul piano della realtà energetica o dinamica.

La relazione non basta però pensarla (astrattamente), occorre pure percepirla. Anche se molti sembrano non volerlo capire, si deve sempre ricordare che l'antroposofia è una scienza, e non una filosofia, dello spirito. E perché lo è? Perché il suo obiettivo è la diretta percezione o esperienza dell'essenza dello spirito (che Steiner chiama, nelle *Massime antroposofiche*, "Entità divino-spirituale") e dei diversi gradi della sua manifestazione (che Steiner chiama, sempre nelle *Massime*, "manifestazione", "effetto operante" e "opera compiuta").

Far diventare reale dinanzi ai nostri occhi la relazione (il pensare) vuol dire dunque fare il primo passo del cammino che conduce prima alla realtà dell'idea e poi a quella dell'Io.

E' difficile d'altro canto immaginare che una relazione *reale* (percepita) possa essere manifestazione di un'idea *irreale*.

Come abbiamo detto (ma come vedremo meglio in seguito), Goethe chiama il concetto o l'idea "tipo": tipo che, quale insieme, è presente e vive in tutte le parti.

Questa è la differenza tra la realtà inorganica e quella organica: nella prima, l'idea è presente nella relazione tra le parti, ma *non nelle parti* (in quanto il corpo eterico non compenetra il corpo fisico); nella seconda, l'idea vive invece tanto nella relazione tra le parti quanto *nelle parti* (poiché il corpo eterico compenetra il corpo fisico). Ecco perché non è possibile aggiungere o sottrarre a un organismo una parte senza alterare il tutto o l'insieme.

Abbiamo menzionato prima Linneo, il fondatore della moderna botanica sistematica. A lui va infatti il merito di aver operato una drastica riforma della nomenclatura (varando la "nomenclatura binomia", tuttora in uso) e di aver classificato e ordinato le piante in base alla struttura dei loro apparati riproduttivi e in funzione di cinque precisi criteri: il genere, la specie, la famiglia, l'ordine e la varietà. Procedendo in questo modo, egli ha dato vita a un sistema che permette di distinguere chiaramente una pianta dall'altra.

Linneo ha dunque agito in modo *analitico*, mentre Goethe, forte di questo precedente, ha agito in modo *sintetico* ("soltanto colui che sa dividere – asseriva infatti – può unire").

Sapete che, dal punto di vista psicologico, i caratteri astenici (o nevrastenici) propendono per l'analisi, mentre quelli stenici (o isterici) propendono per la sintesi. Ma la vera conoscenza - che proprio per questo può essere solo una conquista - la si ottiene soltanto ove si superino le limitazioni o le unilateralità della natura personale. Solo l'Io, infatti, è in grado di realizzare un corretto e dinamico equilibrio tra il processo dell'analisi e quello della sintesi.

In realtà, il rapporto tra questi due processi dovrebbe essere regolato da un ritmo analogo a quello che governa, ad esempio, l'inspirazione e l'espiazione o la diastole e la sistole. Quando tale ritmo viene alterato nella direzione dell'analisi si ha infatti il meccanicismo; quando viene alterato nella direzione della sintesi si ha invece il misticismo.

Scrivono Steiner: "L'elemento più significativo della metamorfosi delle piante non è, ad esempio, la scoperta del singolo fatto che foglia, calice, corolla, ecc. siano organi identici, bensì la grandiosa costruzione di pensiero che ne scaturisce, di un vivente complesso di leggi formative interagenti, il quale per forza propria determina i particolari, le singole tappe dello sviluppo. La grandezza di questo pensiero, che Goethe cercò più tardi di estendere anche al mondo animale, ci si palesa soltanto se cerchiamo di farlo vivere in noi, se intraprendiamo di pensarlo noi stessi. Ci accorgiamo allora ch'esso è la natura della pianta stessa, tradotta in idea, la quale vive nel nostro spirito come vive nell'oggetto" (p.3).

Dunque, *la pianta come idea (come entità) e l'idea come pianta (come vita dell'entità)*.

Ma l'idea può darsi anche come minerale. Esistono, infatti, diversi piani di manifestazione dell'idea. Su quello vegetale essa vive, si sviluppa e si riproduce; su quello minerale si dà invece in forma fissa o stabile, così come in forma fissa o stabile ("chiara" e "distinta", direbbe Cartesio) si danno, in noi, le rappresentazioni.

Se le rappresentazioni, in noi, corrispondono a dei precipitati o a dei calcoli, che cosa corrisponde invece al vegetale o, per meglio dire, al *vegetare*? E' presto detto: quella vita o quel movimento del pensare che sempre tesse, in noi, le relazioni tra i pensati.

Come si vede, grazie al punto di vista di Goethe e di Steiner, possiamo cominciare a *ricucire il rapporto tra l'uomo e il mondo*; possiamo cominciare a capire, cioè, perché, conoscendo davvero il mondo, conosciamo davvero noi stessi e, conoscendo davvero noi stessi, conosciamo davvero il mondo.

Quanto si presenta incarnato, vivente e animato fuori di noi, quale natura, non solo infatti è presente in noi, ma, grazie a noi, può prendere coscienza di sé.

L.R.

Roma, 5 settembre 2000

Le opere scientifiche di Goethe (2)

Goethe nacque a Francoforte il 28 agosto del 1749; dal 1765 al 1768, frequentò l'Università di Lipsia, dove coltivò, accanto agli studi di diritto, interessi artistici e letterari. Dopo un'interruzione dovuta a una grave malattia, riprese i suoi studi a Strasburgo, dove lo attrassero, più che i corsi di legge, quelli di medicina e di scienze naturali. Ottenne il titolo di dottore in legge nel 1771 e, tornato a Francoforte, esercitò, con l'aiuto dal padre, l'avvocatura. Nel 1775, il granduca Carlo Augusto (1757-1828) lo invitò come consigliere a Weimar, dove rivestì, in seguito, incarichi sempre più importanti (anche di ministro).

Osserva in proposito Steiner, all'inizio del primo capitolo, intitolato: *La genesi della dottrina della metamorfosi*: "Si ritiene generalmente posteriore al suo arrivo a Weimar l'inizio del pensiero scientifico di Goethe. Eppure bisogna risalire ancora più indietro, se non si vuole lasciare inesplicito tutto lo spirito delle sue concezioni: poiché già nella primissima giovinezza si mostra la potenza vivificatrice che guidò i suoi studi nella direzione che andremo esponendo. Quando Goethe giunse all'Università di Lipsia, vi regnava ancora negli studi naturali quello spirito, caratteristico d'una gran parte del secolo XVIII, che scindeva tutta la scienza in due estremi, e non sentiva affatto il bisogno di conciliarli. Da un lato stava la filosofia di Christian Wolf (1679-1754), che si muoveva in una sfera del tutto astratta; dall'altro, i singoli rami della scienza, che si perdevano nella descrizione esteriore di infiniti particolari, mentre mancava loro assolutamente l'aspirazione a cercare nel mondo dei loro oggetti un principio superiore. Quella filosofia non riusciva a trovare il passaggio dalla sfera dei suoi concetti generali, al regno della realtà immediata, dell'esistenza individuale. Vi si trattavano con la massima meticolosità le cose più ovvie; vi si insegnava che la *cosa* è un *quid* non avente in sé contraddizione, che esistono sostanze finite e sostanze infinite, ecc.. Ma quando con tali affermazioni generiche ci si accostava alle cose stesse, per comprenderne l'azione e la vita, non si sapeva dove cominciare, e non si riusciva ad applicare quei concetti al mondo nel quale viviamo e che vogliamo comprendere. Quanto alle cose stesse, venivano descritte in modo alquanto arbitrario, senza principi, solamente secondo l'apparenza e le caratteristiche esterne. Stavano allora di fronte senza possibilità di conciliazione una dottrina dei principi, alla quale faceva difetto il contenuto vivente, l'amorevole adesione alla realtà immediata, e una scienza senza principi, priva di contenuto ideale: ciascuna era infeconda per l'altra" (pp. 5-6).

Dobbiamo purtroppo riconoscere che quanto era vero ieri è vero ancor oggi. La filosofia, quale "dottrina dei principi", continua a essere infeconda per la scienza, così come la scienza "senza principi" continua a essere infeconda per la filosofia; e quando non è così, quando la filosofia e la scienza riescono cioè a fecondarsi l'un l'altra, le cose vanno ancor peggio, poiché i loro connubi non hanno dato finora alla luce che una scienza che "non aderisce più alla realtà immediata" e una filosofia "senza principi, priva di contenuto ideale".

Sta di fatto che, senza il soccorso dell'antroposofia, non si riuscirà mai a conciliare la filosofia con la scienza o, più in generale, la cultura umanistica con quella scientifica.

Considerate, ad esempio, *La filosofia della libertà*: come recita il suo sottotitolo? "Risultati di osservazione animica secondo il metodo delle scienze naturali".

"Tale motto – spiega Steiner – era soprattutto diretto contro l'indirizzo di una concezione del mondo che io, fino ad un certo grado, stimavo moltissimo: contro la concezione di Eduard von Hartmann, la cui *Filosofia dell'incosciente* portava il motto: "Risultati speculativi secondo il metodo induttivo delle scienze naturali". "Risultati speculativi", ecco qualcosa che mi sembrava sostanzialmente contraddire il vero e proprio significato di una reale conoscenza spirituale ed umana; infatti, con risultati speculativi, con contenuti di pensiero speculativi, si può soltanto

comprendere ciò che risulta se, mediante una logica astratta, da quanto si percepisce si deduce qualcosa di non percepibile, se cioè, mediante delle deduzioni, si perviene a qualcosa di sconosciuto che può essere raggiunto appunto solo mediante delle deduzioni di pensiero, non mediante la percezione. Contro tutto questo modo di pensare dovetti far presente che sempre ciò che per gli uomini deve essere in ogni direzione conoscenza e contenuto di vita, in una maniera qualsiasi dovrebbe anche entrare in via immediata nell'osservazione, nella percezione. Proprio come fenomeni esteriori scientifici si pongono dinanzi alla coscienza e possono venire osservati, così anche contenuti animici spirituali devono porsi dinanzi alla coscienza ed essere di conseguenza accessibili all'osservazione" (*Le basi conoscitive e i frutti dell'antroposofia* – Antroposofica, Milano 1968, pp. 40-41).

Da qui, dunque, la necessità di elaborare una scienza dell'anima e dello spirito quale "metamorfosi ascendente" della scienza della natura, prendendo le mosse da quest'ultima così come era stata impostata e sviluppata (in parte) da Goethe.

Non ci vuol molto a constatare, d'altronde, come la conoscenza filosofica tenda a privilegiare il concetto (il contenuto del pensiero) a danno del percetto (del contenuto della percezione), e come quella scientifica tenda di contro a privilegiare il percetto a danno del concetto.

Il filosofo finisce così col perdere il contatto con la realtà sensibile, mentre lo scienziato finisce col perdere quello con la realtà spirituale. Nessuno, infatti, è mai diventato più saggio per il solo fatto di aver osservato o percepito più cose (sosteneva appunto Michail Lèrmontov (1814-1841) che con due occhi si può diventare un superuomo, mentre con un centinaio di occhi si può rimanere una mosca).

La filosofia dovrebbe quindi imparare a sporcarsi le mani con la percezione e la scienza a pulirle col pensiero. Ai dati forniti da strumenti d'indagine sempre più evoluti e raffinati, la scienza attuale porta infatti incontro un pensiero a tal punto ingenuo, piatto e grossolano che si fatica a credere che sia esistito, un tempo, un Kant, un Fichte, uno Schelling, un Hegel o, per rimanere in Italia, un Croce o un Gentile.

Ma torniamo a Linneo.

"Linneo – scrive Steiner – aveva mirato a portare una chiarezza sistematica nella conoscenza delle piante. Si trattava di trovare un certo ordine, entro il quale ogni organismo avesse un posto determinato, sì da poterlo sempre facilmente identificare e, più generalmente, da avere un mezzo di orientamento nella sconfinata congerie dei particolari. A tale scopo gli esseri viventi dovevano venire esaminati e raggruppati secondo i gradi della loro affinità. Trattandosi essenzialmente di riconoscere ogni singola pianta, per ritrovare facilmente il suo posto nel sistema, bisognava sopra tutto tener conto delle caratteristiche che distinguono le piante tra loro; quindi, per rendere impossibile la confusione tra una pianta e l'altra, si mettevano in evidenza soprattutto i caratteri distintivi (...) Così le piante risultavano bensì disposte in un ordine, ma in un modo che si sarebbe potuto applicare anche a corpi inorganici: secondo caratteri ricavati dall'esperienza esteriore, non dalla natura intima della pianta. Tali caratteri si mostravano in una contiguità esteriore, senza un intimo nesso necessario" (pp. 11-12).

In effetti, come possiamo distinguere, in una pianta, le radici, il fusto, la foglia, il fiore o il frutto, così possiamo distinguere, in un motore, la biella, il pistone, le valvole o le candele. Da un punto di vista esteriore, tanto un organismo quanto un aggregato hanno delle parti. Non può perciò stare in questo la loro differenza. E in che cosa allora? Sta, come abbiamo detto la volta scorsa, nel carattere della relazione che vige tra le parti. Nella macchina, infatti, le parti sono messe tra loro in relazione dall'uomo, ossia da un fattore esterno, mentre, nella pianta, le parti sono messe tra loro in relazione dalla pianta stessa, ossia da un fattore interno.

Osserva appunto Steiner: “Nell’organismo si deve tener d’occhio anzi tutto il fatto che in esso la manifestazione esteriore è dominata da un principio interiore, e che in ogni organo agisce il tutto” (p. 6).

E che cos’è il “tutto” che agisce in ogni organo? L’abbiamo detto: è il tipo, l’idea o la specie. E’ importante tenerlo presente se non si vuole essere indotti, parlando del “tutto”, in qualche tentazione mistica.

L’idea di un “principio” che “compenetra tutti i particolari” – nota giusto Steiner – “non viene subito applicata a un singolo organismo (...) Ma questo modo quasi *mistico* di contemplare il mondo rappresenta solo un episodio passeggero nell’evoluzione di Goethe, e cede presto il campo a una concezione più sana e obiettiva” (p. 8).

Prima di scoprire l’uno (il singolare) nel tutto (nell’universale), sarebbe pertanto prudente ricercare il tutto nell’uno: ovvero, l’idea nella singola cosa. Il vero problema, infatti, sta nell’afferrare *l’idea nella cosa e la cosa nell’idea*.

Ascoltate, al riguardo, questi versi del poeta russo Fëdor Ivànovič Tjutčev (1803-1873):

Non è quello che voi pensate la natura,
Non è un calco, non è un volto senz’anima:
In essa c’è l’anima, in essa c’è la libertà
In essa c’è l’amore, in essa c’è la favella.

Riflettete. Le cose stanno di fronte agli occhi di ciascuno: c’è però chi ci vede il tutto (l’idea o la specie) e chi il niente. Vedervi il tutto o il niente non dipende dunque dalle cose, ma da noi; e si può esser certi che chi vede il tutto in sé (l’Io), lo vede pure nelle cose (quale appunto idea o specie), e che chi non lo vede in sé, non lo vede neppure nelle cose.

Ricordate ciò che dice lo Spirito della Terra a Faust? “Tu somigli allo spirito che comprendi, non a me!”.

E Tjutčev canta ancora:

Essi non vedono e non sentono,
Vivono in questo mondo, come nelle tenebre
Non aspirano a conoscere il sole,
E non c’è vita nelle onde del mare;
I raggi non sono scesi nella loro anima,
La primavera nei loro petti non è fiorita,
Davanti a loro i boschi non hanno parlato,
E la notte era muta di stelle;
E con lingue non terrestri
Agitando fiumi e boschi
Nella notte non conferiva con loro
In un colloquio amorevole il temporale...

Paul-Henri Holbach (1723-1789), ad esempio, non vedendo in sé l’Io (l’idea *dell’uomo nell’uomo*), non vedeva l’idea delle cose nelle cose.

Scrivo al riguardo Steiner: “Mentre simili concezioni definite si sviluppavano nello spirito di Goethe, a Strasburgo gli capitò tra le mani un libro nel quale era propugnata una concezione del

mondo esattamente opposta alla sua: il *Système de la nature* di Holbach. Se fino allora Goethe aveva trovato da criticare solamente il fatto che si *descrivesse* il vivente come un agglomerato meccanico di singole cose, ora in Holbach gli apparve un filosofo che *considerava realmente* il vivente *come* un meccanismo. Ciò che là nasceva solo dall'incapacità di conoscere la vita alla sua radice, qui conduceva a un dogma che uccideva la vita stessa. Goethe così ne parla in *Poesia e Verità*: "Una materia dovrebbe esistere dall'eternità, e dall'eternità essere in moto, e con tale moto dovrebbe senz'altro produrre, a destra, a sinistra e in ogni direzione, gli infiniti fenomeni dell'esistenza? Avremmo magari anche potuto accettare tutto ciò, se dalla sua materia in movimento l'autore avesse realmente fatto sorgere il mondo davanti ai nostri occhi. Ma della natura egli ne sa quanto noi: chè, dopo aver piantati là alcuni concetti generali, li abbandona subito, per trasformare ciò ch'è superiore alla natura, (o che perlomeno appare, quale natura superiore, nella natura), in una natura materiale, pesante, in movimento, sì, ma senza direzione, né forma: e con ciò crede di aver fatto un gran passo"" (p. 9).

"Ciò che là nasceva solo dall'incapacità di conoscere la vita alla sua radice, - dice Steiner - qui conduceva a un dogma che uccideva la vita stessa".

E anche a riprova del fatto che la "potenza vivificatrice" dello spirito di Goethe aveva dato segno di sé già prima del suo arrivo a Weimar, riporta il seguente e significativo brano di una lettera di Goethe, "del 14 luglio 1770, dov'egli parla di una farfalla": "La povera bestia trema nella rete, si spoglia dei colori più belli; e anche se si riesce a prenderla incolume, alla fine eccola là, rigida e inanimata; il cadavere non è l'animale intero, gli manca qualcosa, gli manca una parte principale che in questo come in ogni altro caso è essenziale: la vita..." (p. 7).

Se il mistico si perde dunque nella luce del tutto (o dell'Uno), il meccanicista o l'atomista si perde invece nella tenebra del molteplice: di un molteplice materiale (o submateriale) in movimento, ma, in quanto privo d'idee, "senza direzione, né forma".

L'idea, infatti, è non solo "specie", ma anche "forma"; e sono le forme a governare le forze, così come sono le forze a governare le sostanze.

Come abbiamo detto, il piano di realtà sul quale l'idea si dà come forza, attività, movimento o vita è il medesimo sul quale si dà, nella nostra anima, il pensare. Non a caso, la chiave de *La filosofia della libertà* è costituita dal pensare come *verbo*: ossia appunto come forza, attività, movimento o vita.

Tra l'aggregato e l'organismo c'è dunque un *salto di qualità*: quello stesso che ad esempio si ha, sul piano geometrico, tra il quadrato e il cerchio o tra il segmento e la retta.

Potremmo infatti paragonare l'aggregato a una somma di segmenti e l'organismo a una retta, poiché la *continuità* di quest'ultima è analoga a quella del vivente. Si provi a costruire una retta con più segmenti e si vedrà che, pur allineandone infiniti, non la si otterrà mai. Presentando ogni segmento un inizio e una fine, si potrà tutt'al più ottenere l'imitazione di una retta, ma non una retta. Ciò che così si otterrà non solo, dunque, non tenderà – come si usa dire – all'infinito, ma neppure si trasformerà – come in diverse occasioni ha indicato Steiner - in un cerchio: ovvero, nel cerchio che caratterizza appunto lo svolgimento della vita.

Pensate al divenire di una pianta. Si parte dal seme e, attraverso le radici, lo stelo, la foglia, il fiore e il frutto si ritorna al seme: ecco il cerchio, ecco la continuità!

Una continuità che sarebbe propria anche della natura del tempo se, per poterlo misurare, non lo frazionassimo e spezzettassimo, rendendolo così discreto. Ma il tempo – come si dice – fluisce, scorre e passa. Possiamo fermare l'orologio, ma non il tempo.

Chi sperimenta il pensare sperimenta dunque quella vita dell'idea (nell'essere umano, dell'Io) che gli si fa incontro, in natura, come processo vegetale.

Come vedete, chi fa sua la scienza dello spirito non corre alcun rischio di diventare un mistico, un sognatore o un uomo che tende a evadere dalla realtà; impara piuttosto ad amarla, poiché scopre che non c'è nulla di più straordinario, se non di divino, della realtà. L'arte sta nel vederla così com'è, e non come ci si vorrebbe far credere che sia.

Ascoltate, ad esempio, come presenta gli esseri viventi Edoardo Boncinelli: “Oggi si sa che gli esseri viventi sono essenzialmente dei motori - meccanici, termici, chimici o elettrochimici - che prendono dall'ambiente circostante energia di buona qualità e gliela restituiscono degradata. Il saldo attivo di questa trasformazione viene utilizzato per sostenere la loro incessante attività, il grosso della quale è finalizzato a mantenersi vivi, una certa porzione a moltiplicarsi e un'altra porzione a trasformare, più o meno sensibilmente, l'ambiente circostante” (E. Boncinelli: *Il cervello, la mente e l'anima* – Mondadori, Milano 2000, p. 9).

Pensando a questo, e parafrasando quanto disse qualcuno (un russo), negli anni in cui infuriavano le polemiche sulla presunta discendenza dell'uomo dalla scimmia (*L'origine delle specie* di Darwin è del 1859), potremmo dunque dire: “Gli uomini sono essenzialmente dei motori – meccanici, termici, chimici o elettrochimici -, *ergo* amiamoci gli uni con gli altri”.

L.R.

Roma, 12 settembre 2000

Le opere scientifiche di Goethe (3)

A Weimar, mi è finalmente concesso – confessa Goethe – “di cambiar l’aria di rinchiuso e di città con un’atmosfera di campagna, di bosco e di giardino”.

E Steiner osserva: “Dobbiamo considerare, quale incentivo immediato allo studio delle piante, il lavoro che il poeta intraprende allora nel giardino donatogli dal Duca Carlo Augusto. Goethe ne prende possesso il 21 aprile 1776, e il *Diario* pubblicato da Keil fa d’ora innanzi frequente menzione dei lavori di Goethe in quel giardino, che divengono una delle sue occupazioni più care” (p. 11).

Quest’attitudine “pratica” di Goethe è la stessa che informa la scienza dello spirito (*Educazione pratica del pensiero*, così è intitolata, ad esempio, una conferenza di Steiner del gennaio del 1909). Passare dall’esperienza dell’ordinario pensiero rappresentativo a quella del pensiero immaginativo, equivale infatti a passare dall’esercizio di un pensare pratico (esperto) di ciò ch’è morto (ad esempio, di ciò ch’è tecnico) a un pensare pratico di ciò ch’è vivo. E non si dimentichi che è proprio l’esperienza (la percezione) del pensiero quale realtà vivente o dinamica a preparare, a due diversi e successivi livelli, tanto quella del concetto o dell’idea quanto quella dell’Io, quali realtà essenziali o spirituali.

Nostro compito (compito dell’anima cosciente) non è dunque quello di pensare astrattamente lo spirito (come fa la filosofia), bensì di percepirlo.

Come sapete, non potremmo esperire la “singolarità” se non percepissimo le cose mediante i sensi (fisici). A questa singolarità concretamente percepita, siamo però soliti opporre un’universalità astrattamente pensata, mentre saremmo chiamati a sviluppare i sensi animico-spirituali al fine d’integrare la percezione (fisica) della prima con la percezione (spirituale) della seconda.

Ma torniamo a noi.

Goethe ha cominciato a lavorare nel suo giardino tra i ventisei e i ventisette anni e, nell’intento di approfondire le sue esperienze, ha preso, non molto tempo dopo, a studiare Linneo.

Scrivo al riguardo Steiner: “Nel sistema di Linneo non si cercava mai l’essenza della pianta. Goethe invece non poteva fare a meno di chiedersi: in che cosa consiste il *quid* che fa di un dato essere naturale una pianta? Egli doveva riconoscere che quel *quid* si ritrova egualmente in tutte le piante, e, nondimeno, v’era pure tutta l’infinita varietà degli esseri singoli, che esigeva una spiegazione. Come avviene che quell’*uno* si manifesti in forme tanto svariate? Tali potevano essere i problemi che Goethe si poneva, leggendo gli scritti di Linneo, poiché egli stesso diceva di sé: “Ciò ch’egli, Linneo, cercava ad ogni costo di tener separato, doveva, secondo l’intima necessità del mio essere, tendere all’unificazione”” (p. 12).

“Tendere all’unificazione”: ovvero, alla sintesi. Ma una sintesi è sana solo se segue all’analisi; altrimenti si tratta di una sintesi “mistica”, e non scientifica. Il mistico si ancora infatti col sentimento all’uno e rifugge dal passare al molteplice, poiché teme di perdervisi. Come ormai sappiamo, ci si può però perdere tanto nel molteplice quanto nell’uno. Certo, non è facile realizzare l’uno *al di là* del molteplice, poiché, per poterlo fare, occorre non solo rinunciare a privilegiare l’uno a danno dell’altro, ma anche sciogliere il nodo del loro rapporto.

E’ facile piuttosto prevedere che molti nostri contemporanei sorrideranno o si scandalizzeranno dell’interrogativo che Goethe “non poteva fare a meno” di porsi. Chi mai oggi si domanda, infatti, in che cosa consista l’essenza di una cosa? Non a caso, molti odierni scienziati amano rifarsi (a modo loro) a Kant: proprio a colui, cioè, che ha ritenuto inafferrabile e inconoscibile il “noumeno” o l’essenza.

Ciò fa sì, tuttavia, che si disponga oggi di una mineralogia che ignora che cosa sia il minerale, di una botanica che ignora che cosa sia la pianta, di una zoologia che ignora che cosa sia l'animale e, neanche a dirlo, di un'antropologia che ignora che cosa sia l'essere umano.

Tutto questo lo si ignora, ma si finisce poi col comportarsi *come se* lo si sapesse. Edoardo Boncinelli, ad esempio, prima asserisce: “Che cosa significhi mantenersi vivi non è ancora del tutto chiaro. Manca a tutt'oggi una definizione rigorosa di vita e di vivente”, ma non si fa poi scrupolo di dichiarare – come avete sentito la volta scorsa – che “gli esseri viventi sono essenzialmente dei motori”.

Ma torniamo a Goethe. Egli dunque si domanda: “In che cosa consiste il *quid* che fa di un dato essere naturale una pianta?”.

Scriva Steiner: durante i suoi studi, “egli si rese conto sempre meglio che *è proprio un'unica forma fondamentale quella che appare nell'infinita molteplicità dei singoli individui vegetali, e tale forma fondamentale stessa gli divenne sempre più perspicua*; egli riconobbe inoltre che *in tale forma fondamentale risiede la possibilità di infinite variazioni, per cui dall'unità deriva la molteplicità*. Il 9 luglio 1786 scrive alla signora von Stein: “*Si giunge a percepire la forma con la quale la natura gioca, per così dire, di continuo, e giocando produce la molteplice vita*” (p. 15).

Notate che Goethe dice qui “percepire”, e non, poniamo, “ipotizzare”, “presumere” o “congetturare”. E' dunque sul punto di fare esperienza (extrasensibile) del “tipo” e del rapporto che vige tra tale entità e l'ambiente esterno.

Per scoprire questo rapporto – nota però Steiner – “Goethe aveva finora indagato un campo troppo ristretto. Bisognava ch'egli potesse studiare una medesima pianta in condizioni e sotto influssi diversi” (p. 15).

Ed ecco che il viaggio in Italia gli offre numerose occasioni per compiere le osservazioni di cui aveva bisogno.

A Venezia, ad esempio, “egli scopre diverse piante che gli mostrano proprietà che poteva aver loro conferito solo l'antico sale del terreno sabbioso, e ancor più l'aria salsa. Ivi trova una pianta che gli sembra simile all'“innocente tossilaggine”, ma che là si trova armata di difese aguzze, con foglia coriacea, e così pure i follicoli e i gambi; tutto massiccio e grasso. Goethe poté così constatare che tutti i caratteri esteriori della pianta, tutto ciò che di essa appare all'occhio, è incostante, variabile e ne trae la conseguenza che l'essenza della pianta *non* consista in tali proprietà, ma debba ricercarsi più in profondità” (pp. 15-16).

Tale essenza può dunque svilupparsi, in un certo ambiente nella forma A, in un altro nella forma B, in un altro ancora nella forma C, e così via. Il che vuol dire – come ormai tutti sanno - che l'ambiente condiziona il suo sviluppo.

Ma in qual modo lo condiziona? Questo è il punto!

Per lo più infatti si pensa (in modo meccanico) che i caratteri esteriori della pianta siano determinati *direttamente* dall'ambiente; ciò però non è vero, poiché quest'ultimo agisce sull'essenza interiore della pianta, che *reagisce*, adattando o conformando a esso i suoi caratteri esteriori.

Tutto quello che della pianta “appare all'occhio”, ed è “incostante” o “variabile”, è dunque determinato dalla pianta stessa *in risposta* agli stimoli esercitati su di essa dall'ambiente.

“La concezione darwiniana – osserva appunto Steiner - suppone che gli influssi esterni agiscano sulla natura di un organismo come cause meccaniche, e come tali lo modifichino. Per Goethe,

invece, le singole modificazioni sono estrinsecazioni diverse dell'organismo primordiale, il quale ha in sé la facoltà di assumere molteplici aspetti, e in un caso determinato assume quello che risulta più appropriato alle condizioni ambientali” (p. 19).

Per “organismo primordiale”, dobbiamo naturalmente intendere la *Urpflanze*: vale a dire, la pianta-tipo, la pianta archetipica o l'archetipo della pianta.

Non si creda, tuttavia, che l'indagine di Goethe e quella di Darwin siano tra loro in contrasto; a ben vedere, risultano anzi complementari. Darwin, infatti, è stato soprattutto attento a quanto agisce dall'ambiente esterno, mentre Goethe è stato soprattutto attento a ciò che reagisce, dall'interno, agli stimoli ambientali.

Come vedete, quando si dispone di un pensiero di ampio respiro non c'è alcuna necessità di prendere partito per l'una o l'altra verità (come ad esempio fanno, nel caso specifico, i creazionisti e i darwinisti o neodarwinisti) poiché si è in grado di accoglierle e di armonizzarle tutte.

“Goethe – spiega infatti Steiner – si pone la mèta di sviluppare l'elemento costante, mentre Darwin si sforza d'indagare e di esporre nei particolari le cause” della variabilità. “Questi due atteggiamenti sono entrambi necessari e si completano a vicenda. Si sbaglia assai se si fa consistere la grandezza di Goethe solo nel fatto ch'egli sia stato un precursore di Darwin. La concezione goethiana è molto più ampia e comprende due aspetti: 1) il tipo, ossia la legge che si manifesta nell'organismo, l'animalità nell'animale, la vita che si svolge da se stessa e possiede la forza e la capacità di svilupparsi, grazie alle possibilità insite in essa, in molteplici forme esteriori (generi, specie); 2) l'azione reciproca fra organismo e natura inorganica, nonché fra i vari organismi (adattamento e lotta per l'esistenza). Darwin svolse solo quest'ultimo aspetto della scienza degli organismi; non si può quindi affermare che la teoria darwiniana sia lo sviluppo delle idee fondamentali di Goethe; è lo sviluppo di un solo loro aspetto, di una parte di esse. Quella teoria contempla solo i fatti per cui il mondo organico si sviluppa in un certo modo, ma non considera quel *quid* su cui tali fatti agiscono in modo determinante (...) Un semplice raffronto renderà più chiara la cosa. Si prenda un pezzo di piombo, lo si faccia liquefare al calore, indi lo si versi in acqua fredda. Il piombo passa attraverso due successivi stati di aggregazione: il primo è ottenuto mediante la temperatura più elevata, il secondo mediante quella più bassa. Ora, la formazione di questi due stadi non dipende solo dalla natura del calore, ma essenzialmente anche da quella del piombo: una sostanza diversa, posta nelle medesime condizioni, mostrerà un comportamento del tutto differente. Anche gli organismi si lasciano influenzare dall'ambiente che li circonda, anch'essi assumono, sotto l'azione dell'ambiente, condizioni diverse, e precisamente in modo corrispondente alla loro natura essenziale, a quel *quid* che ne fa appunto degli organismi. Questa loro essenza è proprio quella che ritroviamo nelle idee di Goethe. Soltanto chi sia dotato di comprensione per questa essenza degli organismi sarà in grado di comprendere perchè essi rispondano a determinati stimoli appunto in quel determinato modo e in nessun altro; e potrà formarsi giuste rappresentazioni sulla variabilità delle forme organiche e sulle leggi dell'adattamento e della lotta per l'esistenza che vi sono connesse” (pp. 16-17).

Potremmo dire, insomma: *mostrami come reagisci e ti dirò chi sei!*

Ma andiamo con ordine.

Il tipo è dunque “legge”, così come legge è il concetto o l'idea, in quanto – direbbe Hegel – “essere determinato”, “essenza” o “qualità”.

“Quel che si chiama idea – ribadisce del resto lo stesso Goethe – è quello che sempre si manifesta e quindi ci appare come legge di tutti i fenomeni” (*Massime e riflessioni* – TEA, Roma 1988, p. 219).

Pensate, ad esempio, a una nota musicale, poniamo a un *do*. Il *do* ha un'essenza o una qualità diversa da quella, che so, di un *mi*, di un *re* o di un *fa*. La legge del *do* non è dunque che il modo di essere del *do*.

Oppure pensate ai colori. Il rosso non può essere che il rosso: è la sua legge, la sua necessità.

Ecco perché, nella natura, non può esserci libertà. Come il *do* non può essere infatti che il *do*, e il rosso non può essere che il rosso, così un papavero non può essere che un papavero, un elefante non può essere che un elefante, e così via.

L'uomo è invece libero in quanto è un *Io*: un *Io* che, essendo al di là o al di sopra del mondo dei concetti, delle idee o delle leggi, ha facoltà di destreggiarsi tra le molteplici necessità.

Considerate, ad esempio, un pittore. Per realizzare un quadro, utilizza diversi colori. Ebbene, pur costituendo ciascun colore una necessità, egli ha facoltà di creare un qualcosa che non ha assolutamente nulla di necessario.

Ciò potrebbe aiutarci a capire che l'uomo dovrebbe attuare la propria libertà appunto muovendosi, quale *Io*, tra le diverse necessità (concetti, idee, leggi), bilanciando sapientemente ogni loro intrinseca unilateralità con quella opposta.

Steiner – come abbiamo appena visto – fa l'esempio del piombo. Oggi si conoscono però le “proprietà”, e non le “qualità”, dei metalli: si conosce, ossia, ciò che il metallo *ha*, e non ciò che il metallo *è*. E perché? Perché perfino a questo livello l'*essere* è stato (arimanicamente) sostituito dall'*avere*. Anche in questo modo, tuttavia, non si sfugge al problema: chi è infatti il *proprietario* di tali proprietà?

Per Goethe, – come abbiamo visto - tale proprietario è (in campo botanico) la “pianta-tipo”.

Di questa, così scrive il 17 aprile 1787: “Essa deve pur esistere; come potrei altrimenti riconoscere che questa o quella formazione è una pianta, se non fossero tutte formate secondo un solo modello?”. E Steiner osserva: “Goethe intende parlare del complesso di leggi formative che organizza la pianta, e ne fa ciò che essa è; ciò per cui, di fronte a un determinato oggetto di natura, ci rendiamo conto che si tratta di una pianta: ecco che cos'è la pianta-tipo. Come tale, è un *quid* ideale, afferrabile solamente nel pensiero; ma acquista figura, acquista una certa forma, grandezza, colore, numero di organi, ecc..” (p. 18).

Sia dunque chiaro che la “pianta-tipo” non la si percepisce con gli occhi fisici, ma con quelli del pensiero (con la coscienza ispirativa). Con i primi, non la si può infatti vedere, in quanto essa s'incarna, sulla terra, sempre e soltanto nei modi che le consentono le condizioni ambientali, e mai dunque compiutamente.

Come vedete, si tratta di una *scoperta* (extrasensibile), e non di un'invenzione: della scoperta, cioè, di quella essenza o entità che governa la vivente manifestazione sensibile o spaziale della pianta.

Infatti, conclude Steiner: “Il vivente è un tutto in sé conchiuso, che deriva da se stesso i propri modi di esistere. Tanto nella connessione spaziale degli organi, quanto nella successione temporale degli stadi di un essere vivente, esiste un giuoco di reciproci rapporti che non appare condizionato dai caratteri sensibili degli organi, né da un nesso meccanico-causale fra uno stadio precedente ed uno successivo; al contrario, esso viene dominato da un principio superiore che si eleva al di sopra dei singoli organi e dei singoli stadi. Dipende dalla natura dell'intero che un determinato stadio venga posto come primo e un altro come ultimo; e così pure la successione degli stadi intermedi è già inclusa nell'idea dell'organismo intero. Il precedente dipende dal successivo e viceversa; in breve, nell'organismo vivente si ha *sviluppo* di un elemento dall'altro, trapasso dei diversi stadi l'uno nell'altro; non un'esistenza finita, conchiusa, del singolo, ma un continuo *divenire*” (p. 19).

L.R. Roma, 19 settembre 2000

Le opere scientifiche di Goethe (4)

Alla fine del nostro ultimo incontro, abbiamo letto un passo in cui Steiner dice: “Tanto nella connessione spaziale degli organi, quanto nella successione temporale degli stadi di un essere vivente, esiste un giuoco di reciproci rapporti che non appare condizionato dai caratteri sensibili degli organi, né da un nesso meccanico-causale fra uno stadio precedente ed uno successivo; al contrario, esso viene dominato da un principio superiore che si eleva al di sopra dei singoli organi e dei singoli stadi”.

Per la scienza dello spirito, questo “principio superiore che si eleva al di sopra dei singoli organi e dei singoli stadi” è costituito (a un primo livello) dal corpo eterico (ossia da un campo di forze morfogenetiche).

E per la scienza ufficiale? Ce lo dice Boncinelli (cui stiamo demandando appunto l’onere di rappresentarne le opinioni): “Negli esseri viventi esiste un’organizzazione che si mantiene al di là e al di sopra del continuo avvicinarsi delle molecole. Che cosa sia questa particolare forma di organizzazione che interessa le molecole della materia vivente oggi lo sappiamo tutti. Essa non è infatti che il frutto della continua consultazione di una serie di istruzioni che ogni cellula porta racchiusa nel suo nucleo e che prende il nome di *patrimonio genetico* o *genoma*. Le istruzioni sono scritte in un linguaggio particolare e si trovano registrate su di un particolare supporto materiale, chiamato DNA” (*La mente, il cervello e l’anima* – Mondadori, Milano 2000, pp. 27-28).

Come si vede, anche la scienza ufficiale riconosce l’esistenza di “un’organizzazione che si mantiene al di là e al di sopra del continuo avvicinarsi delle molecole”.

Qual è allora il problema? Che tanto la scienza dello spirito quanto la scienza ufficiale ammettono l’esistenza di una realtà (di un “principio superiore” o di una “organizzazione”) che sta “al di là o al di sopra” di quella sensibile (dei “singoli organi e dei singoli stadi” o del “continuo avvicinarsi delle molecole”), ma mentre la prima la pone appunto nel sovrasensibile, la seconda la pone, al contrario, nel *subsensibile*.

E perché la pone nel subsensibile? Perché dichiara, sì, che tale realtà si trova “al di là o al di sopra” di quella sensibile, ma finisce poi col rappresentarsela (non sapendo fare altrimenti) così come usa rappresentarsi il sensibile.

Ma chiunque si rappresenti *una realtà extrasensibile come se fosse sensibile* (o, il che è lo stesso, pensi l’extrasensibile con lo stesso tipo di pensiero con cui pensa il sensibile) approda fatalmente - come insegna *La filosofia della libertà* - al “realismo metafisico”.

O c’è forse qualcuno in grado di farci vedere con gli occhi quelle informazioni o “istruzioni” che sarebbero “scritte in un linguaggio particolare” e si troverebbero “registrate su di un particolare supporto materiale, chiamato DNA”?

Pensate al bambino: verso i sette anni, cambia i denti, senza che qualcuno, dall’esterno, provveda a estrarli i vecchi e a impiantargli i nuovi. E chi è allora a provvedere, dall’interno, alla loro sostituzione? Proprio quel corpo eterico o “principio superiore che si eleva al di sopra dei singoli organi e dei singoli stadi” e che provvederà pure, verso la fine del secondo settennio, a renderlo pubere.

Che i processi evolutivi siano determinati interiormente, e si svolgano a fasi o stadi, potrebbero peraltro dimostrarlo anche i risultati cui sono giunte, in campo psicodinamico, le ricerche di Freud e Jung.

Secondo Freud, l’autonomo sviluppo della *libido* comincerebbe infatti con la fase “orale”, e, proseguendo con quella “anale” e con quella “uretrale”, si concluderebbe con la fase “genitale”; secondo Jung, l’altrettanto autonomo “processo d’individuazione” s’inizierebbe invece (come illustrato da Erich Neumann, nella sua *Storia delle origini della coscienza* – Astrolabio, Roma

1978) con lo stadio “archetipico” dell’*Uroboros*” e, attraverso quelli della “Grande Madre” e dell’*Eroe*”, si compirebbe con lo stadio della “Trasformazione” o della “Osiridizzazione”.

Certo, il primo si è mosso sul piano biologico o, più precisamente, “psicosessuale”, mentre il secondo su quello “archetipico”; entrambi, tuttavia, non hanno potuto fare a meno di rilevare un processo che origina dall’interno e che, dall’esterno, può essere favorito od ostacolato, ma giammai creato.

Torniamo comunque a Goethe.

Nota Steiner: “Il 17 maggio 1787 Goethe scrive a Herder: “Mi ero reso conto che in quell’organo della pianta che siamo soliti chiamare *foglia*, si nasconde il vero Proteo, capace di celarsi e manifestarsi sotto le apparenze più diverse. In qualsiasi direzione si consideri la pianta, essa è sempre solamente foglia, e così inscindibilmente unita al germe futuro da non consentire che si pensi l’una senza l’altro”. Mentre nell’animale quel principio superiore che domina ogni singolo esemplare ci si presenta concretamente, come quello che muove i vari organi, li adopera in modo conforme ai suoi bisogni, ecc., la pianta è ancora sprovvista di un siffatto *reale* principio vitale” (p. 20).

Che cosa vuol dire che la pianta “è ancora sprovvista di un siffatto *reale* principio vitale”, cioè di un’essenza?

Per capirlo, dobbiamo ricordare che una cosa è l’essenza (l’idea), altra la *relazione* in cui l’essenza sta con la sostanza (con la “cosa”), e che la pianta-essenza sta, con la pianta-sostanza, in una relazione diversa da quella in cui l’animale-essenza sta con l’animale-sostanza.

Nel mondo vegetale, tale relazione ha carattere “trascendente”; in quello animale, “immanente”. Alla scienza dello spirito, risulta infatti che il corpo astrale (il corpo delle essenze) si trova incarnato negli animali, ma non nelle piante.

Proprio per questo, le piante possono crescere e riprodursi, ma non sradicarsi e muoversi. Al contrario degli animali, esse non hanno infatti reciso il cordone ombelicale che le vincola alla madre-terra.

Sarà anche bene ricordare che ogni essenza (ogni “in sé”), per manifestarsi, deve uscire da sé (“ex sé”) e *divenire esistenza*. Prima si manifesta infatti nel tempo, poi nello spazio: in questo tuttavia muore, trasformandosi in *stato*. L’essenza, dunque, prima fluisce, scorre o vive nel tempo e poi si coagula, si arresta o muore nello spazio.

Per pensare davvero la vita occorre perciò pensare davvero il movimento. Ma come pensarlo senza fermarlo, rappresentandoselo? A questa domanda, ho già risposto altre volte così: *il vero pensiero del movimento è il vero movimento del pensiero*.

Ove all’Io riuscisse (grazie all’esercizio interiore) di sperimentare se stesso nell’atto o nel movimento del pensiero, si svelerebbe per ciò stesso il segreto del divenire, del tempo e della vita.

Risposta a una domanda

Il rapporto che l’Io ha col pensiero immaginativo è diverso da quello che ha col pensiero rappresentativo. Nel primo, si sperimenta infatti attivo, mentre nel secondo si sperimenta passivo: al punto di essere portato a credere, come sostiene il realismo ingenuo, che la rappresentazione interiore non sia una *produzione* del soggetto, bensì una *ri-produzione* dell’oggetto esteriore.

Ma torniamo a noi.

Scrivi Steiner: “La pianta è dunque un essere che sviluppa in tempi successivi una serie di organi tutti collegati fra di loro e con l’intero organismo da una e identica idea formativa. Ogni pianta è un armonico insieme di piante. Una volta raggiunta la chiarezza su questa idea, a Goethe non restava

altro da fare se non le singole osservazioni atte a dimostrare partitamente i diversi stadi evolutivi che la pianta esprime dal proprio seno”; e in una nota a piè di pagina, aggiunge: “Avremo più volte occasione di chiarire la natura di questo rapporto delle singole parti col tutto. Se volessimo prendere a prestito dalla scienza contemporanea un concetto riferibile a un simile raggruppamento di esseri animati cooperanti in un tutto, potremmo forse ricorrere a quello di *alveare* in zoologia. Si tratta di una specie di “Stato” di esseri viventi, di un individuo costituito a sua volta da individui autonomi, di un individuo di categoria superiore” (p. 20).

Tale “idea formativa” o “individuo di categoria superiore” è ancora una volta l’essenza. Riguardo a questa, però, si pone la seguente alternativa: o si porta il pensiero ordinario, elevandolo, sul piano dell’essenza; o si porta l’essenza, abbassandola, sul piano del pensiero ordinario (finendo così con l’andare – come abbiamo visto - al di sotto di questo stesso piano).

Ma come si fa ad abbassare l’essenza? E’ semplice: *rendendo essenziale l’inessenziale*; proiettando cioè l’essenza sull’esistenza in genere, come fanno il realismo ingenuo e il materialismo, o su qualche ente o esistente in particolare, come ha fatto, ad esempio, Linneo.

Da questo punto di vista, Linneo appare, suo malgrado, una sorta di “Freud del mondo vegetale”. Come quest’ultimo era infatti convinto che quella sessuale fosse l’attività essenziale dell’uomo, così Linneo era convinto che fosse l’attività essenziale delle piante (in quanto causa della “fruttificazione”).

“Il sistema linneano – osserva appunto Giulio Barsanti – era assolutamente inedito, sotto questo profilo, e i botanici settecenteschi non si lasciarono ingannare da quegli elenchi: premesso che Linneo si assumeva per intero la paternità del sistema sessuale, alcuni affermarono anzi che tale sistema tornava ad essere, in quanto fondato su un solo carattere, un sistema artificiale. Per la classificazione zoologica il sistema linneano incontrò meno resistenze perché non era fondato unicamente sulla struttura dell’apparato riproduttivo e pertanto si configurava come un sistema più tradizionale” (introduzione a C.Linneo: *I fondamenti della botanica* – Theoria, Roma-Napoli 1985, p. 17).

Quando si è incapaci di vedere *la parte nel tutto e il tutto nella parte*, si può quindi finire col ridurre il tutto alla parte, promuovendo così l’inessenziale (percepibile, se si è realisti ingenui; impercepibile, se si è realisti metafisici) al grado di essenziale.

Dal momento che alla realtà non si sfugge, e dal momento che l’essenza è appunto una realtà (ideale o spirituale), bisognerebbe però decidersi: o la si accetta così com’è, o s’ingaggia un qualche *parvenu* (fisico o metafisico) che ne reciti la parte.

Vedete, il fisico tedesco Wilhelm Röntgen (1845-1923) scoprì dei “raggi” (gli fu conferito, per questo, il Nobel, nel 1901) che ebbe la correttezza di chiamare “X” proprio perché non si capiva di quale natura fossero (M.Giroud: *Marie Curie* – Fabbri, Milano 2000, p.71).

Magari dunque si facesse altrettanto con l’essenza di quella “organizzazione che si mantiene – come dice Boncinelli - al di là e al di sopra del continuo avvicinarsi delle molecole”!

Ma torniamo a Goethe.

Per lui, ogni parte vale quanto l’altra, poiché il “tipo” non si presta a essere identificato con nessuno degli organi che costituiscono l’insieme (tanto più che quelli privilegiati da Linneo, i genitali maschili o “stami” e i genitali femminili o “pistilli”, non erano, per Goethe, che foglie metamorfosate).

Scrivo in proposito Steiner: “Se consideriamo la dottrina goethiana della metamorfosi, quale la troviamo formulata nell’anno 1790, scorgiamo che per Goethe questo concetto è quello di un alterno espandersi e restringersi. Nel seme la formazione della pianta è contratta (concentrata) al massimo grado. Con le foglie segue quindi il primo sviluppo, il primo espandersi delle forze formative. Ciò che nel seme è concentrato in un punto, si separa, si espande spazialmente nelle

foglie. Nel calice le forze si contraggono di nuovo verso un punto assiale; la corolla è il risultato dell'espansione successiva; gli stami e il pistillo, della successiva contrazione; il frutto dell'ultima (terza) espansione; dopo di che tutta la forza vitale della pianta (questo principio di entelechia) si cela nel seme, nella condizione di massima contrazione" (p. 21).

Hegel, tuttavia, pur ammirando grandemente Goethe, ritiene che la metamorfosi altro non sia che "un fugace alito delle forme" (V.Verra: *Lecture hegeliane* – Il Mulino, Bologna 1992, p. 108).

E per quale ragione? Perché tra le "forme" o le essenze delle cose e le cose (percepiti nello spazio mediante i sensi) si colloca il tempo: quel divenire, soffio, o appunto "alito", delle forme o delle essenze che, esaurendosi, le tramuta in cose.

Immaginiamo di trovarci di fronte a due piante: che so, a una rosa e a una gardenia. L'essenza dell'una è diversa da quella dell'altra: diverse sono infatti le loro forme, diversi i loro colori e i loro profumi. Non dovremmo però fermarci a questo. Tanto la rosa quanto la gardenia sono infatti delle piante e, come tali, condividono, al di là di ciò che le rende diverse, una medesima essenza: ovvero, quel medesimo *quid* o quel medesimo "tipo" che fa sì che una pianta sia per l'appunto una pianta.

Ciò significa che le essenze s'interpenetrano, stando una dentro l'altra, in qualità di subordinate o di sovraordinate.

Pensate, ad esempio, ai concetti di "gatto", "felide", "carnivoro", "mammifero" e "animale": non stanno forse l'uno dentro l'altro? Il primo non è forse subordinato al secondo, il secondo al terzo, il terzo al quarto, e il quarto al quinto? E il "micio" che stiamo magari accarezzando, non è appunto, a un tempo, un gatto, un felide, un carnivoro, un mammifero e un animale?

Come si vede, si tratta di concetti da porre, non l'uno accanto all'altro (come usa fare l'intelletto analitico), bensì l'uno dentro l'altro, come circonferenze concentriche di diverso diametro.

E' possibile pertanto distinguere l'essenza di una pianta da quella di un'altra, ma è possibile anche distinguere, a un superiore livello, l'essenza della pianta (la *Urpflanze* di Goethe) da quella dell'animale.

La dottrina della metamorfosi riguarda dunque il divenire. Ma il divenire di che cosa? Di un *quid* che è al di là del tempo e dello spazio. Vivono infatti le piante, vivono gli animali, e vivono pure gli esseri umani: c'è dunque un vivente che è *altro*, sì, dal non-vivente, ma che non dà ancora ragione, *di per sé*, delle differenze qualitative.

Secondo Hegel – osserva appunto Verra – "la metamorfosi è soltanto "un lato" del processo, che non esaurisce la totalità, in quanto si deve anche essere attenti alla "distinzione dei costrutti" (ibid., p. 106).

Risposta a una domanda

Dobbiamo imparare a distinguere tra la *forma* e la *forza*. Il divenire è ad esempio una forza che non ha ancora forma, mentre il divenuto (lo stato) è una forma che non ha più forza. La forza tende a esaurirsi nella forma. Quando parliamo dell'essenza, parliamo però di una "entelechia": ossia di un'entità ch'è *unità di forma e di forza*. Si tratta infatti di una forma che ha forza e di una forza che ha forma, allo stesso modo del sole, che è una luce che ha calore e un calore che ha luce.

Sul piano del pensiero, l'entelechia si presenta come concetto. Di norma, siamo però coscienti della realtà (spenta) della rappresentazione, ma non di quella (viva) del concetto. Quest'ultima ce la dobbiamo conquistare.

Il pensare (quale "verbo") è invece una forza: una forza che può afferrare (intuire) A, afferrare B, afferrare C, e così via. I concetti (A, B, C, ecc.) si trovano dunque al di là del pensare. Il che consente di stabilire la seguente gerarchia: 1°) concetto; 2°) pensare; 3°) rappresentazione.

Il concetto è qualità; e la qualità determina e delimita uno *spazio ideale*: dove finisce lo spazio qualitativo A, comincia infatti quello B, dove finisce quello B, comincia quello C, e così via.

Potremmo perciò dire – concludendo - che *Goethe sta a Linneo come Hegel sta ad Aristotele*. Goethe ha infatti immesso il movimento o il divenire nel rigido universo naturale di Linneo così come Hegel lo ha immesso nel rigido universo logico di Aristotele (la sua logica, ad esempio, contempla una “deduzione” dinamica delle categorie, e non una loro statica e gelida “tavola”).

Ancora una cosa.

Qualcuno potrebbe chiedersi: ma perché, in campo botanico, la fama e l'autorità di Goethe non sono allora pari, se non superiori, a quelle di Linneo?

Ebbene, ascoltate cosa dice ancora Barsanti: “Come fu presto chiaro che a dispetto di certe premesse essa (la *philosophia* linneana – *nda*) conduceva a un sistema artificiale, così fu contemporaneamente altrettanto chiaro che ciò costituiva un grande vantaggio per la scienza botanica, e forse il vantaggio più importante. Gilibert (Jean-Emmanuel Gilibert, botanico, 1741-1814 – *nda*) se ne rese conto con grande lucidità: nonostante quello di Tournefort (Joseph Pitton de Tournefort, medico e botanico francese, 1656-1740 – *nda*) fosse più naturale, il sistema di Linneo andava indiscutibilmente preferito ad esso perché era “più uniforme nella sua articolazione”, ossia evitava di fornire troppi criteri per classificare i corpi (ciò che disorienta il naturalista) e forniva, molto più efficacemente, un solo parametro, *la* chiave per districarsi nel labirinto della natura. Il sistema sessuale era certamente un sistema artificiale (perché la sessualità è solo un aspetto della natura vivente) ma andava preferito proprio per questo: perché selezionandone un carattere era in grado di confrontare oggetti che, molto diversi per altri caratteri, sarebbero stati difficilmente confrontabili. Al pari di altri linneani Gilibert apprezza dunque, di questa operazione, il carattere fuorviante: e, in particolare, il fatto che grazie a essa la natura sembri una realtà molto più uniforme di quanto sia, come se per muoversi al suo interno fosse necessario, almeno per raggiungere certi obiettivi, trasfigurarla” (*op. cit.*, pp. 19-20).

Se la fama e l'autorità di Goethe non sono pari, se non superiori, a quelle di Linneo lo si deve dunque al fatto che la coscienza ordinaria ha preferito “sconvolgere” o “trasfigurare” l'ordine della natura piuttosto che sviluppare e modificare se stessa.

L.R.

Roma, 26 settembre 2000

Le opere scientifiche di Goethe (5)

Cominciamo stasera il secondo capitolo, intitolato: *La genesi delle idee di Goethe sulla formazione degli animali*.

Dopo aver parlato del “tipo” vegetale, parleremo quindi del “tipo” animale (dell’“*Urtier*” o dell’idea di animale).

Teniamo tuttavia presente che tali entità operano anche nell’uomo: l’Io come Io è infatti un essere umano, mentre l’Io come qualità (anima) è un animale, come tempo (vita) è un vegetale, e come spazio (corpo fisico) è un minerale.

Osservando e conoscendo la natura, l’Io non osserva e conosce pertanto se stesso, bensì ciò che è *in lui*; l’Io è infatti sempre il *soggetto conoscente*, e mai l’*oggetto conosciuto*.

Chi ha familiarità con la scienza dello spirito, e in specie con l’evoluzione descritta da Steiner ne *La scienza occulta nelle sue linee generali*, sa che i minerali, le piante e gli animali sono, per così dire, creature *indirette* di Dio e creature *dirette* dell’uomo. Dio ha creato infatti l’uomo (il “primogenito” lo ha chiamato appunto Herbert Fritsche – cfr. H.Fritsche: *Il primogenito* – Bompiani, 1946) e dall’uomo sono poi scaturiti i regni della natura.

Ma veniamo a noi.

Goethe – scrive Steiner – “è giunto al punto di vista che la costituzione (struttura) dell’uomo, considerata come *totalità*, forma la base per le più alte estrinsecazioni della sua vita, e che nella peculiarità di questa totalità sta la condizione che pone l’uomo all’apice della creazione. Ciò che dobbiamo sopra tutto tenere presente è che Goethe ricerca la figura dell’animale in quella perfezionata dell’uomo; solo che nella prima emergono in prima linea gli organi che servono alle funzioni animali, quasi punto verso cui converge e a cui serve tutta la formazione, mentre la formazione umana perfeziona specialmente quegli organi che servono alle funzioni spirituali. Già qui troviamo che l’organismo animale che Goethe vede dinanzi a sé non è più qualcosa di sensibilmente reale, ma un *quid* ideale che negli animali si sviluppa in una direzione inferiore, nell’uomo in una superiore. Già qui sta il germe di ciò che Goethe, più tardi, chiamò “tipo”, volendo con ciò designare non “qualche singolo animale”, bensì l’“idea” dell’animale. Inoltre si trova già qui un accenno ad una legge da lui più tardi enunciata, importantissima per le sue conseguenze, e cioè che “la varietà delle forme scaturisce dal fatto che a questa o quella parte è stata concessa una preponderanza sopra le altre”” (p. 26).

Penso sappiate, a questo proposito, che Steiner parla degli uccelli come di animali in cui è prevalente l’organizzazione cefalica, dei felini come di animali in cui è prevalente l’organizzazione ritmica e dei bovini come di animali in cui è prevalente l’organizzazione metabolica.

Il che vuol dire che gli uccelli, i felini e i bovini dispongono *anatomicamente* di tutt’e tre le organizzazioni, ma che, nei primi, prevalgono, sulle altre due, le *funzioni* della testa, nei secondi quelle mediane e nei terzi quelle viscerali. Tali differenziazioni hanno infatti in primo luogo natura qualitativa (ideale), in secondo luogo funzionale (energetica) e in ultimo anatomica (sensibile).

Risposta a una domanda

La sua difficoltà a considerare gli uccelli quali animali in cui prevale l’organizzazione della testa deriva dal fatto che tale prevalenza va colta soprattutto sul piano eterico, che, come tale, è in rapporto con i cosiddetti “elementi”: fuoco, aria, acqua e terra (così come li intendevano i “presocratici”). Gli uccelli hanno quale loro *habitat* l’aria: non solo perché hanno le ali e volano, ma più ancora, perché le loro ossa sono “pneumatiche”, ossia dotate di cavità interne piene d’aria. L’aria, tuttavia, è anche l’*habitat* (astrale) dei pensieri. Nelle conferenze raccolte nel libro intitolato:

L'uomo sintesi armonica delle attività creatrici universali (Antroposofica, Milano 1968), Steiner ha illustrato, a questo proposito, il sottile rapporto sussistente tra i pensieri dell'uomo e il piumaggio degli uccelli.

Occorre dunque muovere dall'osservazione delle forme esteriori per risalire, grazie ai processi o alle funzioni che vi si svolgono, alle essenze o alle qualità: occorre cioè muovere dalla forma sensibile per risalire alla forma ideale (all'idea), senza però dimenticare – come abbiamo detto e ripetuto occupandoci de *La filosofia della libertà* – che l'idea (o il concetto) è forma, ma non *ha* forma.

Canta il “coro mistico”, nel *Faust*: “Tutto l'effimero non è che un simbolo”. E perché? Perché tutto ciò che è caduco (“fenomeno”), vale a dire tutto ciò che percepiscono i sensi (fisici), è espressione, manifestazione o rivelazione dell'essenza (del “noumeno”).

Certo, occorre disporre di un occhio (immaginativo) per le forme e di un orecchio (ispirativo) per le qualità, se non si vuole finire, come Kant, col ritenere inconoscibile il “noumeno” soltanto perché si è incapaci d'intendere il linguaggio del “fenomeno”.

Sapere che la varietà delle forme scaturisce – come dice Goethe - “dal fatto che a questa o quella parte è stata concessa una preponderanza sopra le altre”, risulta particolarmente utile nella scelta delle piante medicinali. Ci sono ad esempio piante che presentano uno sviluppo radicale maggiore di quello fogliare, e altre in cui avviene il contrario. Ciò vuol dire che le prime veicolano forze qualitativamente opposte a quelle veicolate dalle seconde, e possono perciò essere di aiuto (se opportunamente trattate) a quelle persone nelle quali le forze corrispondenti si mostrano al contrario deficitarie.

Torniamo però agli animali.

Scriva Steiner: “Già qui la differenza tra l'uomo e l'animale viene dunque cercata nel fatto che una figura ideale si perfeziona in due direzioni differenti, e che ogni volta un sistema di organi prende il sopravvento, e da questo la creatura intera riceve il proprio carattere” (p. 21).

Ogni volta che “un sistema di organi prende il sopravvento” viene quindi alla luce un essere, per così dire, “specializzato”; e gli animali non sono, in verità, che degli “specialisti”.

L'uomo invece non lo è; e perché? Perché per poter essere liberi non si deve essere specializzati. Qualora in un uomo, poniamo, il sistema inferiore (metabolico), prendesse il sopravvento (come avviene nei bovini) sul sistema superiore (cefalico) e su quello mediano (ritmico), s'imporrebbe infatti la legge vigente in quel sistema; ed è proprio per questo che i bovini possono “fare” soltanto i bovini, e nient'altro.

Come si realizza allora la libertà? Creando dei “sistemi di organi” che, neutralizzandosi a vicenda, si trovino in dinamico e costante equilibrio. Ciascuno di questi – è vero - tenderebbe a imporre la propria legge all'intero organismo, ma non vi riesce (se non ingenerando patologie), poiché si trova contrastato dagli altri due.

La cosa è resa particolarmente chiara dal “temperamento”. Già il termine “temperamento” allude infatti a un'attività mitigatrice o conciliatrice: mitigatrice o conciliatrice di che cosa? E' ovvio: delle diverse e contrastanti attitudini dei quattro “umori” (ippocratici): il collerico, il sanguigno, il flemmatico e il melanconico.

Ove uno di questi umori prenda un netto sopravvento, l'uomo regredisce infatti da *individualità* a *tipo* o *specie*: ovvero, a un qualcosa di collettivo, necessario e prevedibile.

Allorché le cose vanno, invece, come *potrebbero e dovrebbero* andare, ossia quando l'Io “fa” l'Io, gli umori, neutralizzandosi a vicenda, non s'impongono più e non si fanno quasi avvertire.

Ma non è proprio questo lo “stato di salute”? Non è forse esperienza comune che quando tutto va bene ci accorgiamo appena di avere un corpo, e che basta invece una lieve cefalea per ricordarci che abbiamo una testa?

La salute è dunque “incoscienza” o “coscienza superiore”, mentre quella che sta tra le due, ossia quella che *non è più* incoscienza, ma *non è ancora* coscienza superiore, è l’ordinaria coscienza intellettuale, che Hegel chiama “infelice”. Scrive infatti: “La *coscienza infelice* è la coscienza di sé come dell’essenza duplicata e ancora del tutto implicata nella contraddizione”; è la coscienza “scissa entro se stessa” (G.W.F.Hegel: *Fenomenologia dello spirito* – La Nuova Italia, Scandicci (Fi) 1996, pp. 131-132).

L’incoscienza e la coscienza superiore di fatto si assomigliano: tanto che questa (in virtù della sua immediatezza) la si potrebbe perfino definire una “cosciente incoscienza” o una “incosciente coscienza”.

Dice infatti il Cristo: “Lasciate che i bambini vengano a me, perché a chi è come loro appartiene il regno di Dio. Chi non accoglie il regno di Dio come un bambino, non vi entrerà” (Lc 18,16).

Il “regno di Dio” apparirà dunque a coloro che saranno capaci di conquistare, sul piano cosciente, quella stessa freschezza, spontaneità o immediatezza che è propria dell’infanzia, e per ciò stesso dell’incoscienza.

Quanto stiamo dicendo – è bene ripeterlo - vale per l’uomo quale *potrebbe e dovrebbe* essere (o diventare), e non quale oggi *esiste*. L’Io viene infatti al mondo con una costituzione, con un umore e con un carattere *karmicamente determinati*: viene cioè al mondo (quale *ego*) quasi come un “animale”. Non c’è pertanto da meravigliarsi se tutti quelli che ignorano quale sia la sua vera essenza siano attualmente convinti che l’uomo non è che un “animale intelligente”.

Ma torniamo a Goethe.

Scrivi Steiner: nel 1776, “Goethe acquista chiarezza sul punto da cui si deve procedere quando si voglia studiare la figura dell’organismo animale. Egli riconobbe che le ossa sono il fondamento della struttura; e mantenne questo pensiero anche più tardi quando nelle sue opere anatomiche prese le mosse dall’osteologia (...) “Si sarà già osservato – dice ad esempio – che io considero il sistema osseo come il disegno fondamentale dell’uomo; il teschio come il fondamento di quel disegno, e ogni carnosità quasi soltanto come il colorito di quel disegno”” (p. 27).

Abbiamo parlato di costituzione; questa presenta però due aspetti: uno morfologico, l’altro fisiologico. Il secondo, tuttavia, non è più solo fisico. “Fisiologia” vuol dire infatti funzionalità, processualità, vita o movimento: ovvero, tutto ciò che dipende dal corpo eterico.

Quando ad esempio si distinguono – come fa il medico e chimico italiano Giacinto Viola (1870-1943) – il tipo “longilineo”, il tipo “normolineo” e il tipo “brevilineo”, si opera una classificazione che considera le costituzioni dal punto di vista puramente morfologico. Quando invece si distinguono – come fa il medico francese Claude Sigaud (1862-1921) – il tipo “respiratorio”, il tipo “digestivo”, il tipo “cerebrale” e il tipo “muscolare”, ecco allora che l’elemento morfologico (fisico) viene a unirsi e a confondersi con quello funzionale (eterico).

Del *puro* corpo fisico si deve parlare in termini morfologici: cioè nei termini di quella disciplina che studia – com’è noto – le forme esterne e le strutture interne degli organismi viventi e dei minerali.

Osservare tali forme e strutture con occhio “artistico”, vale a dire con un occhio che superi, in quanto immaginativo, l’ordinaria separazione tra arte e scienza, significa tuttavia intendere tali forme e strutture come *immagini, simboli* o – per dirla con Goethe – “disegni”.

Egli afferma – come abbiamo appena visto - che “ogni carnosità” è quasi soltanto “il colorito” di tali disegni. Ebbene, non usiamo spesso dire, di qualcuno che versi in condizioni disperate, che si è ridotto “pelle e ossa”? In termini antroposofici, potremmo anche dire, però, che si è ridotto “Lucifero e Arimane”: che è cioè venuto meno, in lui, quell’essere umano che si trova appunto,

quale *terzo*, tra la pelle luciferica e le ossa arimaniche, così come, sul Golgota, la croce del Cristo sta, quale *terza*, tra quelle dei due “ladroni”.

Soltanto ciò che sta al centro, appunto come quel “*tertium*” che secondo la logica binaria (governante i computer) sarebbe, guarda caso, “*non datum*”, è dunque in grado di umanizzare tanto la pelle che le ossa.

Nostro compito non è perciò quello di spellarci o disossarci, ma di mettere queste parti al servizio dell’Io: ovvero di ciò che, in noi, è propriamente umano.

Ma riprendiamo il nostro discorso.

Goethe – osserva Steiner – “non fa altro che ricercare l’animale nell’uomo, cioè il più semplice nel più complesso, come più tardi (1795) dirà esplicitamente” (p. 27).

Abbiamo già detto, infatti, che le essenze s’interpenetrano, e che le più semplici (subordinate) stanno all’interno di quelle più complesse (sovraordinate), allo stesso modo in cui circonferenze concentriche di diametro minore stanno all’interno di circonferenze di diametro maggiore.

Osserva ancora Steiner: “Goethe considerava l’uomo assolutamente conforme alla restante natura. Diviene sempre più vivo in lui il pensiero, da noi già più sopra osservato, che la figura dell’uomo, come quella dell’animale, sono dominate da una forma fondamentale, la quale però nel primo assurge a una tale perfezione che le permette di diventare il veicolo di un essere spirituale libero”. Goethe, continua poi, “era in attiva relazione con Herder il quale, nel 1783, cominciava a delineare le sue *Idee su una filosofia della storia dell’umanità* (J.G Herder: *Idee per la filosofia della storia dell’umanità* – Laterza, Roma-Bari 1992 – *nda*). Quest’opera scaturì quasi dalle conversazioni fra i due, e certo più d’una di quelle idee sarebbero riconducibili a Goethe. I pensieri che vi sono espressi sono spesso del tutto goethiani, solo detti al modo di Herder, sì che da essi possiamo trarre sicure conclusioni sui pensieri di Goethe in quel tempo” (pp. 29-30).

Non penso proprio di sbagliare affermando che del testo di Johann Gottfried Herder (1744-1803) citato da Steiner non s’interessa ormai più nessuno. E’ però molto triste che sia così perché avremmo invece urgente bisogno di riscoprire quel “movimento culturale” cui Steiner dà il nome di “goetheanismo” (cfr., in particolare: *Lo studio dei sintomi storici* – Antroposofica, Milano 1961).

Il “goetheanismo”, tuttavia, è qualcosa di più di quel che intendiamo oggi, astrattamente, per “movimento culturale”: è piuttosto un’atmosfera animica, una tensione ideale o un *humus* spirituale, alimentato, in sommo grado, da un profondo elemento umano. Insieme a Goethe e a Herder, dovremmo come minimo annoverarvi Schiller (1759-1805), Fichte (1762-1814), Hegel (1770-1831), Novalis (1772-1801) e Schelling (1775-1854).

Ricordate quando abbiamo parlato del “circolo” della vita, e del fatto che, nella pianta, il seme si trova tanto all’inizio quanto alla fine del suo divenire?

Ebbene, anche qui possiamo rilevare che ciò che emerge alla fine di un processo evolutivo altro non è che ciò che ne sta al principio (“In principio era il Verbo...”).

La scienza oggi parla, ad esempio, di “proprietà emergenti” (“perché emergono – spiega Boncinelli – solo a un certo livello di aggregazione, mentre sono assenti nei precedenti” - *Il cervello, la mente e l’anima* – Mondadori, Milano 2000, p. 21), ma non ha affatto realizzato che queste in tanto possono “emergere” dalla sostanza, “a un certo livello di aggregazione”, in quanto vi si sono in precedenza “immerse”.

Ciò vale, tuttavia, non solo per le proprietà o le qualità (delle cose), ma anche per l’essere dell’uomo. L’Io si è infatti immerso nel corpo astrale (animico), nel corpo eterico (vivente) e nel corpo fisico, proprio al fine di poterne un giorno, e in grazia del *Logos*, riemergere.

Riflettete: potrebbe mai “emergere”, dalle nostre anime, il “Figlio dell’uomo” se non vi si fosse prima “immerso”, facendosi “carne”, il “Figlio di Dio”?

Da questo punto di vista, ben si comprende, peraltro, come l’uomo non discenda affatto dalla scimmia, ma come, da un unico essere originario (sovrasensibile) siano derivati, per evoluzione discendente, la scimmia e, per evoluzione ascendente (e non ancora ultimata), l’uomo.

Scriva Steiner: “Herder, nella prima parte di quell’opera (*Idee per la filosofia della storia dell’umanità – nda*), ha la seguente concezione dell’essenza del mondo. Bisogna presupporre una forma principale che passa attraverso tutti gli esseri e si realizza in diversi modi. “Dalla pietra al cristallo, dal cristallo ai metalli, da questi alla creazione delle piante, dalle piante all’animale, da questo all’uomo, vedemmo ascendere *la forma dell’organizzazione*, e con essa divenire più molteplici le forze e gli impulsi della natura, per riunirsi tutti alla fine nella figura dell’uomo, fin dove questa li poteva comprendere”. Il pensiero è affatto chiaro: una forma ideale, tipica, che come tale non ha realtà sensibile, si realizza in un infinito numero di esseri spazialmente distinti e diversi nelle loro qualità, fin su all’uomo” (p. 30).

Ma qual è l’idea o la forma “organizzatrice” che in tal modo ascende? E’ *l’Io sono* che, al pari di un artista, mentre realizza le proprie opere, realizza se stesso.

Continua però Steiner: “Questo pensiero agì molto fecondamente sulla filosofia tedesca posteriore. Sia qui citata a maggior chiarimento l’esposizione, fatta più tardi da Oken (Lorenz Ockenfuss, medico e naturalista, 1779-1851 – *nda*) della stessa idea. Egli dice infatti, nel *Trattato di filosofia della natura*: “Il regno animale è *un solo* animale, vale a dire è la *manifestazione* dell’animalità con tutti i suoi organi, ognuno dei quali è di per sé un tutto. Un singolo animale compare quando un singolo organo si distacca dal corpo animale generale e ciò nonostante esercita le essenziali funzioni animali. Il regno animale è, spezzettato, l’animale più alto: l’uomo. C’è una sola tribù umana, una sola razza umana, un solo genere umano, appunto perché è l’intero regno animale”” (p.30).

Immaginate, per assurdo, che il vostro fegato si distacchi da voi e prenda ad andarsene in giro per conto suo. Non potrebbe naturalmente conservare la forma che aveva in quanto stava in voi ed era parte di voi, ma dovrebbe assumerne un’altra, trasformandosi così in un animale. Se così facessero tutti gli organi umani, il fenomeno ovviamente si moltiplicherebbe, generando in tal modo un intero regno animale: generando, cioè, dall’uno il molteplice.

Certo, tutto questo è difficile a prima vista da credere, poiché spetta all’uomo, realizzando la propria umanità, di provarne e testimoniarne la verità.

Pensate a cosa accadrebbe se tutti gli animali si limitassero a vegetare, cadendo magari in un letargo senza fine. Con ogni probabilità, cominceremmo a scambiarli per piante. Ciò che non fanno gli animali, lo fanno però gli uomini: ed è appunto per questo che siamo arrivati a scambiarli per animali.

Ma mentre l’animale non può diventare che un animale, l’uomo, proprio perché libero, può diventare tanto un “uomo” quanto una “bestia” o, come da molti oggi auspicato, un “robot”.

Abbiamo volutamente detto “bestia”, poiché l’animalità, negli animali, è fisiologica e innocente, mentre nell’uomo, tutte le volte che prende il sopravvento sull’Io (sull’essenza umana) o lo sostituisce, è patologica, e per l’appunto “bestiale”.

Oggi, tutti vogliono “realizzarsi”. Ma per poterlo fare davvero bisognerebbe che prima scoprissero quello che realmente sono o, per meglio dire, *chi* realmente sono.

Noi abbiamo una grande responsabilità nei confronti della natura. Solo un uomo che sia un uomo può infatti nutrire un autentico senso di amore o di compassione per le creature del mondo animale,

del mondo vegetale e di quello minerale; non a caso, un uomo che manchi di realizzare la propria umanità finirà col rendere queste creature vittime della sua bestialità.

Come degli “apprendisti stregoni”, stiamo attualmente violentando e distruggendo noi stessi e la natura. Ma chi è un “apprendista stregone”? Colui che s’illude di poter impunemente utilizzare delle forze la cui natura non conosce né domina.

Proprio Goethe ha detto: “La conoscenza dell’uomo, di qualunque tipo essa sia, determina la sua condotta; per cui nulla è più terribile che vedere agire l’ignoranza” (J.W.Goethe: *Massime e riflessioni* – TEA, Roma 1983, pp. 131-132).

Com’è noto, Martin Heidegger ha affermato: “Solo un Dio ci può salvare”; anche lui stava dunque aspettando il Messia, non rendendosi conto che è ormai il Messia, all’inverso, ad aspettare noi.

Ma riprendiamo, per concludere, il nostro discorso.

Scrivi Steiner: “Nella formazione umana, tutti gli organi e sistemi di organi si costituiscono in modo che ognuno lasci all’altro sufficiente spazio per un libero sviluppo, e che ognuno si contenga in quei limiti che appaiono necessari perché tutti gli altri possano egualmente affermarsi” (p. 31).

A ben vedere, quest’affermazione non vale solo per la realtà fisico-eterica (bio-costituzionale), ma anche per la realtà animica, se non, addirittura, per quella sociale. Ove si realizzasse – come auspicato da Steiner – una “triarticolazione dell’organismo sociale”, l’apparato culturale o spirituale, l’apparato giuridico o politico e quello economico non verrebbero infatti a costituirsi “in modo che ognuno lasci all’altro sufficiente spazio per un libero sviluppo, e che ognuno si contenga in quei limiti che appaiono necessari perché tutti gli altri possano egualmente affermarsi”?

L.R.

Roma, 3 ottobre 2000

Le opere scientifiche di Goethe (6)

Stasera, prima di riprendere la lettura, vorrei proporvi alcune riflessioni. Abbiamo detto, la volta scorsa, che il “goetheanismo” (ritenuto da Steiner una moderna “*universitas litterarum*” che “prepara il terreno per l’accoglimento della scienza dello spirito”) è stato un “movimento culturale” caratterizzato da “un’atmosfera animica, una tensione ideale o un *humus* spirituale, alimentato, in sommo grado, da un profondo elemento umano”: da un qualcosa che alimenta dunque ben poco la cultura del presente e, in special modo, quella scientifica.

Abbiamo ripetutamente sottolineato, a questo proposito, che una cosa sono i *dati* raccolti dalla ricerca scientifica, altra le *teorie* che vengono imbastite mettendoli in rapporto tra loro.

Chi segue la scienza dello spirito dovrebbe sempre accogliere i primi, ma non mancare mai di esaminare attentamente le seconde per verificare se siano o meno ipotecate da preconcetti o pregiudizi di carattere filosofico, se non addirittura da interessi di natura politica o economica.

Allorché ci si dichiara ad esempio sicuri – come fa Rita Levi Montalcini – che non si tarderà a scoprire, grazie ai progressi delle scienze neurologiche e cognitive, “l’essenza della specie umana” (*la Repubblica*, 10 ottobre 2000), si dà per scontato che una “essenza” possa avere natura sensibile o subsensibile. Ma che cosa direbbe la stessa Montalcini se qualcuno sostenesse, poniamo, che non si tarderà a scoprire, grazie ai progressi dell’acustica, l’essenza dei colori? Prima di quella della specie umana, non sarebbe perciò meglio ricercare l’*essenza dell’essenza*? Non sarebbe infatti consigliabile avere una qualche idea di quello che si sta cercando, soprattutto quando si tratta – come in questo caso - di farsi un’*idea dell’idea*?

Andando appunto alla ricerca dell’essenza delle piante e degli animali, Goethe ha scoperto – come abbiamo detto - il “tipo”.

Ma la realtà del “tipo”, in quanto essenziale, è *qualitativa*; e qui casca l’asino, perché oggi si hanno occhi per la quantità, ma non per la qualità; si è addirittura convinti – e lo si dichiara - che la realtà qualitativa non può e non deve riguardare la scienza: quella scienza che, riducendo tutto al quantitativo, finisce però col dare sempre e soltanto numeri.

L’abbiamo già detto: l’essenza non è una parola, bensì una realtà. Non basta perciò pronunciarne il nome o figurarsela astrattamente: occorre percepirla.

Sappiamo che la prima tappa del “sentiero della conoscenza” è rappresentata dallo “studio”. Lo studio apre la strada, ma, per passare dal semplice pensare (dal pensare astratto) al pensare-percepire (al pensare concreto), bisogna poi integrarlo con l’esercizio o la disciplina interiore. Solo così si può infatti sviluppare quella coscienza immaginativa che – come testimonia Goethe – è, a un tempo, un *pensare-vedere* o un *vedere-pensare*.

Quanto mai significativo, al riguardo, è il seguente e noto episodio, così riferito da Steiner: “Goethe aveva elaborato in sé la rappresentazione di una forma plastico-ideale, quale si può palesare ad uno spirito in grado di avvolgere con lo sguardo la molteplicità delle figure vegetali e di notare il loro elemento comune. Schiller considerò l’immagine di questa entità che dovrebbe vivere non in una singola pianta ma in tutte, e disse, scuotendo con disapprovazione il capo: “Questa non è esperienza, questa è un’idea”. A Goethe sembrò che quelle parole venissero da un mondo estraneo. Egli sapeva, consapevolmente, di aver ottenuto la sua figura simbolica attraverso lo stesso genere di percezione spontanea per cui si giunge alla rappresentazione di una cosa che si può vedere con gli occhi e afferrare con le mani. Nella pianta simbolica o primordiale, vedeva un essere tanto oggettivo quanto la pianta singola. E riteneva di doverla non a un’arbitraria speculazione, ma a un’osservazione spregiudicata e imparziale. Perciò non poté replicare che questo: “Mi può far molto piacere se ho idee senza saperlo e le vedo persino con gli occhi” (R.Steiner: *La concezione goethiana del mondo* – Tilopa, Roma 1991, pp. 17-18).

In ogni caso, anche per quel che riguarda la scoperta dell'“osso intermascellare”, Steiner si mostra interessato, più che alla scoperta in sé, al modo in cui Goethe è giunto a farla: ovvero, al ragionamento che l'ha preparata e permessa.

Procedere seguendo un ragionamento (un processo di pensiero) è cosa infatti ben diversa dal procedere alla cieca, attraverso tentativi ed errori.

E quale è stato, in questo caso, il ragionamento di Goethe? All'incirca il seguente: “Se alla base dell'evoluzione degli organismi c'è il processo della metamorfosi, e quindi un'essenziale continuità, anche nell'uomo ci deve essere quell'osso intermascellare presente in tutti gli animali”.

Si è messo quindi a cercarlo, e lo ha trovato.

Come sapete, la scienza, osservando e studiando i fenomeni, formula delle ipotesi, che la verifica sperimentale può poi promuovere o bocciare.

All'inizio e alla fine del suo procedimento ci sono dunque due fatti d'esperienza: il fatto naturale (detto, da Goethe, “fenomeno empirico”) e quello sperimentale (detto, da Goethe, “fenomeno scientifico”); e in mezzo che c'è? C'è l'ipotesi: ossia, non un fatto, bensì un processo di pensiero che può avere quale esito l'idea *A*, l'idea *B*, l'idea *C*, ecc..

Ebbene, che cosa penseremmo di un processo di pensiero che approdasse sempre all'idea *A* (“fissa” nella testa dello scienziato), e mai a quella *B*, o a quella *C*, ecc. (animante oggettivamente il fenomeno)?

Lo giudicheremmo, come minimo, monotono o monocorde, e per ciò stesso incapace di misurarsi con la varietà, la ricchezza e la fantasia della realtà (“le ipotesi – dice infatti Goethe – sono ninnenanne con cui il maestro addormenta i suoi alunni” – *Massime e riflessioni* - TEA, Roma 1988, p.138). E avremmo ragione di farlo, poiché quello dell'ipotesi è proprio il momento in cui si palesa la “nobilitate” (la moralità) dello scienziato: in cui si palesa, cioè, se lo scienziato *ama o non ama la realtà più di se stesso*.

Ma oggi c'è forse un processo di pensiero che approda invariabilmente all'idea *A*? Certo che c'è: è appunto quello (materialistico) che non fa che ridurre la qualità alla quantità.

Risposta a una domanda

Vede, del processo della conoscenza fanno parte tanto l'induzione, che va dal singolare (dal percetto) all'universale (al concetto), quanto la deduzione, che va, viceversa, dall'universale (dal concetto) al singolare (al percetto).

Oggi, però, si dà scarso valore al processo deduttivo, perché si è abituati alla deduzione filosofica o logica (che va da concetto a concetto) e non a quella scientifica (che va dal concetto al percetto).

Che cosa usa fare infatti il filosofo? Partendo da uno o più principi (o da una o più categorie), usa dedurre tutta una serie di cose che ne discendono, sì, logicamente, ma che non è detto che corrispondano per ciò stesso alla realtà. Dal punto di vista della scienza dello spirito, questo modo di procedere è caratteristico dell'“anima razionale o affettiva”, più attenta infatti al concetto (al contenuto del pensiero) che non, come l'“anima cosciente”, al percetto (al contenuto della percezione).

Osserva a questo proposito Steiner: “Chi si chiede “quale rapporto c'è tra idea e mondo sensibile *al di fuori dell'uomo*” pone male la domanda, perché *al di fuori dell'uomo* un mondo sensibile (natura) privo d'idee non esiste. Solo l'uomo, per sé, può separare l'idea dal mondo dei sensi, e così *rappresentarsi* una natura senza idee” (R.Steiner: *La concezione goethiana del mondo*, p. 23).

Proprio osservando la natura, Goethe “induce” infatti l'universale (il tipo) osservando il singolare (la pianta o l'animale) e “deduce” il singolare osservando l'universale. Egli sa perciò vedere *le idee nella natura e la natura nelle idee*, mentre il filosofo vede *le idee fuori della natura* e lo scienziato (materialista) vede *la natura fuori delle idee*.

Si tratta dunque di passare dal realismo delle cose al realismo delle idee; per farlo, occorre tuttavia attraversare l'oscura selva di una cultura, quale quella contemporanea, che addirittura si compiace di aver dissolto tanto la realtà del soggetto quanto quella dell'oggetto.

Della prima dissoluzione, si è incaricata la psicologia, della seconda, la fisica. La psicologia ha aperto infatti le porte agli istinti, agli impulsi, alle istanze affettive, emotive o archetipiche, chiudendole al contempo all'Io, mentre la fisica le ha aperte alle particelle subatomiche, chiudendole al contempo agli oggetti, così come li percepiscono i sensi ("Per se stesso – asserisce invece Goethe - e in quanto si serve dei suoi sensi integri l'uomo è il maggiore e il più preciso strumento di fisica che possa esistere"; i sensi infatti "non ingannano; inganna il giudizio" – *Massime e riflessioni*, pp. 160 e 227).

Si riesce a sapere, in tal modo, che "accadono" dei fatti o degli eventi, ma non *chi* li faccia accadere né *a chi* accadano; si ritiene infatti che il soggetto e l'oggetto siano "indeterminabili", e che sia perciò possibile conoscere solo la loro "interazione".

Già, ma chi osserva tale interazione, interagisce o no col fenomeno? Qui, delle due, l'una: o interagisce con l'interazione, e ciò vuol dire allora che anche tale fenomeno è indeterminabile; o non interagisce con l'interazione, e ciò vuol dire allora che tale fenomeno, essendo determinabile, non esclude la possibilità di una conoscenza oggettiva.

E' molto importante tenere presente queste cose perché quasi tutti quelli che cadono dalla "padella" (arimantica) del realismo ingenuo (del realismo delle cose) finiscono in genere nella "brace" (luciferica) del relativismo (o di quello che John R. Searle chiama "antirealismo").

Ricordate, ad esempio, quel che dice Boncinelli degli esseri viventi? "Gli esseri viventi – dice - sono essenzialmente dei motori - meccanici, termici, chimici o elettrochimici - che prendono dall'ambiente circostante energia di buona qualità e gliela restituiscono degradata. Il saldo attivo di questa trasformazione viene utilizzato per sostenere la loro incessante attività, il grosso della quale è finalizzato a mantenersi vivi, una certa porzione a moltiplicarsi e un'altra porzione a trasformare, più o meno sensibilmente, l'ambiente circostante" (E. Boncinelli: *Il cervello, la mente e l'anima* – Mondadori, Milano 2000, p. 9).

Orbene, se Arimane "veglia" su quanti si accontentano di utilizzare parte di tale "saldo attivo" per mangiare e dormire ("mantenersi vivi"), riprodursi ("moltiplicarsi") e lavorare ("trasformare più o meno sensibilmente l'ambiente circostante"), Lucifero attende invece al varco quanti, non accontentandosi di tutto ciò, sognano una vita o un mondo migliore, non sapendo o volendo però pensarli in modo migliore (sviluppando, cioè, la loro coscienza).

Tanto i primi (con soddisfazione) che i secondi (con rammarico) sono comunque convinti che il solo modo di fare scienza sia quello oggi in vigore, poiché non si rendono conto ch'è da tempo in atto, nella vita culturale, una minacciosa regressione dall'"anima cosciente" all'"anima razionale o affettiva" (se non, addirittura, all'"anima senziente") o, il che è lo stesso, dalla scienza (galileiana) alla metafisica scientifica e materialistica.

Proprio la fisica e la psicologia, ad esempio, si sono spinte, rispettivamente, al di là del sensibile e al di là della coscienza, illudendosi di avere con ciò raggiunto un qualcosa di superiore (esemplare, per quanto riguarda la prima, è *Il Tao della fisica* di Fritjof Capra – Adelphi, Milano 1994), mentre, per il modo acritico in cui si sono mosse, sono di fatto discese nel subsensibile e nel subcosciente.

L'equivoco – ne converrete - non è da poco.

In realtà, la conoscenza scientifica del mondo naturale avrebbe dovuto preparare la conoscenza scientifica di quello spirituale. Esaurita tale fase propedeutica (verso la fine del XIX secolo), la scienza non si è però rivolta al soprasensibile, bensì al subsensibile, penetrando in questa sfera senza avere la più pallida idea della qualità delle forze che vi albergano e operano.

Come si quantificava o matematizzava il sensibile, si è continuato infatti a quantificare o matematizzare il subsensibile (tanto da varare una meccanica "quantistica"), senza nemmeno

domandarsi se un siffatto modo di procedere, sperimentato con (relativo) successo nella conoscenza del primo, fosse idoneo a comprendere la realtà del secondo.

Qual è infatti la *qualità della quantità*? Ecco un interrogativo al quale potrebbe rispondere solo una scienza dello spirito (o degli spiriti).

E' però tempo di tornare al nostro testo e di riprendere il discorso sull'osso intermascellare.

Scriva Steiner: "Goethe, col suo indirizzo spirituale, non poteva pensare se non che un osso intermascellare doveva esserci anche nell'uomo. Si trattava solo di dimostrarlo empiricamente, cercando quale aspetto esso prendeva nell'uomo e fino a che punto si inserisca nella totalità dell'organismo. Questa dimostrazione gli riuscì solo nella primavera del 1784, in collaborazione con Loder (Justus Christian Loder, anatomista e professore a Jena – *nda*), col quale comparava in Jena teschi umani e animali. Goethe annunciò la cosa il 27 marzo, tanto alla signora von Stein quanto a Herder" (pp. 33-34).

Ciò che Steiner chiama qui "indirizzo spirituale", potremmo chiamarlo anche "idea-guida".

Pensate per esempio al labirinto in cui dimorava il Minotauro. Come riuscì a venirne fuori Teseo? Lo sanno tutti: grazie al filo donatogli da Arianna. Ma appunto questa, in *immagine*, è la funzione dell'idea-guida: quella di garantire, cioè, una luminosa continuità al pensare, e quindi – come si usa dire – al "filo" del ragionamento o del discorso.

L'idea-guida, in sé, potrebbe essere invece rappresentata da quella stella o cometa che guidò i Re Magi alla culla del bambino Gesù.

Fate però attenzione: l'idea-guida va attivamente, lucidamente e criticamente conquistata. Un conto, infatti, è un'idea che possediamo e dalla quale ci facciamo consapevolmente e liberamente guidare, altro un'idea che ci possiede e trascina, rendendoci dogmatici, fanatici e intolleranti.

Prima di concludere, torniamo però, per un attimo, al "filo".

Quando facciamo l'esercizio della concentrazione, svolgiamo una serie più o meno lunga di rappresentazioni. Ma che cosa conferisce loro ordine e coerenza? Proprio quel filo del ragionamento che dipaniamo ispirati dall'idea-guida o, nel caso specifico, dal tema dell'esercizio (il bottone, la spilla, la matita, ecc.).

In virtù di questo esercizio, ci è dato dunque realizzare che la natura delle rappresentazioni è discreta, mentre quella del ragionamento è continua (come quella – già lo sappiamo – del flusso del tempo, della vita, del pensare o della memoria).

Ma ha forse qualcosa a che fare, questo, con la scoperta dell'osso intermascellare? Ebbene, ascoltate quanto dice qui Steiner:

"Goethe non pensava mai l'organismo come una struttura morta e rigida, ma continuamente fluente dalle sue intime forze formative (...) La scoperta dell'osso intermascellare è quindi solamente una conseguenza di quelle grandi concezioni. Essa doveva rimanere incomprensibile per coloro che non le avevano, ché veniva loro tolta in tal modo l'unica caratteristica storico-naturale atta a far distinguere l'uomo dagli animali. Non avevano la più pallida idea di quei pensieri che fervevano in Goethe, sugli elementi che, distribuiti negli animali, si riuniscono in armonia nella figura umana una, e così, nonostante l'identità di ogni particolare, fondano la differenza nella totalità che assegna all'uomo il suo alto grado nella serie degli esseri. Il loro modo di osservare non era un confronto ideale, ma estrinseco, per il quale non esisteva nell'uomo l'osso intermascellare. Il vedere con gli occhi dello spirito, che Goethe esigeva, era per loro oggetto di ben poca comprensione, e ciò determinava la differenza di giudizio tra loro e Goethe" (p. 35).

Non solo, ma ne *La concezione goethiana del mondo* aggiunge: "Quando Goethe la osserva, la natura stessa porta le idee verso di lui (...) Egli deve lasciar scorrere attraverso di sé, perennemente,

il fiume degli eventi del mondo. Sentirà allora che il mondo delle idee è la potenza creatrice attiva della natura, e non altro. E non si tratterà a meditare al di sopra delle cose e sulle cose, ma vorrà penetrare nelle loro profondità per estrarne quello che in esse vive e agisce” (p. 37).

L.R.

Roma, 10 ottobre 2000

Le opere scientifiche di Goethe (7)

Verso la fine del nostro ultimo incontro, abbiamo parlato della funzione ispiratrice dell'idea-guida. Spero vogliate perdonarmi se stasera comincerò col raccontarvi, a questo proposito, una storiella che forse qualcuno di voi già conosce.

In piena notte, Tizio sta cercando qualcosa in terra, nella parte di marciapiede illuminata da un lampione. Arriva Caio e, vedendolo così affannato, gli chiede: "Mi scusi, ha perso qualcosa?". E Tizio risponde: "Sì, le chiavi di casa". "E le ha perse proprio qui?", domanda ancora Caio. "No", replica Tizio. Al che Caio, sconcertato, gli chiede: "Ma allora perché le cerca qui?". E Tizio pronto risponde: "Perché qui c'è luce!".

Ebbene, questa storiella non sarà forse esilarante, ma fa proprio al nostro caso.

Anche agli scienziati che dicono di "ricercare", faremmo bene infatti a domandare in base a quale criterio abbiano deciso di ricercare in una direzione, piuttosto che in un'altra.

In tal modo, potremmo magari scoprire che la decisione d'intraprendere una determinata ricerca è stata presa non sulla base di criteri ideali (scientifici), bensì di fattori estrinseci o casuali, se non addirittura d'interessi che con la conoscenza non dovrebbero avere nulla a che fare (anche per la scienza come "professione", e non come "vocazione", vale infatti quanto disse a suo tempo Schopenhauer, parlando della "filosofia delle Università": "Si tratta dell'antica lotta tra coloro che vivono *per* qualcosa e coloro che vivono *di* qualcosa, o tra coloro che *sono* qualcosa e coloro che lo *rappresentano*" - *La filosofia delle Università* – Adelphi, Milano 1992, p. 35).

Pensate, a proposito di "casualità", alla medicina omeopatica. Come procede per creare i suoi farmaci? Detto sbrigativamente: somministra una determinata sostanza (minerale, vegetale o animale) a un individuo sano, e sta poi a vedere quel che succede, registrando con precisione tutti i sintomi che così si producono. Successivamente, prende quella sostanza, la diluisce e dinamizza per ricavarne un farmaco, e quando si trova di fronte a un paziente che presenta spontaneamente quegli stessi sintomi, glielo prescrive.

La cosa, sia chiaro, funziona (a dispetto di quanto dicono quasi tutti i membri dell'attuale "comunità scientifica"); quel che ci preme qui sottolineare, tuttavia, è che, prima di sperimentarla, nessuno sa, né immagina di poter sapere, quale tipo di azione svolgerà, nell'essere umano, quella sostanza.

E per quale ragione? Perché nessuno sa niente non solo delle qualità e delle forze delle sostanze naturali, ma neanche del rapporto in cui stanno con quelle normalmente presenti e operanti nell'organismo umano (a chi volesse approfondire la cosa, consiglieri il libro di Rudolf Hauschka: *La natura della sostanza* – Antroposofica, Milano 1991).

Solo una scienza naturale e una medicina illuminate da una scienza dello spirito potrebbero infatti consentirci di conoscere, vuoi le qualità delle sostanze e delle forze naturali, vuoi le qualità delle sostanze e dei processi del corpo umano.

Intendiamoci, *la conferma dei fatti resta in ogni caso essenziale*, perché i fatti non hanno mai torto. C'è comunque una bella differenza tra il procedere alla cieca e il seguire un criterio ideale che permetta di poter ragionevolmente prevedere tale conferma, e quindi di aspettarsela. O è forse la stessa cosa viaggiare con o senza carte geografiche, oppure con o senza bussola?

Considerate, per fare ancora un esempio, le malattie "degenerative" e "infiammatorie". Non sarebbe importante sapere, per orientare proficuamente la ricerca, che il rapporto esistente, nell'essere umano, tra la qualità dei processi neurosensoriali e quella dei processi metabolici è analogo a quello esistente, nel nostro pianeta, tra le zone polari e le zone tropicali: ossia, tra la qualità fredda e quella calda? E che s'ingenera uno stato morboso ogni volta che, nell'essere umano, i processi freddi (salini) dell'organizzazione superiore interferiscono con quelli caldi (solfurei) dell'organizzazione inferiore, e viceversa?

Fatto si è che ci sono dei modi di pensare che aprono la strada alle scoperte (alle ispirazioni e alle intuizioni), e altri che invece la chiudono. Tutto dipende dal maggior o minor grado di corrispondenza tra il nostro *modo di pensare* e il *modo di essere* della realtà. L'ordinaria coscienza intellettuale apre ad esempio la strada alle scoperte relative al mondo inorganico, ma non a quelle relative al mondo organico né, tantomeno, a quello animico-spirituale.

Ricordate che cosa ha detto Steiner in uno dei passi che abbiamo letto la volta scorsa? Che la scoperta dell'osso intermassellare, in quanto conseguenza delle "grandi concezioni" di Goethe, "doveva rimanere incomprensibile per coloro che non le avevano" e che non erano in grado di farsi "la più pallida idea" dei pensieri che "fervevano in Goethe".

Purtroppo le cose, da allora, non sono cambiate: ancora oggi ci si ostina infatti a trattenersi *al di qua* della soglia che divide il pensare statico (fisico-rappresentativo) da quello dinamico (eterico-immaginativo), precludendosi così ogni possibilità di accedere al pensare qualitativo (astrale-irrispirativo).

Persuasa (kantianamente) che le cose, nella loro essenza o qualità, siano inconoscibili, la scienza si dà allora a misurarle, riducendole a numeri. Non è che questa, in definitiva, la ragione del successo riscosso dalla matematica presso quasi tutte le discipline.

Osserva tuttavia Goethe: "Dobbiamo riconoscere e confessare che cosa sia la matematica, in che cosa possa rendere servizi essenziali alle scienze naturali e in quali cose invece non c'entri affatto, e in quale lamentevole aberrazione siano cadute la scienza e l'arte per colpa di una falsa applicazione della loro rigenerazione" (*Massime e riflessioni*, p. 240).

A questo proposito, sempre la volta scorsa, ci siamo domandati: "Qual è la qualità della quantità?"; anche la quantità è infatti una "qualità": una qualità che ha però la singolare caratteristica di essere – come afferma Hegel – "priva di qualità".

Immaginate, ad esempio, di avere tre mele e tre pere. Orbene, dal punto di vista quantitativo, avete un'uguaglianza ($3=3$), giacché non ha alcuna importanza che le mele siano qualitativamente diverse dalle pere. Ma se non ha importanza che le mele siano diverse dalle pere, non si corre allora il rischio, estendendo e generalizzando un siffatto punto di vista, che non abbia importanza neppure che il vero sia diverso dal falso, il bello dal brutto e il bene dal male?

Nota infatti Goethe: "La matematica non può eliminare un pregiudizio, non può mitigare la testardaggine, calmare la faziosità, non può far nulla in campo etico" (*Massime e riflessioni*, p. 142).

Torniamo però a noi.

Scriva Steiner: "Quanto vivo fosse in Goethe il proposito di esporre le sue idee sulla natura in un'opera più grande, ci si palesa vedendo come, ad ogni nuova scoperta che gli riesce, non può far a meno di mettere espressamente in evidenza di fronte agli amici la possibilità di un estendersi delle sue idee a tutta la natura (...) Dobbiamo rimpiangere che una tale opera non sia stata compiuta per mano di Goethe. A giudicare da quanto ce ne rimane sarebbe stata una creazione che avrebbe sorpassato di molto quel che di simile venne fatto successivamente. Sarebbe diventato cànone, da cui avrebbe dovuto prendere le mosse ogni sforzo fatto nel campo della scienza naturale, e in base a cui si sarebbe potuto saggiarne la sostanza spirituale. Quello spirito profondissimamente filosofico, che solo chi è superficiale può contestare a Goethe, si sarebbe unito qui ad un'immersione piena d'amore nell'oggetto dato dalla ricerca sperimentale-sensibile" (pp. 35-36).

Si può essere dunque uno "spirito profondissimamente filosofico" e non essere laureati in filosofia ("Per la filosofia in senso proprio – confessa addirittura Goethe – io non possedevo alcun organo" – *Influenza della filosofia recente in Opere* – Sansoni, Firenze, vol.V, p. 51). Ciò che conta, infatti, è avere la filosofia nel sangue o nel cuore, quale tensione ideale e arte del pensiero, e non soltanto nella testa, quale erudizione e "mania sistematica" (Steiner).

“Ridersela della filosofia – diceva appunto Pascal (1623-1662) – significa filosofare davvero” (B.Pascal: *Pensieri* – San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1996, p. 120).

Ogni vero scienziato (in qualità, se si vuole, di “filosofo dell’anima cosciente”) dovrebbe pertanto possedere tanto la tensione ideale quanto l’arte del pensiero.

Scrivo al riguardo Einstein (1879-1955): “Difficilmente troverete uno spirito profondo nell’indagine scientifica senza una sua caratteristica religiosità (...) La sua religiosità consiste nell’ammirazione estasiata delle leggi della natura; gli si rivela una mente così superiore che tutta l’intelligenza messa dagli uomini nei loro pensieri non è al cospetto di essa che un riflesso assolutamente nullo” (A.Einstein: *Come io vedo il mondo* – Newton Compton, Roma 1999, p. 22).

Come vedete, era presente, in lui, la tensione ideale (la “religiosità”); ma lo era altrettanto l’arte del pensiero? Non si direbbe. Non solo, infatti, dichiara (nella medesima pagina): “Non voglio e non posso figurarmi un individuo che sopravviva alla sua morte corporale”, ma anche nel passo più sopra riportato mostra di credere che nelle leggi di natura si riveli una mente enormemente “superiore”, sì, a quella umana, ma *qualitativamente* non dissimile: quasi che, tra l’intelligenza cosmico-divina e quella umana, ci fosse una differenza quantitativa (una differenza di “Quoziente Intellettuale”) e non qualitativa (di livello di coscienza).

Anche un grande scienziato come Einstein non è dunque riuscito a tenere a bada il demone della quantità (quello che gli fa dire, ad esempio: “La natura è la realizzazione di tutto ciò che si può immaginare di più matematicamente semplice” – *ibid.*, pp. 44-45).

Una cosa, d’altro canto, è l’anima, in cui vive la tensione ideale o la “religiosità”, altra lo spirito, cui compete la pratica dell’arte del pensiero.

E se un’analoga tensione ideale viveva nell’anima di Steiner e in quella di Einstein, ben diverso era invece ciò che *signava* i loro spiriti.

Per quanto riguarda la prima, ascoltate infatti quanto dice Einstein: “Noi onoriamo l’antica Grecia come la culla della scienza occidentale. Là, per la prima volta, è stato creato un sistema logico, meraviglia del pensiero, i cui enunciati si deducono così chiaramente gli uni dagli altri che ciascuna delle proposizioni dimostrate non solleva il minimo dubbio: si tratta della geometria di Euclide. Quest’opera ammirevole della ragione ha dato al cervello umano la più grande fiducia nei suoi sforzi ulteriori. Colui che nella sua prima giovinezza non ha provato entusiasmo davanti a quest’opera non è nato per fare lo scienziato teorico” (*ibid.*, p.41).

E ascoltate, adesso, quel che dice Steiner del suo primo incontro con la geometria: “Vivere con l’anima nell’elaborazione di forme percepite in modo puramente interiore, senza impressioni dei sensi esterni, mi dava somma soddisfazione; vi trovavo conforto allo stato d’animo risultato in me dal non ricevere risposta a tutte le domande. Poter afferrare una cosa puramente nello spirito mi dava un senso di felicità interiore. So che al contatto con la geometria conobbi per la prima volta la gioia” (*La mia vita* – Antroposofica, Milano 1992, p. 17).

Goethe, tuttavia, era in grado di sperimentare non solo una tensione ideale, ma anche – come abbiamo visto – “un’immersione piena d’amore nell’oggetto dato dalla ricerca sperimentale-sensibile”: proprio ciò, vale a dire, che le anime soggiogate da entità luciferiche e arimaniche non potranno mai sperimentare.

I filosofi (idealisti), sperimentano infatti la tensione ideale, ma disdegnano (dall’alto della loro “torre d’avorio”) d’immergersi negli oggetti dati dalla ricerca sperimentale-sensibile, mentre gli scienziati (materialisti) s’immergono senza amore negli oggetti dati dalla ricerca sperimentale-sensibile, poiché non sperimentano alcuna tensione ideale (“Sono pochi, invero, – lamentava appunto Goethe – quelli che si entusiasmano di ciò che appare soltanto allo spirito” – *Formazione e trasformazione delle nature organiche* in *Opere*, vol.V, p. 76).

Sempre riguardo all’opera “incompiuta” di Goethe, Steiner aggiunge:

“L’immersione obiettiva negli oggetti osservati fa sì che lo spirito vi si dissolva totalmente; sicché le teorie di Goethe non ci appaiono come se uno spirito le astraesse dagli oggetti, bensì come se formassero gli oggetti stessi in uno spirito che durante l’osservazione dimenticasse se stesso. Questa obiettività estremamente severa avrebbe fatto dell’opera di Goethe l’opera più perfetta della scienza naturale; sarebbe un ideale al quale ogni scienziato della natura dovrebbe aspirare; sarebbe per il filosofo un esempio tipico di ricerca delle leggi della osservazione obiettiva del mondo. Si può supporre che la teoria della conoscenza che ora sorge dovunque come una scienza filosofica fondamentale, potrà essere fruttifera solo quando prenderà le mosse dalla maniera goethiana di pensare e osservare” (pp. 36-37).

Varrà la pena notare che questo giudizio di Steiner sulla “obiettività” del pensiero di Goethe coincide con quello espresso (nel 1822) da Johann Christian August Heinroth (1773-1843), professore di psichiatria a Lipsia, e così commentato dallo stesso Goethe: “Nella sua *Antropologia*, opera sulla quale avremo ancora occasione di tornare, il dott. Heinroth parla benevolmente di me e dei miei lavori, e definisce geniale il mio modo di procedere, consistente – scrive – nel fatto che il mio pensiero lavora *oggettivamente* o, in altri termini, non si separa dagli oggetti, ma gli elementi di questi, le loro immagini sensibili, ne sono assorbite ed intimamente penetrate; che il mio vedere è già un pensare, il mio pensare un vedere – procedimento al quale egli non può negare il suo plauso (*Deciso impulso di un solo giudizio acuto in Opere*, vol.V, p. 57).

Penso conosciate, a questo proposito, la definizione di verità data da Tommaso d’Aquino: “*Veritas est adaequatio rei et intellectus*”.

Questa definizione può però significare – come rileva giustamente Heidegger (*Sull’essenza della verità* – Armando, Roma 1999, p. 37) – tanto che la verità è *adaequatio intellectus ad rem* (adeguazione del pensare o del conoscere alla cosa) quanto ch’è *adaequatio rei ad intellectum* (adeguazione della cosa al pensare o al conoscere).

Ebbene, non vi è dubbio che la prima di queste due formule si attaglia perfettamente al modo di procedere di Goethe (e della scienza dello spirito), mentre la seconda si attaglia non meno perfettamente al modo di procedere di quella scienza che “adeguata” appunto ogni cosa al pensare o al conoscere (quantitativo) dell’intelletto o, come oggi si sente dire sempre più spesso, della “mente computazionale”.

Per capire la portata di tale differenza, provate a immaginare una persona che, nella speranza di poter superare la propria ansia, angoscia o disperazione, si rivolga a uno psicometrista: vale a dire, a uno psicologo esperto nella misurazione dei fenomeni psichici, ottenuta mediante la somministrazione di “test mentali”.

Ebbene, che cos’è probabile che accada? Che il primo tenti di parlare e di aprire la propria anima al secondo, ma che questi lo stia poco o nulla a sentire, tutto preso dalla (protocollare) esigenza di somministrargli dei test.

Certo, una situazione del genere è forse paradossale; purtuttavia esemplifica abbastanza fedelmente il modo di comportarsi della scienza nei confronti della natura.

Anche i “naturometrismi” (per chiamarli così) non prestano infatti ascolto a quell’anima che si rivela attraverso gli esseri e i fenomeni naturali, tutti presi dalla (protocollare) esigenza di pesarli e misurarli, trasformandoli così in numeri.

Fatto si è che può prendere sul serio, e quindi ascoltare, l’anima del mondo (*Anima mundi*) solo chi prenda sul serio, e quindi ascolti, la propria anima (non si dimentichi, a tale riguardo, che Lucifero è un’anima senza spirito, mentre Arimane è appunto uno spirito senz’anima).

Vedete, quasi ovunque oggi s’insegna (ancora una volta sulla scia di Kant) che la scienza non ha nulla a che fare con la morale, perché la scienza è una cosa e la morale un’altra. Ma non è vero. Tra la verità di cui si occupa (o dovrebbe occuparsi) la scienza e il bene di cui si occupa (o dovrebbe

occuparsi) la morale esiste invece un sottile rapporto, in quanto è il bene a presentarsi al pensare come “verità” ed è la verità a presentarsi al volere come “bene”.

Si tratta perciò dell’esperienza, non di due realtà diverse, ma di *una stessa realtà (quella dell’Io sono o del Logos) a due livelli diversi*.

Ma che cosa consegue da ciò? Piaccia o meno, questo: che una scienza che dichiara di non avere nulla a che fare con il bene non ha allora nulla a che fare con la verità (né con la “bellezza”, quale “splendore del vero”).

L.R.

Roma, 17 ottobre 2000

Le opere scientifiche di Goethe (8)

Abbiamo detto, l'ultima volta, che “ricercare” muniti di un criterio ideale (di un'idea-guida) che consenta di poter ragionevolmente contare sulla conferma dei fatti, è cosa ben diversa dal procedere alla cieca, come un viaggiatore sprovvisto di mappe o di bussola.

Ascoltate quanto scrive Steiner, a commento dell'esposizione fatta da Johann Wilhelm Josephi (1763-1845), libero docente all'Università di Gottinga, della scoperta dell'osso intermascellare:

“Questa è certamente una esposizione completa della scoperta di Goethe, ma non derivata da una coerente applicazione dell'idea del tipo, bensì come espressione di un dato di fatto immediatamente constatabile. Quando ci si appoggia unicamente a casi simili, allora dipende soltanto da circostanze fortuite che si riescano a trovare proprio quegli esemplari nei quali la cosa è chiaramente visibile. Se invece si concepisce la cosa nella maniera ideale di Goethe, questi esemplari speciali servono solo a confermare l'idea, cioè a render manifesto ciò che di solito la natura occulta; ma l'idea stessa può venir seguita in qualunque esemplare; ciascuno ne mostra sempre un aspetto particolare. Appunto quando si possiede l'idea, si è in grado di trovare proprio quelle circostanze in cui essa specialmente si esprime. Invece, senza di essa si è soggetti al caso” (p. 40).

Ebbene, oggi (facendo di necessità, virtù) si è giunti addirittura a teorizzare e sancire la funzione evolutiva del caso, attribuendogli il ruolo del *Deus ex machina*. Sentite, appunto, quel che scrive Jacques Monod (1910-1976): “Gli eventi iniziali elementari, che schiudono la via dell'evoluzione ai sistemi profondamente conservatori rappresentati dagli esseri viventi, sono microscopici, fortuiti e senza alcun rapporto con gli effetti che possono produrre nelle funzioni teleonomiche (...) La selezione agisce sui prodotti del caso e non può alimentarsi altrimenti; essa opera però in un campo di necessità rigorose da cui il caso è bandito. Da queste necessità, e non dal caso, l'evoluzione ha tratto i suoi orientamenti generalmente ascendenti, le sue successive conquiste, il dipanarsi ordinato di cui offre apparentemente l'immagine” (J.Monod: *Il caso e la necessità* - Mondadori, Milano 1999, pp. 110-111).

Dunque: “In principio era il caso...”.

Noi siamo convinti, tuttavia, che simili teorizzazioni non derivino che da una “proiezione” della casualità che governa il modo di procedere del soggetto, in questo caso del ricercatore, sull'oggetto, ovverosia sulla natura o sul mondo.

Per quale motivo, d'altronde, un ricercatore privo di un'idea-guida, abituato quindi a muoversi a caso, non dovrebbe essere indotto a credere che la natura faccia altrettanto?

Ma che cos'è il caso? Nient'altro - direbbe Voltaire (1694-1778) - che la “causa ignota” di un “effetto noto”: ossia, uno “scotoma”, un “punto nero” che occulta e usurpa il ruolo dello spirito o, se si vuole, un'idea vuota o un concetto privo di concetto all'incirca nello stesso senso in cui – come abbiamo visto citando Hegel – la quantità è “una qualità priva di qualità”.

Non è d'altro canto emblematico che i meccanicisti, proprio coloro, cioè, in cui domina la *forma mentis* quantitativa o “computazionale”, eleggano il caso a loro Dio?

Ma andiamo avanti.

Scriva Steiner: “Come nelle infinite forme vegetali egli cerca la pianta primordiale (...) così in relazione agli animali e all'uomo, Goethe aveva fatto di tutto per “scoprire caratteri ideali” che fossero pienamente conformi alle leggi naturali. Subito dopo il suo ritorno dall'Italia, apprendiamo ch'egli lavora diligentemente in *Anatomicis*, e nel 1789 scrive a Herder: “Ho da esporre un'armonia della natura nuovamente scoperta”. Doveva trattarsi allora d'una parte della teoria vertebrale del cranio il cui completamento però cade nel 1790. Ciò ch'egli sapeva fin da allora, era che tutte le

ossa formanti l'occipite sono tre vertebre modificate. Goethe immaginava questo fatto nel modo seguente: il cervello non rappresenta che un midollo spinale perfezionato in sommo grado; mentre nel midollo spinale terminano e se ne dipartono i nervi che servono specialmente alle funzioni organiche inferiori, nel cervello terminano e se ne dipartono i nervi che servono alle funzioni superiori spirituali, specialmente i nervi sensori. Nel cervello compare sviluppato ciò che è accennato in potenza nel midollo spinale. Il cervello è un midollo completamente perfezionato; il midollo spinale, un cervello non ancora giunto a perfetto sviluppo. Ora le vertebre della spina dorsale sono completamente adattate alle parti del midollo spinale, di cui sono gli organi di protezione. Appare quindi molto verosimile, che se il cervello è un midollo spinale a una potenza superiore, anche le ossa che lo proteggono siano solo vertebre più perfette" (pp. 42-43).

Come vedete, per poter afferrare la realtà di questi processi o di queste metamorfosi è necessario mettere in movimento il pensiero. Non si tratta infatti di stabilire solamente che *A* è *A* e *B* è *B*, che *C* è *C* e *D* è *D* (come fa la logica analitica, in ossequio al principio d'identità), bensì di capire come *A* si muti in *B* e come *C* si muti in *D*: come, cioè, dal midollo divenga il cervello e come dalle vertebre divengano le ossa craniche.

Tirando in ballo il divenire, si tira in ballo naturalmente anche il tempo. Chi è più vecchio, ad esempio, il midollo o il cervello? Indubbiamente il cervello, perché prima di essere un cervello è stato un midollo. Il cervello – per dirla con Jung – è dunque un “*Senex*”, mentre il midollo è un “*Puer*”; e lo stesso vale per le ossa craniche e le vertebre.

Ciò che importa, tuttavia, è che tali processi non sono *direttamente* osservabili dai sensi (fisici). Con gli occhi del corpo, possiamo infatti vedere il midollo spinale e il cervello, le vertebre e le ossa craniche, ma non il primo trasformarsi nel secondo né le terze trasformarsi nelle quarte: possiamo vedere insomma le cose, ma non il movimento grazie al quale si metamorfosano.

Oggi ci si vanta, a ragione, di essere evoluzionisti. Ma l'evoluzione è un *processo*, e non una *cosa* che possa essere vista con gli occhi; con questi, si possono infatti vedere le cose “evolute” o “involute”, ma non l’“evoluzione”, poiché questa può essere “vista” soltanto dal pensiero: può essere cioè solo “immaginata”. Ma è possibile immaginarla così com'è (oggettivamente) senza disporre di un adeguato livello di coscienza (quello, appunto, immaginativo)? No, non è possibile. Tutti gli errori e le grossolanità del darwinismo e del neo-darwinismo (responsabili, oltretutto, di aver ridato fiato al “creazionismo”) derivano infatti, essenzialmente, dall'aver portato ingenuamente incontro alla realtà dinamica dell'evoluzione, quella statica dell'intelletto.

Ricordate quanto abbiamo detto, a suo tempo, di quelle proprietà che la scienza definisce oggi “emergenti”? Ebbene, abbiamo qui un esempio di come stiano in realtà le cose. Abbiamo appena visto, infatti, che le forze attive a un livello inferiore (nel midollo e nelle vertebre), a un livello superiore (nel cervello e nelle ossa craniche) veicolano proprietà o qualità diverse.

Le proprietà o qualità dunque “emergono” (si attuano) – è vero – “solo a un certo livello di aggregazione” della materia o della sostanza, ma in tanto possono farlo, sia in quanto ai livelli precedenti sono, non “assenti”, bensì “immerse” (potenzialmente presenti), sia in quanto è in virtù della loro stessa attività che la materia o la sostanza raggiunge un “livello di aggregazione” superiore.

Chi non comprende la realtà di questi processi finisce pertanto col ragionare allo stesso modo di chi, vedendo un *sub* emergere dall'acqua, ma non avendolo visto immergersi, si desse a sostenere che il *sub*, in quanto “emergente” dall'acqua, è stato creato o prodotto dall'acqua.

In ogni caso, della scoperta che “tutto il capo appare già preformato negli organi corporei inferiori”, Steiner dice:

“Era una scoperta del più vasto significato; con la quale restava dimostrato che tutti gli elementi di un complesso organico sono idealmente identici; che masse organiche “internamente non formate”

si manifestano all'esterno in modo diverso, e che la stessa cosa si palesa su di un piano inferiore come nervo spinale, su di uno superiore come nervo di senso specifico, per aprirsi poi in organi di senso, capaci di percepire, afferrare, comprendere il mondo esteriore. Tutto il *vivente* era con ciò descritto nella sua forza plastica e formatrice, estrinsecantesi dall'interno; era adesso per la prima volta compreso come *vero vivente*" (p. 43).

Ovvero, come quel "vivente" che, se ricordate quanto asserito da Boncinelli, "non è ancora del tutto chiaro" che cosa sia, e del quale "manca a tutt'oggi una definizione rigorosa".

Ma un tale stato di cose dipende solo dal fatto – come non ci stancheremo mai di ripetere – che "non è ancora del tutto chiaro" che cosa sia il movimento del pensare. Solo afferrando la natura di questo movimento è possibile infatti afferrare la natura del vivente.

Diceva Agostino: "*Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas*" (*La vera religione* – Rusconi, Milano 1997, p. 128).

La "*veritas*" della vita (del vivente o del corpo eterico) è però chiamata a *mediare* tra quelle dell'anima (del corpo astrale) e dello spirito (dell'Io), che dimorano appunto "*in interiore homine*", e la "*veritas*" della morte, che dimora invece "*in exterior homine*" (nel corpo fisico).

Chi non voglia limitarsi a una lettura mistica di tale nota affermazione, dovrà imparare quindi a distinguere questi livelli e a sviluppare, unitamente al pensiero, i gradi di coscienza che vi corrispondono (quello immaginativo per la vita, quello ispirativo per l'anima, quello intuitivo per lo spirito).

Freud, ad esempio, dichiara "misterioso" il "salto dalla mente al corpo" proprio perché ignora la realtà di tali livelli e, in particolare, quella mediatrice del vivente (da Goethe detta, non a caso, "sensibile-sovrasensibile").

A questo punto, e dal momento che abbiamo ancora un po' di tempo, proporrei di cominciare il terzo capitolo, intitolato: *L'essenza e il significato degli scritti goethiani sulla formazione organica*.

Scriva Steiner: "L'alto significato dei lavori morfologici di Goethe è da cercarsi nel fatto che in essi si pongono le basi teoretiche e il metodo per lo studio delle nature organiche, ciò che è *un fatto scientifico di primo ordine*. Se si vuole valutarlo nel giusto modo, si deve anzitutto tener presente la grande differenza che passa tra i fenomeni della natura inorganica e quelli della natura organica. Un fenomeno della prima è, per esempio, l'urto di due sfere elastiche. Se una delle sfere è in stato di riposo e viene urtata dall'altra in una data direzione e con una data velocità, anche l'altra ne riceve una determinata direzione di moto e una determinata velocità. Se dunque si tratta di *comprendere* un tale fenomeno, ciò può essere raggiunto soltanto se si traduce in concetti quel che è immediatamente dato ai sensi. Ciò deve riuscirci fino al punto che nulla del reale sensibile sussista senza che noi lo abbiamo concettualmente compenetrato. Vediamo arrivare una delle sfere, urtare la seconda, e questa muoversi ulteriormente. Abbiamo *compreso* questo fenomeno quando sappiamo dedurre dalla massa, direzione e velocità della prima e dalla massa della seconda, la velocità e la direzione di questa; quando riconosciamo che nelle condizioni date quel fenomeno deve prodursi di *necessità*". Ciò però non significa se non che quanto si offre ai nostri sensi deve apparire come una *necessaria conseguenza* di quello che dobbiamo presupporre idealmente. Se così avviene, possiamo dire che concetto e fenomeno coincidono. *Non c'è niente nel concetto che non sia anche nel fenomeno, e niente nel fenomeno che non sia anche nel concetto* (p. 45).

Ma che cosa vuol dire che nei fenomeni (o negli oggetti) del mondo inorganico "non c'è niente nel concetto che non sia anche nel fenomeno, e niente nel fenomeno che non sia anche nel concetto"?

Consideriamo, ad esempio, una bicicletta. Qualora la smontassimo, tanto da avere di fronte a noi tutti i pezzi che la compongono, e poi la rimontassimo, potremmo essere assolutamente sicuri di

aver abbracciato e dominato col pensiero l'intero oggetto. La bicicletta rimontata risulterebbe infatti identica a quella smontata, e funzionerebbe pure allo stesso modo.

Non sarebbe di certo così se, al posto di una bicicletta, "smontassimo" e poi "rimontassimo" una pianta o un animale. La pianta e l'animale rimontati non risulterebbero infatti identici a quelli smontati, né "funzionerebbero" allo stesso modo (per non dire che non funzionerebbero affatto).

Ricordate, a questo proposito, quanto detto da Goethe (in un passo che abbiamo letto qualche volta fa) di una farfalla presa nel retino? "La povera bestia trema nella rete, si spoglia dei colori più belli; e anche se si riesce a prenderla incolume, alla fine eccola là, rigida e inanimata; il cadavere non è l'animale intero, gli manca qualcosa, gli manca una parte principale che in questo come in ogni altro caso è essenziale: la vita...".

Alla bicicletta (rimontata) non manca dunque nulla, mentre alla farfalla (uccisa) viene a mancare una parte "essenziale" della sua natura: ovvero, la vita. Nel primo caso, possiamo perciò dire che "concetto e fenomeno coincidono", in quanto, per così dire, non rimane fuori niente; nel secondo invece non coincidono, in quanto rimane fuori qualcosa (addirittura di "principale").

Ma per quale ragione è così? Perché il concetto (o la legge) della bicicletta rimanda a quello del suo inventore o costruttore umano, mentre il concetto (o la legge) della farfalla rimanda a quello del suo creatore cosmico, e per ciò stesso a un livello di coscienza che l'uomo potrebbe avvicinare e raggiungere solamente portandosi al di là di quello ordinario che lo vincola (rappresentativamente) al sensibile.

Continua infatti Steiner: "Un corpo viene riscaldato e aumenta perciò di volume; tanto la causa quanto l'effetto appartengono al mondo dei sensi. Non abbiamo dunque bisogno per comprendere tali processi, di uscire dal mondo dei sensi. Deduciamo semplicemente *in seno ad esso* un fenomeno dall'altro. Quando dunque spieghiamo un tale fenomeno, cioè quando vogliamo penetrarlo concettualmente, non abbiamo da accogliere nel concetto nessun altro elemento, all'infuori di quelli che sono pure *manifestamente* percepibili coi nostri sensi. Possiamo percepire tutto quel che vogliamo comprendere. E in ciò consiste il coincidere della percezione (fenomeno) col concetto" (p. 46).

Sarà bene sottolineare ch'è proprio questa coincidenza della percezione col concetto a rendere mirabile, per non dire "esatta", la scienza della realtà morta o inorganica.

Non va però dimenticato che tale scienza è un frutto (postumo) dell'incarnazione del *Logos*; non è ai morti ch'è concesso infatti di osservare e conoscere la morte, bensì ai vivi o, per meglio dire, ai *risorti*.

Dobbiamo quindi a dei "portatori del *Logos*", quali, ad esempio, Copernico (1473-1543), Galilei (1564-1642) o Keplero (1571-1630) la nascita dell'anima cosciente e della "modernità", nonché la sofferta affermazione della libertà di pensiero che ne è conseguita.

E in che cosa consisteva quest'ultima? Proprio nella libertà di poter far coincidere il concetto con il fenomeno (con la percezione sensibile), prescindendo da tutto ciò che di questo veniva affermato da Aristotele, dalla Scrittura o dall'autorità religiosa.

Oggi, l'ostacolo è però diverso. In nome della coincidenza del concetto con la percezione sensibile, non solo ci si rifiuta infatti (materialisticamente) di vivificare, sviluppare e ampliare il concetto così che possa coincidere (come quello goethiano di "tipo") con la percezione della realtà extrasensibile (del vivente), ma ci si sforza anche di riportare e ridurre ogni concetto di ordine sovrasensibile (quali quelli di vita, anima e spirito) a percezioni *reali* di ordine sensibile o a percezioni più o meno *virtuali* di ordine subsensibile.

Allorché parliamo delle piante, degli animali o degli esseri umani, così come parleremmo di "biciclette", non esauriamo dunque il fenomeno, bensì le nostre capacità; non sapendo pensare diversamente, altro non operiamo, infatti, che un'*adaequatio rei ad intellectum*.

Teniamo comunque ben fermo, per concludere, che per ogni fenomeno inorganico devono sempre valere due condizioni: *si devono dare una causa e un effetto; ed entrambi devono essere percepibili dai sensi (fisici)*.

Quando dunque si afferma, tanto per fare un esempio, che il cervello è la causa *sensibile* del pensare, del sentire e del volere *extrasensibili*, si esce dal campo della scienza e si entra in quello della metafisica.

L.R.

Roma, 24 ottobre 2000

Stasera, prima di riprendere la lettura del testo, sarà bene tornare a riflettere sulla differenza che c'è tra la realtà organica e quella inorganica: differenza che la scienza contemporanea (materialisticamente orientata) tende per lo più a trascurare, quando non addirittura ad annullare.

Jacques Monod, ad esempio, dichiara esplicitamente che tra la realtà vivente e quella non-vivente ci sono unicamente differenze quantitative, poiché la prima sarebbe soltanto più "informata" della seconda.

Verrebbe però da domandarsi (cosa che Monod non fa) se la realtà sia "vivente" in quanto più informata o, viceversa, se sia più "informata" in quanto vivente.

Per la nostra riflessione, proporrei comunque di riprendere la seguente affermazione di Steiner riguardante i fenomeni della natura inorganica: *"Non c'è niente nel concetto che non sia anche nel fenomeno, e niente nel fenomeno che non sia anche nel concetto"*.

Abbiamo già detto che, in questo caso, i "conti – come si suol dire – tornano", poiché c'è piena corrispondenza tra il carattere del fenomeno e quello del nostro percepire e del nostro pensare.

Si potrebbe però osservare: per quanto riguarda il percepire, c'è corrispondenza, poiché "fisico" è il fenomeno e "fisici" sono gli organi mediante i quali lo percepiamo; ma come stanno le cose per quanto riguarda il pensare? Se la natura del pensare – secondo quanto insegna la scienza dello spirito – è "eterica", tra questa e quella "fisica" del fenomeno, come fa a esserci corrispondenza?

E' vero, la natura del pensare è eterica; non meno è vero, tuttavia, che noi pensiamo i fenomeni "fisici" con l'intelletto. E che cosa vuol dire che li pensiamo con l'intelletto? Vuol dire che li pensiamo con il cervello, e quindi non con il pensiero eterico, bensì con il suo spento *riflesso fisico*.

Mai ci si sarebbe dischiusa conoscitivamente la morta realtà del mondo fisico se non ci fosse stato dato l'intelletto (la mente): ovvero, la possibilità di utilizzare, grazie al corpo fisico e, più precisamente, allo "specchio" corticale, un pensiero non più diretto e vivo (immaginativo), bensì un pensiero indiretto e morto (rappresentativo). "Nel mondo immaginativo – osserva appunto Steiner – ogni cosa parla all'uomo come se essa fosse intelligente in modo diretto, mentre nel mondo fisico anche l'intelligenza può manifestarsi solo per tramite della corporeità fisica (*I gradi della conoscenza superiore* in *Sulla via dell'iniziazione* – Antroposofica, Milano 1977, p. 31).

C'è dunque piena concordanza tra la conoscenza e la realtà del mondo fisico, giacché sviluppiamo la prima sulla base di percezioni e di pensieri mediati dal corpo fisico.

Riguardo a tale concordanza, abbiamo già ricordato la definizione di verità data da Tommaso d'Aquino: *"Veritas est adaequatio rei et intellectus"*. L'intelletto, tuttavia, è in grado di adeguarsi alla realtà delle "cose" o della quantità, ma non a quelle dei "processi" e delle "qualità": in breve, è in grado di adeguarsi a una *parte* della realtà, ma non a *tutta* la realtà. Non gli si dovrebbe pertanto chiedere quel che non rientra nelle sue capacità, e che non può quindi dare. "L'azzurro – recita giusto un verso di Aleksandr Blok (1880-1921) – non si misura con la mente".

L'intelletto non è *la* coscienza, bensì *parte* della coscienza: quella parte appunto "intellettuale" che Steiner denomina anche "rappresentativa", "oggettiva" o "materiale".

Come esiste quella intellettuale, esistono infatti altre e superiori forme di coscienza; e l'Io è tanto più libero quanto più è capace, a seconda di ciò che richiede la realtà, di muoversi tra queste, senza identificarsi con nessuna di esse.

Ma l'Io s'identifica ancor oggi con l'intelletto o la mente (*cogito, ergo sum*) e in ugual misura respinge anche solo l'idea di uno sviluppo dell'ordinario livello di coscienza.

Fate però attenzione: l'Io respinge tale eventualità non tanto per amore della coscienza intellettuale o della mente computazionale (*digito, ergo sum*), quanto per amore di sé; dacché è identificato con tale livello di coscienza ha infatti l'ingannevole sensazione che, portandosi al di là del numero e del calcolo (e per ciò stesso della sua esistenza in forma di "ego"), perderebbe se stesso.

Risposta a una domanda

Vede, chi comprende la scienza dello spirito apprezza, forse più di tanti altri, i benefici arrecati all'umanità dall'intelletto e i progressi di cui, noi moderni, andiamo debitori alla scienza e alla tecnica.

Criticare l'intelletto non avrebbe del resto senso, poiché sarebbe come criticare, poniamo, la vista; avrebbe però senso criticare quest'ultima, ove avanzasse la titanica pretesa di assolvere anche le funzioni cui sono deputati gli altri sensi.

Ma mentre nessun organo di senso avanza, per fortuna, una simile pretesa, la coscienza intellettuale sta da tempo pretendendo di occuparsi anche della vita, dell'anima e dello spirito, usurpando così, di fatto, le funzioni che sarebbero invece proprie, nell'ordine, della coscienza immaginativa, della coscienza ispirativa e di quella intuitiva.

Visto che ci siamo, permettetemi di provare a mettere in luce un ulteriore aspetto della questione.

Immaginiamo di aver perso tutti l'udito. Che cosa potremmo fare? Potremmo provare magari a surrogarlo utilizzando un qualche marchingegno: ovvero, una qualche "protesi". Da quel momento, considereremmo sicuro "indice di progresso" il cominciare a investire risorse per la ricerca e la produzione di protesi sempre più perfette ed efficienti.

Come non riconoscere, tuttavia, che un tale progresso, ove ci fosse dato di poter ritrovare l'udito, sarebbe inutile? Chi ci dice, infatti, che le forze utilizzate per costruire e perfezionare le protesi non potrebbero essere invece utilizzate per recuperare l'udito? Chi ci dice, cioè, (fuor di metafora) che le forze di cui ci serviamo per dare ragione intellettuale (quantitativa) della vita, dell'anima e dello spirito, non potrebbero essere invece (e più utilmente) impiegate per sviluppare dei gradi superiori di coscienza?

Una cosa, d'altro canto, è il sano intelletto (che "sta con i piedi per terra"), altra l'*elefantiasi intellettualistica* (che "si arrampica sugli specchi"); così come una cosa è la scienza, altra la *metafisica scienziistica* (diceva Schopenhauer, con la sua solita "amabilità": "Sentir cantare il rauco, o veder danzare lo zoppo è cosa penosa, ma udir filosofare il cervello limitato è insopportabile" – *La filosofia delle Università* – Adelphi, Milano 1992, p. 48).

Si racconta, ad esempio, che i contadini usassero un tempo osservare con attenzione i frassini e le querce, perché se le foglie spuntavano prima nei frassini si annunciava una bella stagione, se prima nelle querce se ne annunciava, al contrario, una piovosa.

Oggi aspettiamo che queste informazioni ce le diano i satelliti: ossia, dei costosissimi e sofisticati strumenti di cui potremmo però fare benissimo a meno, ove tornassimo ad apprendere, con umiltà, il muto linguaggio della natura.

Rammentate la tragedia del Vajont? Nell'ottobre del 1963, una parte del monte Toc crollò nel lago del Vajont, sollevando un'onda immensa che, precipitando a valle, travolse e spazzò via tutto ciò che trovò sul suo cammino.

Ebbene, ascoltate quanto scrive Mauro Corona, rievocando (da testimone, narratore e poeta) quegli eventi: "Un giorno il Monte Toc si svegliò di soprassalto. Si svegliò perché l'acqua della diga lo aveva spintonato malamente. Si accorse con stupore che era diventato un po' più piccolo. Era scivolato di qualche metro verso il basso. Allora chiamò il Borgà, il monte amico suo che gli sta di fronte e gli disse: "Senti, qui l'acqua mi sta togliendo i piedi e quella massa di presuntuosi tecnici, ingegneri e geologi non si accorgono di niente. Sono sicuro che sto per cadere giù in quel maledetto lago che hanno costruito e non so come avvertirli. Da molti giorni mi sento debole e cerco di farglielo capire. Ho persino inclinato gli alberi verso terra in modo che si notino i miei movimenti ma loro, ottusi come sono, non se ne rendono conto. Per favore aiutami, mettili in allarme, avvisali tu visto che a me non danno retta". Il Borgà, che è molto più vecchio del Toc e quindi più saggio, rispose con tristezza: "Io non posso farci niente. Quella è gente insensibile e non capisce. Sono solo

degli aridi tecnici che non sanno interpretare i nostri messaggi: quelli delle piante, dell'acqua, dei rumori. Sono figli della presunzione, perciò sviluppano e mettono in pratica una scienza che va contro natura..." (Il volo della martora – Vivalda, Torino 1999, pp. 168-169).

Fatto sì è che l'intelletto, che non può comprendere e dominare che *un quarto* della realtà (e non è poco), ma che si trova comunque a vivere nell'intera realtà, s'ingegna a realizzare, come meglio può, delle "protesi" (o, se si preferisce, dei "come se" o delle "approssimazioni") che gli diano l'illusione di poter surrogare in qualche modo la propria incapacità di comprendere la vita, l'anima e lo spirito.

Come abbiamo visto, il quarto di realtà che l'intelletto comprende e domina è quello fisico; e un corpo fisico possiedono i minerali, le piante, gli animali e gli esseri umani; con la differenza, però (come messo in luce dalla scienza dello spirito), che tale corpo è essenziale nei minerali, ma non nella piante, in cui (pur essendoci un corpo fisico) è essenziale il corpo eterico; non negli animali, in cui (pur essendoci un corpo fisico e un corpo eterico) è essenziale il corpo astrale; e non negli esseri umani, in cui (pur essendoci un corpo fisico, un corpo eterico e un corpo astrale) è essenziale l'Io.

Ciò sta dunque a significare che le conclusioni cui giungono le indagini scientifiche basate sull'intelletto, quanto più si allontanano dal minerale, tanto meno sono in grado di afferrare – per dirla con Jacob Böhme (1575-1642) - la "*signatura rerum*": l'intima e vera natura, cioè, delle cose. Ma riprendiamo adesso il testo.

Scrivete Steiner: "Bisogna convenire che, in un essere vivente, tutti i rapporti sensibili non appaiono quale conseguenza di altri rapporti percepibili coi sensi, come è il caso per la natura inorganica. Tutte le qualità sensibili appaiono qui piuttosto come conseguenze di una condizione che non è più percepibile coi sensi. Appaiono come conseguenza di una unità superiore librantesi al di sopra dei processi sensibili. La figura della radice non condiziona quella dello stelo, né questa quella della foglia, e così via, bensì tutte queste forme sono condizionate da qualcosa che sta al di sopra di esse e che, per sé, non ha più una forma visibile coi sensi; esistono sì l'una per l'altra, ma non l'una in conseguenza dell'altra. Non si condizionano vicendevolmente, ma sono tutte condizionate da un altro" (p. 47).

Questo vuol dire che né la figura della radice è causa di quella dello stelo né la figura dello stelo è effetto di quella della radice, ma che entrambe (così come quelle delle foglie, dei fiori e dei frutti) sono "condizionate da un altro": ovvero, da un "tipo" o da un'idea che "non è più percepibile coi sensi".

Sembrerebbe ovvio, ma non è così. Ascoltate, infatti, quanto scrive Edoardo Boncinelli: "Quando il cervello dell'uomo non si è più potuto materialmente espandere, perché ciò avrebbe messo a repentaglio la sua vita o la sua capacità di riprodursi, si sono espansi i suoi correlati astratti, cioè la mente e il pensiero" (Il cervello, la mente e l'anima – Mondadori, Milano 2000, p. 289).

Il cervello, qualora avesse continuato a espandersi materialmente, avrebbe messo dunque "a repentaglio la sua vita o la sua capacità di riprodursi". E perché? Perché sarebbe stato probabilmente schiacciato dalla scatola cranica o l'avrebbe sfondata (si consulti, a questo proposito, la nota di Francesco Giorgi, *Cervelli "grassi" e cervelli "magri"*, del 4 luglio 2004 – ndr).

Come vedete, chi afferma questo ritiene che, nell'uomo, il cervello e la scatola cranica non si sviluppino di concerto, in quanto "condizionati" entrambi dall'Io, ma in modo indipendente e separato (se non perfino antagonistico).

In nota, sempre riguardo alla differenza tra l'organismo e la macchina, Steiner comunque aggiunge: "In questa tutto è collaborazione delle parti, e in essa nulla di reale esiste all'infuori di questo scambio di azione. Il principio unitario che domina l'azione comune di quelle parti, manca nell'oggetto stesso, e sta fuori di esso, come disegno nella mente del costruttore. Solo la più estrema

miopia può negare che proprio in ciò stia la differenza tra organismo e meccanismo, e che il principio che opera la collaborazione delle parti, in quest'ultimo esista solo al di fuori (astratto), mentre nel primo raggiunge la sua vera esistenza entro la cosa stessa. Così anche le condizioni dell'organismo percepibili con i sensi non appaiono come semplice conseguenza l'una dell'altra, ma come dominate da quel principio interiore, come conseguenza di qualcosa che non è più sensibilmente percepibile. In questo senso esso è altrettanto poco sensibile quanto il disegno nella mente del costruttore, che pure esiste solo per lo spirito; anzi è essenzialmente quel disegno stesso; solo che qui è penetrato nell'interno dell'essere e non opera più attraverso la mediazione di un terzo – quel costruttore – ma compie le sue azioni direttamente da sé” (p. 47).

Il “disegno”, il progetto o l'idea del meccanismo sta nel pensiero del costruttore. Esso ha dunque la sua legge *ex sé*, mentre l'organismo l'ha *in sé*.

A chi eventualmente trovasse questi concetti troppo “astratti” o troppo “hegeliani”, vorrei non solo ricordare ch'è in realtà il modo in cui siamo abituati a pensarli a essere “astratto”, ma anche leggere ciò che, di Hegel, scrisse a suo tempo Aleksandr Herzen (1812-1870): “Non c'è nulla di più ridicolo del fatto che i tedeschi considerino Hegel un arido logico, nonostante ogni suo lavoro sia pervaso da profonda poesia” (“There is nothing more ridiculous than the Germans...considering Hegel a dry logician..., even though each of his works is imbued with powerful poetry” – A.Belyi: *Anthroposophy and Russia* – St. George Publications, Spring Valley, New York, 1983, p. 31 – traduzione nostra).

Potremmo quindi dire (alla luce dell'antroposofia) che i minerali sono *ex sé*, poiché, in essi, l'Io, il corpo astrale e il corpo eterico, stando fuori dal corpo fisico, sono *trascendenti*; che le piante sono invece *ex sé-in sé*, poiché, in esse, l'Io e il corpo astrale, stando fuori dal corpo fisico, sono *trascendenti*, mentre il corpo eterico, standovi dentro, è *immanente*; e che gli animali sono infine *in sé*, poiché, in essi (pur rimanendo l'Io *individuale* fuori dal corpo fisico, e quindi *trascendente*), il corpo astrale, portatore dell'io *collettivo* (di gruppo o di specie), e il corpo eterico stanno dentro il corpo fisico, e sono quindi *immanenti* (“Il soggetto animale – osserva infatti Hegel – è figura in quanto è un tutto, *che è in relazione solo con sé stesso*. Esso rappresenta il *concetto*, nelle sue *determinazioni* sviluppate e in quanto esistono in lui” – *Enciclopedia delle scienze filosofiche* – Laterza, Roma-Bari 1989, p. 345).

L'Io o l'essenza si manifesta dunque nei minerali (in specie nei cristalli) quale “struttura stabile”, nei vegetali quale “forma vivente” e negli animali quale “modello (collettivo) di comportamento” (e non ancora, perciò, quale libertà).

Come si vede, l'Io o l'essenza, elaborando segretamente la sostanza, si apre gradualmente il varco verso l'esistenza, la manifestazione o la rivelazione.

Faremmo dunque bene, pensando alla parola che, aprendosi tale varco, si è infine manifestata nell'essere umano (o che è infine “emersa” – come preferirebbero dire alcuni – dall'essere umano), a tornare a meditare i seguenti versetti del prologo del Vangelo di Giovanni: “In principio era il Verbo (la Parola - *nda*), e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio. Tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui neppure una delle cose create è stata fatta” (Gv 1,1-4).

L.R.

Roma, 31 ottobre 2000

Abbiamo detto, la volta scorsa, che l'intelletto può comprendere e dominare solo *un quarto* della realtà; che il quarto di realtà che comprende e domina è quello fisico; che il corpo fisico è essenziale solamente nei minerali; e che perciò le indagini scientifiche basate sull'intelletto sono tanto meno in grado di afferrare l'intima e vera natura delle cose, quanto più si allontanano dal regno minerale.

Ascoltate, ad esempio, che cosa dice Jacques Monod: "Gli esseri viventi sono oggetti strani. Gli uomini di ogni tempo devono averlo saputo, in modo più o meno confuso. Lo sviluppo delle scienze naturali a partire dal XVII secolo e la loro esplosione a partire dal XIX secolo hanno contribuito a rendere più acuta quest'impressione di stranezza invece di cancellarla. Per quanto riguarda le leggi fisiche che regolano i sistemi macroscopici, l'esistenza stessa dei viventi sembrava un paradosso, una violazione di alcuni principi fondamentali su cui si basa la scienza moderna" (*Il caso e la necessità* – Mondadori, Milano 1999, p. 22).

Come vedete, non sembra "strano" e "paradossale" il voler comprendere gli esseri viventi quali "oggetti" sulla base delle sole leggi fisiche, bensì sembrano "oggetti strani" gli esseri viventi e un "paradosso" la loro esistenza.

Del vivente, dice invece Steiner: "Qui non possiamo derivare ciò che percepiamo coi sensi da rapporti a loro volta percepibili coi sensi, bensì dobbiamo accogliere, nel concetto dei processi, elementi che non appartengono al mondo dei sensi, *dobbiamo andar oltre il mondo dei sensi*. L'osservazione non basta più, dobbiamo afferrare l'unità concettualmente, se vogliamo spiegare i fenomeni. Con ciò, però, si produce un distacco tra l'osservazione e il concetto; essi non appaiono più coincidenti; il concetto si libra sopra l'osservazione" (p. 48).

Perché il concetto "si libra sopra l'osservazione"? Perché, essendo *reale* e *vivente* (non riflesso) "si libra sopra" il cervello, non dando luogo ad alcuna "rappresentazione".

Come sappiamo (grazie, in particolare, a *La filosofia della libertà*), una cosa è infatti la realtà del concetto, altra quella della rappresentazione.

Ascoltate quanto dice in proposito Hegel: "Sentimenti, intuizioni, appetizioni, volizioni ecc., in quanto se ne ha *coscienza*, vengono denominati, in genere *rappresentazioni*: si può dire perciò, in generale, che la filosofia pone, al posto delle rappresentazioni, *pensieri, categorie* e, più propriamente, *concetti*. Le rappresentazioni in genere possono essere considerate come *metafore* dei pensieri e concetti (...) Nella nostra coscienza ordinaria i pensieri sono vestiti ed uniti con la consueta materia sensibile e spirituale, e nel nostro ripensare, riflettere e ragionare noi *mescoliamo*, sentimenti, intuizioni e rappresentazioni con pensieri" (*Enciclopedia delle scienze filosofiche* – Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 6-7).

E sentite poi quanto aggiunge: "Alla coscienza sembra come se, col toglierle il modo della rappresentazione, le sia tolto il terreno, che era suo fermo e abituale sostegno. Quando è trasportata nella pura regione dei concetti, non sa più in *qual* mondo si sia" (*ibid.*, p. 7).

Si tratta, ovviamente, della medesima coscienza che non sa più "in qual mondo si sia" allorché si trova al cospetto di quegli strani e paradossali "oggetti viventi" di cui parla Monod.

Fatto si è che se non ci si educa a "trasportare" la coscienza "nella pura regione dei concetti" (ossia, al grado ispirativo o intuitivo), mai si afferrerà la realtà di quel "tipo" o di quella "entelechia" che "si libra – come dice Steiner – sopra l'osservazione".

Abbiamo già visto, ad esempio, che la Montalcini si dice sicura che le scienze cognitive, insieme alle neuroscienze, non tarderanno a "decifrare l'essenza della specie umana". Ma di che cosa si occupano le scienze cognitive? Delle "rappresentazioni mentali", considerandole (a seconda dei diversi orientamenti) delle "riproduzioni" (dell'ambiente esterno), dei "codici mentali" o delle

“caratterizzazioni astratte”, e non dunque dei “frutti” (come si spiega ne *La filosofia della libertà*) dell’incontro e dell’unione, nell’anima, del percetto (del contenuto della percezione, attinto mediante il corpo) col concetto (col contenuto del pensiero, attinto mediante lo spirito).

Ancora Hegel scrive infatti: “Il rappresentare comincia dall’intuizione e dalla materia *trovata* dell’intuizione”; la rappresentazione è perciò “il punto medio tra l’immediato trovarsi determinato dell’intelligenza, e l’intelligenza medesima nella sua libertà, che è il pensiero” (*Enciclopedia delle scienze filosofiche* – Laterza, Roma-Bari 1989, p. 441).

Come l’acqua nasce dall’unione di idrogeno e ossigeno, o come i colori nascono – secondo Goethe – dall’unione di luce e tenebra, così la rappresentazione nasce dunque dall’unione di concetto e percetto.

E come attendersi, allora, che decifrano “l’essenza della specie umana” delle scienze che non sono riuscite finora a decifrare nemmeno l’essenza della rappresentazione: ovvero, della loro stessa materia d’indagine?

In ogni caso, un conto è il “come” si forma una rappresentazione, altro il “perché”. E perché si forma? Perché il concetto, essendo un’*entità* viva, non può conoscere una *cosa* morta, se non appunto spegnendosi e trasformandosi in rappresentazione.

La rappresentazione è insomma un “fiore reciso” o, più propriamente, la *spoglia del concetto*; ed è proprio per questo che ci consente di conoscere il mondo inorganico. Cos’altro è infatti un minerale se non una “spoglia”: vale a dire, un “oggetto” nel quale la vita, l’anima e lo spirito non sono penetrati, o dal quale sono di contro fuoriusciti?

Dovrebbe essere chiaro, quindi, che quando si tratta di conoscere, non più le cose morte, ma gli esseri viventi, occorre, procedendo all’inverso, risalire dalla rappresentazione al concetto.

“Mentre nella natura inorganica – osserva in proposito Steiner – concetto e realtà erano una cosa sola, qui sembrano dividersi l’uno dall’altro e appartenere propriamente a due mondi diversi” (p. 48).

Kant li ha infatti divisi, ponendo il primo nel mondo noumenico, o delle cose quali sono *in sé*, e la seconda nel mondo fenomenico, o delle cose quali sono *per noi*.

Continua però Steiner: “La visione che si offre immediatamente ai sensi non sembra più portare in sé il suo fondamento, la sua essenza. L’oggetto non appare più spiegabile da se stesso, perché il suo concetto è tolto non da esso medesimo ma da qualcos’altro. Poiché l’oggetto non appare dominato dalle leggi del mondo dei sensi, ma tuttavia è presente ai sensi e ad essi appare, è come se nella natura vi fosse un’insolubile contraddizione, come se vi fosse un abisso tra i fenomeni inorganici comprensibili per se stessi, e gli esseri organici, per i quali avviene una violazione nelle leggi della natura, *per i quali, tutto a un tratto, verrebbero rotte le leggi di validità universale*” (p. 48).

Ecco dunque la vera ragione delle “stranezze”, dei “paradossi” e perfino delle “violazioni” di cui parla Monod.

Tutto ciò, però, deriva unicamente dal fatto che il rapporto che l’essenza (il noumeno) e l’esistenza (il fenomeno) hanno negli organismi è differente da quello che hanno nei meccanismi o in qualsiasi altro prodotto della tecnica.

A Kant, va riconosciuto pertanto il merito di aver messo in luce tale differenza, ma anche il torto di averla – come si suol dire – “ingessata”: di non aver realizzato, in altre parole, che quanto non è raggiungibile e conoscibile dall’ordinaria coscienza intellettuale, può essere raggiunto e conosciuto da superiori gradi di coscienza (che l’uomo dovrebbe però sviluppare).

Scrivo appunto Steiner: “Dovremmo, secondo Kant, limitarci a vedere che una tale relazione esiste; ma non si potrebbe, per quel che riguarda gli organismi, soddisfare alla esigenza logica di riconoscere come il concetto generale, l’idea, esca da se stessa, e si manifesti come realtà sensibile. Dovremmo piuttosto ammettere che concetto e realtà si stanno qui di fronte immediatamente e sono stati attuati entrambi, grazie a un influsso esistente fuori di essi, nello stesso modo, come l’uomo, sulla base di un’idea da lui concepita, costruisce un qualunque oggetto composto: per esempio, una macchina. Con ciò verrebbe negata la possibilità di una spiegazione del mondo organico, anzi apparentemente dimostrata la sua impossibilità” (p. 49).

Come sarebbe in effetti insensato, se non addirittura crudele, rimproverare ai muti di non parlare, o ai ciechi di non vedere, così sarebbe altrettanto insensato, se non addirittura crudele, rimproverare agli odierni “intellettuali” (che, come tali, non possono essere - lo ammettano o meno - che dei materialisti) di non riconoscere la realtà dell’idea e quella del processo grazie al quale esce da se stessa e si manifesta come realtà sensibile.

Quello intellettuale e materialistico è infatti diventato ormai un limite, per così dire “fisiologico”. Non a caso, Steiner ci mette in guardia dal pensare che il materialismo sia soltanto una teoria sbagliata da poter razionalmente o dialetticamente confutare.

Che cosa sostiene, ad esempio, tale teoria? Che il pensare, il sentire e il volere dipendono *toto coelo* dal corpo fisico (dal cervello). Ebbene, è vero: non perché - si badi - sia stato e sarà sempre così, ma perché *oggi è così*: perché oggi, cioè, le anime umane sono realmente diventate tanto dipendenti dal loro corpo fisico da non riuscire più nemmeno a rammentare un passato in cui dipendevano dallo spirito (trascendente) e a immaginare un futuro in cui potrebbero, se lo volessero, realizzarsi (grazie all’Io e al *Logos* che lo inabitava) in piena libertà.

Il materialismo, tuttavia, non si limita a registrare questa contingente (storica o evolutiva) verità, bensì la ipostatizza, edificando su questa base una cultura che, impedendo alle anime di conoscere la propria autentica storia o il proprio autentico passato, toglie loro la possibilità e di dare un giusto senso al presente e di guardare con speranza e fiducia all’avvenire.

Il materialismo è dunque un ostacolo non perché “fotografa”, per così dire, la condizione di un’umanità “caduta”, “malata” o “alienata”, ma perché impedisce a questa di redimersi, di guarire o di ritrovarsi.

“La superstizione dei materialisti - afferma appunto Steiner - ostacola il vero progresso dell’umanità, non provvedendo a che le facoltà latenti nell’uomo vengano sviluppate” (*I gradi della conoscenza superiore in Sulla via dell’iniziazione* - Antroposofica, Milano 1977, p. 44).

Non è significativo, ad esempio, che una cultura che si vanta (a ragione) di essere storicistica ed evoluzionistica non sia riuscita finora a partorire una storia dell’anima che non si riduca sistematicamente a quella del corpo? E che continui pertanto a ignorare, irresponsabilmente, il divenire (ontogenetico e filogenetico) dell’anima attraverso la fase “senziente”, la fase “razionale o affettiva” e la fase “cosciente” o, per meglio dire, “autocosciente”?

Come sapete, è in quest’ultima fase (detta appunto, da Steiner, dell’“anima cosciente”) che viene storicamente alla luce la “modernità” (1413). Ebbene, che cosa accade quando s’ignora un dato del genere? Che alcuni - come ricorda Stephen Toulmin - datano allora la nascita della modernità “nell’anno 1436, quando Gutenberg adottò i caratteri di stampa mobili; alcuni nel 1520, con la ribellione di Lutero contro l’autorità della Chiesa; altri nel 1648, con la fine della guerra dei trent’anni; altri ancora con la rivoluzione americana del 1776 o quella francese del 1789; mentre solo per pochi i tempi moderni iniziano nel 1895, con *L’interpretazione dei sogni* di Freud e l’ascesa del “modernismo “ nelle arti figurative e nella letteratura” (*Cosmopolis* - Rizzoli, Milano 1991, p. 18).

Accade, insomma, che si considerino questi eventi (materiali) quali “cause” della modernità, e non - come sarebbe giusto - quali suoi sintomatici o emblematici “effetti”.

Ma torniamo a Kant.

Egli in tanto distingue – come abbiamo detto - il noumeno dal fenomeno, affidando poi a un *terzo* (a un “*intellectus archetypus*” sovrumano) l’onere di porre il primo in rapporto col secondo, in quanto, concependo astrattamente il noumeno, non riesce a immaginare come l’idea, in quanto entelechia, possieda la forza di animare e vivificare il fenomeno, o “come – nelle parole di Steiner – il concetto generale, l’idea, esca da se stessa, e si manifesti come realtà sensibile”.

Ma l’idea che “esce da se stessa”, fluisce o – come ama dire Hegel – si “svolge”, prima che come realtà fisica, si manifesta come realtà eterica. E’ da questa “fonte” (“luce di vita”) che sgorga infatti quella corrente di vita (quella “vita della luce”) che vivifica tutti gli organismi.

Nessuno stupore, dunque, se chi non sa concepire una realtà del genere, finisce poi col pensare – al pari di Kant - che come l’uomo, quale terzo, prima ha l’idea della macchina e poi la costruisce, così Dio, quale terzo, prima ha l’idea della pianta e poi la costruisce (e mantiene in vita).

A questo punto, entra in scena Baruch Spinoza (1632-1677).

“Goethe – scrive infatti Steiner – si accostò per la prima volta a Spinoza nella primavera del 1774; e parla di questa sua prima conoscenza col filosofo (in *Poesia e verità*) nel modo seguente: “Dopo essermi invano dato d’attorno in tutto il mondo per trovare un mezzo di educare il mio strano essere, m’imbattei finalmente nell’*Etica* di quest’uomo”” (p. 49).

Ciò che interessò maggiormente Goethe fu il fatto che Spinoza ammetteva – al contrario di Kant – la possibilità di una conoscenza dell’essenza delle cose (delle “cose in sé”). Egli distingueva, infatti, tre generi di conoscenza, spiegando come il terzo e più elevato di questi fosse “quello – secondo quanto scrive ancora Steiner – per cui, da una sufficiente rappresentazione della vera essenza di alcuni attributi di Dio, progrediamo ad una sufficiente conoscenza dell’essenza delle cose. Spinoza denomina questo genere di conoscenza *scientia intuitiva*. A quest’ultimo, supremo genere di conoscenza, Goethe aspirava” (p. 51).

Ma che cosa significa, come dice Spinoza, “che le cose devono venir conosciute in modo che noi ravvisiamo nella loro essenza alcuni attributi di Dio”?

Che Dio – risponde sempre Steiner – “è il contenuto ideale del mondo, il principio motore che tutto spinge, sostiene e guida”; ma subito dopo aggiunge: “Ora questo si può rappresentare in modo da presupporlo come un essere indipendente, per sé stante, separato dagli esseri finiti, che ha accanto a sé queste cose finite e le domina e pone in azione reciproca. Oppure ci si rappresenta questo essere effuso nelle cose finite, sì da esistere non più sopra o accanto ad esse, ma solo *in esse*. Questa concezione non nega affatto quel principio primordiale, lo riconosce pienamente, ma considerandolo *effuso* nel mondo. La prima delle due concezioni considera il mondo finito come manifestazione dell’infinito, ma questo infinito rimane sussistente nel proprio essere, non prodiga nulla di sé. Non esce da se stesso, rimane ciò che era prima della sua manifestazione. La seconda concezione considera pure il mondo finito come una manifestazione dell’infinito, solo presuppone che questo infinito, nel suo manifestarsi, sia completamente uscito da se stesso, abbia deposto se stesso, la sua propria essenza e vita nella sua creazione, sicché ormai esista solo in questa. Allora, poiché il conoscere è manifestamente uno scoprire l’essenza delle cose, mentre questa essenza può solo consistere in quella parte che un essere finito ha del principio primordiale di tutte le cose, conoscere significa scoprire quell’infinito nelle cose” (p. 51).

Nel primo caso, si ha dunque una concezione “trascendente” (di Dio); nel secondo “immanente”. Occorre però stare attenti a non identificare l’immanentismo con il “panteismo”.

Dal momento che Dio è presente nel mondo fisico (come corpo o spazio), nel mondo eterico (come vita o tempo), nel mondo astrale (come qualità o essenza) e in quello dell'Io (come Essere o *Logos*), chi è infatti un "panteista"? Colui che riconosce solo il Dio vivente nella sfera eterica (come in genere fanno, in modo più o meno "paganeggiante", i naturisti o i vitalisti).

Chi è invece un "politeista"? Colui che riconosce solo gli Dei che popolano la sfera astrale, cioè a dire le entità che formano il cosiddetto "mondo delle idee".

E chi è infine un "monoteista"? Colui che riconosce solo il Dio dell'Io, ma di un Io – fate bene attenzione – riflesso dal corpo fisico in forma di *ego*.

Lasciatemi dire, a questo proposito, che il sentir parlare, come spesso si fa, di una concezione "giudaico-cristiana" è invero desolante. Quella cristiana, infatti, è una concezione "trinitaria", o più precisamente "triunitaria", che ha ben poco a che vedere tanto con quella monoteistica giudaica quanto con quella monoteistica islamica.

Risposta a una domanda

Spinoza distingue la "*natura naturans*", o natura *creatrice*, dalla "*natura naturata*", o natura *creata*. Tutto il problema – come vede - sta nel modo in cui viene concepito il rapporto tra la prima e la seconda. Chi lo concepisce in modo trascendente, pensa infatti che la *natura naturans* stia al di sopra della *natura naturata* o accanto a essa; chi lo concepisce in modo immanente, pensa invece che la *natura naturans* stia nella *natura naturata*, e che questa perciò la manifesti o riveli.

Non si fa comunque scienza limitandosi ad affermare che "Dio è in tutto", ma la si fa soltanto se si è capaci di distinguere, nel tutto, i diversi livelli, i diversi modi o le diverse qualità della presenza divina. Afferma appunto Goethe: "“Credo in un Dio!” Questa è una bella, encomiabile frase; ma riconoscere Dio là dove si manifesti, e sotto qualunque aspetto, è in realtà la beatitudine in terra" (*Massime e riflessioni* – TEA, Roma 1988, pp. 176-177).

Conoscere significa infatti scoprire non solo l'essenza delle cose (l'hegeliano "essere determinato"), ma anche ciò che tali essenze hanno in comune (la qualità dell'"essenza"), e quindi l'*Essere di tutte le essenze* (l'hegeliano "essere indeterminato").

Scrivono Steiner: "Prima di Goethe (...) si spiegava la natura organica secondo la prima concezione (quella trascendente – *nda*), l'inorganica secondo l'altra" (quella immanente – *nda*); e aggiunge: "A proposito del libro di Jacobi (Friedrich Heinrich Jacobi, 1743-1819 – *nda*), pubblicato nel 1811, dal titolo *Delle cose divine e della loro manifestazione*, Goethe osserva: "Come poteva essermi bene accetto il libro di un amico diletto in cui dovevo veder sostenuta la tesi che la natura nasconde Iddio? Con la mia pura, profonda, innata, sperimentata concezione, che mi aveva appreso a vedere infallibilmente Dio nella natura, e la natura in Dio, sicché questa maniera di rappresentazione formava la base della mia esistenza, non doveva una espressione così strana, unilateralmente limitata, allontanarmi per sempre, nello spirito, dal più nobile uomo il cui cuore devotamente amavo?" (p. 52).

Non è in effetti la natura a nascondere Dio; *siamo noi a farlo*.

Vedete, siamo soliti usare una bella espressione: il "dato". Ma che cos'è un dato se non un qualcosa che non si nasconde, in quanto appunto si dà, si offre o si dona? E da che cosa dipende allora il suo disvelarsi od occultarsi? Unicamente dalla nostra comprensione o incomprensione.

Teniamo comunque presente ch'è anche possibile disvelare una cosa, occultandone un'altra. All'uomo moderno, ad esempio, si è disvelata la "morte di Dio" o il "Dio morto": vale a dire, il Dio del mondo fisico o inorganico; gli si sono perciò dischiusi gli occhi (rappresentativi) per il mondo in cui Dio è morto, ma non quelli (immaginativi) per il mondo in cui Dio è vivo: proprio quegli occhi, cioè, che l'uomo antico (l'uomo dell'anima senziente o del mito) aveva ancora aperti.

E' pur vero, d'altro canto, che senza attraversare tale esperienza di morte (e di cecità), non ci saremmo resi liberi, e quindi capaci di assumerci, *individualmente*, la responsabilità di riaprire piano piano gli occhi (dello spirito) per il Dio risorto.

L.R.

Roma, 7 novembre 2000

Cominciamo subito a leggere.

Supponiamo, scrive Steiner, “che il processo causale consista degli elementi m , d e v (massa, direzione e velocità di una sfera elastica in moto), e il processo prodotto degli elementi m' , d' e v' ; allora per determinati m , d e v , m' , d' e v' saranno determinati da quelli. Se ora voglio comprendere il processo, devo riunire in un concetto comune l'insieme del processo che si compone di causa ed effetto. Questo concetto non è però tale che possa risiedere nel processo stesso e determinarlo. Esso riunisce semplicemente due processi in un'espressione comune. Non effettua né determina nulla. Solo gli oggetti del mondo dei sensi determinano se stessi. Gli elementi m , d e v sono percepibili anche per i sensi esteriori. Il concetto appare solo per servire da mezzo riassuntivo allo spirito; esprime qualcosa, che non è né ideale, né concettuale, ma sensibilmente reale. E quel qualcosa che esprime, è l'oggetto sensibile. La conoscenza della natura inorganica si fonda sulla possibilità di afferrare il mondo esteriore per mezzo dei sensi e di esprimere le vicendevoli azioni per mezzo di concetti” (p. 53).

Osserviamo dunque il fenomeno sensibile A (costituito dagli elementi m , d e v) e il fenomeno sensibile B (costituito dagli elementi m' , d' e v'), e poi, pensando, li poniamo tra loro in un rapporto di “causa-effetto”.

Questo è ciò che fa l'intelletto, e dobbiamo riconoscere che lo fa egregiamente.

E' per sua virtù, infatti, che il pensiero, muovendosi in modo *lineare* e *discreto*, mette in rapporto la causa A con l'effetto B , la causa B con l'effetto C , la causa C con l'effetto D , e così via.

Allorché si osserva e si pensa un organismo, il pensiero si deve però *muovere altrimenti*: ossia, non più in modo lineare e discreto, bensì *circolare* e *continuo*.

In questo caso, infatti, è come se i fenomeni A , B , C e D si trovassero idealmente lungo una circonferenza, e dipendessero perciò non più l'uno dall'altro, ma tutti dal suo centro; tale centro, quindi, sarebbe l'unica causa invisibile di molteplici effetti visibili.

Kant se ne è reso conto, ma ha sentenziato: “L'uomo non potrà mai conoscere tale causa invisibile perché l'intelletto umano non è capace di una simile conoscenza”.

Non sbagliava a dire così, poiché la conoscenza delle cause invisibili non compete al pensiero intellettuale. Potremmo – è vero – educarlo, svilupparlo e trasformarlo, tanto da permettergli di varcare questo limite, ma è purtroppo difficile, se non raro, trovare qualcuno che sia disposto a farlo (si tenga sempre presente che l'antroposofia persegue, a un tempo, l'evoluzione dell'essere umano mediante la conoscenza e la conoscenza mediante l'evoluzione dell'essere umano).

Proprio Kant, ad esempio, non solo non lo ha fatto, ma ha addirittura ipostatizzato tali limiti, affidando poi l'onere di gestire quanto li trascende all'intelligenza divina: cioè a quella del Creatore, e non della creatura.

Risposta a una domanda

Il centro della circonferenza di cui ho parlato è nella realtà il “tipo”, l'essenza, o l'idea. Ricordiamoci che abbiamo da una parte l'Io e il corpo astrale, dall'altra il corpo eterico e il corpo fisico, e che, tra i primi e i secondi, si trova quella che Steiner chiama la “soglia”: ossia, la linea di confine che divide la sfera dell'*essere* (e delle essenze) da quella dell'*esistere* (del tempo e dello spazio).

So bene che quanti hanno fatto proprio l'insegnamento di Albert Einstein non considerano più il tempo e lo spazio come due realtà distinte (quali le concepiva, ad esempio, Newton), ma parlano di un'unica dimensione “spazio-temporale”, come pure non distinguono più l'energia dalla massa.

Bisognerebbe fare però molta attenzione al livello al quale vengono operate queste sintesi.

Al di qua della “soglia”, infatti, vale a dire nella sfera dell’esistere o del mondo eterico-fisico, tanto il tempo e lo spazio quanto l’energia e la massa sono realtà (qualitativamente) diverse.

Pensi appunto all’uomo. A che cosa corrispondono lo spazio e la massa? Al suo corpo fisico (morto o anatomico); e a che cosa invece il tempo e l’energia? Al suo corpo eterico (vivente o fisiologico).

Unificare *al di qua* della soglia (addirittura nel subsensibile), sia il tempo e lo spazio, sia l’energia e la massa, non contribuisce dunque a chiarire le idee; contribuisce anzi a decomporre o disgregare quelle poche e (non a caso dette) “solide” certezze che l’intelletto ricava dalla sua esperienza del mondo sensibile.

Mischiare e confondere tali elementi, ignorando ciò che realmente li unifica (*al di là* della soglia), significa pertanto regredire, cioè scendere, al di sotto del “lume naturale”, nella tenebra subnaturale, e non progredire, cioè salire, al di sopra del “lume naturale”, al lume spirituale: vuol dire, insomma, *caotizzare*, e non sintetizzare.

Ma torniamo a noi. Abbiamo detto che per afferrare l’essenza di un organismo occorre un diverso movimento del pensiero o una diversa facoltà di giudizio.

Ovvero, spiega Steiner: “Una facoltà di giudizio che possa conferire a un pensiero anche altra sostanza che non quella attinta unicamente per mezzo dei sensi esteriori, che possa comprendere non solo il sensibile, ma ciò ch’è puramente ideale, per se stesso, separato dal mondo sensibile”; e aggiunge: “Un concetto che non sia ricavato per astrazione dal mondo dei sensi, ma abbia un contenuto scaturente solo da se stesso, si può chiamare un *concetto intuitivo* e intuitiva la sua conoscenza. Ciò che ne segue è chiaro: *un organismo può essere compreso solo nel concetto intuitivo*; e Goethe dimostra coi fatti che all’uomo è concesso questo genere di conoscenza” (p. 54).

Ma che cos’è un “concetto intuitivo”? E’ un concetto colto dalla coscienza intuitiva, e per ciò stesso finalmente compreso *per quello che è*. Soltanto la coscienza intuitiva può infatti afferrare l’essenza (spirituale) del concetto, poiché l’ordinaria coscienza rappresentativa ne può afferrare il solo corpo morto (fisico), quella immaginativa il solo corpo vivente (eterico) e quella ispirativa il solo corpo animico (astrale).

Risposta a una domanda

Come abbiamo detto tante volte, una cosa è il concetto, altra la coscienza rappresentativa che di norma ne abbiamo, così come una cosa, ad esempio, è un essere vivente, altra il suo ritratto o la sua fotografia.

Affermano i maestri Zen: “La luna riflessa nello stagno non è la luna”. Ebbene, anche il concetto riflesso nel cervello (quale rappresentazione) non è il concetto.

Faccia però attenzione: è vero che il concetto riflesso nel cervello non è il concetto; ma è proprio in virtù del suo riflesso che ci è dato scoprire, levando in alto lo sguardo, il concetto reale.

E’ questa la ragione per la quale, intorno alla realtà riflessa (alla realtà della parvenza o del non-essere), infuria un’aspra “lotta spirituale” tra le entità (michaelite), che sollecitano l’uomo a servirsene per innalzare lo sguardo al suo essere spirituale, e quelle (arimaniche), che lo spingono di contro a servirsene per abbassare lo sguardo al suo presunto essere materiale o submateriale.

In questa seconda direzione si muove la scienza attuale che, per dirla in termini Zen, altro non fa che dragare metodicamente lo stagno, nell’illusione di trovarvi la realtà della luna che vi si riflette.

“Innalzare lo sguardo” significa però “innalzare il pensiero”, cominciando col portarlo dall’ordinario livello statico o rappresentativo a quello dinamico o immaginativo. Tra l’esperienza indiretta della realtà del concetto e quella diretta, si colloca infatti l’esperienza viva del pensare (quale forza, movimento o attività).

Risposta a una domanda

Vede, gli empiristi sostengono che il concetto lo si ricava o astrae dalla percezione; ciò vale, però, non per il concetto (in sé), ma per la nostra coscienza del concetto.

E' in virtù della percezione che riusciamo infatti a guadagnarci una prima (astratta o nominalistica) coscienza del concetto. Ma questa dovremmo poi svilupparla, fino a passare dalla percezione dell'oggetto (che ci dà il concetto) alla percezione del concetto (che ci dà l'oggetto), unificando così (dinamicamente) quegli opposti punti di vista che, se assunti unilateralmente, danno rispettivamente luogo, all'empirismo e al razionalismo. Non dimentichiamo, infatti, che per Hegel (ma anche per Steiner) la realtà è appunto *unità o sintesi di essenza e manifestazione*. In questo senso, potremmo perfino dire che l'essenza non è che la manifestazione vista dall'interno (dallo spirito), e che la manifestazione non è che l'essenza vista dall'esterno (dal corpo fisico).

Scrivo in proposito Steiner: "Questo elemento autodeterminantesi possiamo chiamarlo, con Goethe, una entelechia. Entelechia è dunque la forza che, per virtù propria, chiama se stessa alla vita. Ciò che compare nel fenomeno ha pure vita sensibile, ma questa è determinata dalla forza dell'entelechia" (p. 54).

L'entelechia – lo abbiamo detto – è forma (potenziale), ma non *ha* forma (attuale). Può perciò prendere qualsiasi forma, e apparire quindi in modo *A* nell'*habitat A*, in modo *B* nell'*habitat B*, in modo *C* nell'*habitat C*, ecc.. Sono questi diversi modi di apparire dell'entelechia a darsi ai nostri sensi (fisici), ed è da questi che deve dunque partire chiunque voglia, pensando, risalire a essa.

Osserva appunto Steiner: "Qui interviene la ragione umana e si forma *nell'idea* un organismo che è corrispondente non agli influssi del mondo esteriore, ma solo a quel principio. Si elimina così ogni influsso casuale che non ha niente a che fare con l'organico *come tale*. Ora, questa idea, che nell'organismo corrisponde puramente all'organico, è l'idea dell'organismo primordiale, del *tipo* di Goethe. Da ciò si vede anche l'alta legittimità di questa idea del tipo. Non è un semplice *concetto logico*; è ciò che in ogni organismo è il vero elemento organico, senza di cui non sarebbe un organismo" (p. 55).

L'esigenza di passare dal rappresentare all'immaginare si fa qui molto chiara. La rappresentazione, infatti, in quanto statica e vincolata alla percezione sensibile, può solo cogliere una delle molteplici forme assunte dall'entelechia: ovvero, un suo *stato* (determinato), ma non il suo *divenire*.

Pensate, ad esempio (per riprendere il titolo di un noto libro del pittore russo Wassily Kandinskij) a *Punto, linea, superficie* (Adelphi, Milano 1968). Dal punto di vista della logica analitica e del principio d'identità, si tratta di tre realtà diverse (*A*, *B*, *C*) e giustapposte: il punto è infatti il punto ($A=A$), così come la linea è la linea ($B=B$) e la superficie è la superficie ($C=C$).

Secondo questa logica si tratta dunque di realtà che nulla hanno in comune (se non il fatto di essere tutt'e tre geometriche), e che tantomeno potrebbero nascere l'una dall'altra. La cosa cambia, però, ove si integri tale punto di vista con quello della logica immaginativa. Che cosa fa infatti questa logica? Immette, nella considerazione delle cose e dei loro reciproci rapporti, il *movimento*. E si scopre forse qualcosa se s'immette il movimento nella considerazione del punto, della linea e della superficie? Altroché! Si scopre, nientemeno, che la linea è generata dal movimento del punto, e che la superficie è generata, a sua volta, dal movimento della linea.

Vogliamo fare un altro esempio?

Provate a immaginare di disegnare mentalmente un triangolo. Potrete disegnarlo rettangolo, ottusangolo o acutangolo, equilatero, isoscele o scaleno, ma disegnerete sempre e comunque *un* determinato triangolo.

Ora immaginate che qualcuno dica di avere invece disegnato *il* “triangolo universale”. Gli credereste o no? E nel caso gli credeste, non avreste fatto forse ricorso a un atto di fede?

Ma perché ricorrere alla fede, e non all’immaginazione? Grazie a questa, infatti, potreste direttamente osservare, al di là di quella fisica (rappresentativa), la manifestazione eterica del “triangolo universale” (che, come tale, sta oltre la “soglia”): la sua manifestazione, ossia, a quel livello (detto da Goethe e Steiner “sensibile-sovrasensibile”) deputato appunto a mediare o a fare da *trait d’union* tra quello della cosiddetta “immanenza” (sensibile) e quello della cosiddetta “trascendenza” (sovrasensibile).

Supponiamo – esemplifica infatti Steiner – di disegnare mentalmente un triangolo, in modo tale da permettere ai suoi lati, incernierati in un vertice, di muoversi con velocità diverse e in ogni direzione; muovendosi ed effettuando un giro intero (come fanno, grosso modo, le lancette dell’orologio), tali lati daranno forma, istante dopo istante, a tutti i triangoli possibili.

Ciò è di certo scomodo, - aggiunge - “poiché si devono compiere dei *movimenti* nei propri pensieri. Così però si ottiene pure realmente il pensiero *universale* del triangolo; mentre non lo si raggiunge se ci si ferma a *un* solo triangolo. Il pensiero universale “triangolo” vi è, quando si tiene il pensiero in continuo movimento, quando è versatile” (*Il pensiero cosmico* - Basaia, Roma 1985, p. 10).

“Ci si ferma - infatti - a un solo triangolo”, e quindi a una sua rappresentazione, ogni volta che si arresta tale “continuo movimento” (un po’ come si fa oggi con il “ferma-immagine” dei videoregistratori).

Risposta a una domanda

Può capitare, in effetti, che l’intelletto, abituato a trattare con giusto distacco le cose morte, trovandosi di fronte a una cosa viva, poniamo, una pianta o un animale, se ne invaghisca: che non sia cioè in grado di conservare la freddezza e la lucidità che gli sono proprie, e finisca così col dare al suo rapporto con questa un carattere sentimentale, se non perfino sensuale.

Una cosa sono del resto i sentimenti generati (dall’alto in basso) da pensieri spirituali, altra i sentimenti (naturali) generanti (dal basso in alto) i pensieri.

Solo dei pensieri elevati possono infatti aprire il varco a dei sentimenti elevati: ovvero, a quel sentire vivo, vibrante e profondo che nulla ha a che fare con il sentimentalismo o il sensualismo dei cosiddetti “amanti della natura”.

Pensate, al riguardo, all’epoca dell’anima senziente (3564-747 a.C.). Allora il pensare stava all’interno del volere, un po’ come oggi l’intelligenza degli animali sta all’interno dei loro istinti. Poi è venuta l’epoca dell’anima razionale o affettiva (747 a.C.-1413 d.C.). Che cosa è cambiato? Che il pensare si è portato all’interno del sentire, manifestandosi, non più in forma mitica, bensì concettuale e filosofica. Ora, nell’epoca dell’anima cosciente (che inizia, appunto, nel 1413 d.C.), dove sta il pensare? E’ semplice: all’interno di sé stesso.

Dopo il *pensare nel volere* e il *pensare nel sentire*, abbiamo dunque il *pensare nel pensare* (il vivo e puro pensare).

E’ questo pensare, riflettendosi – come abbiamo visto – nello specchio cerebrale, a consentire la nascita della *coscienza individuale* (dell’autocoscienza), della *libertà* e della *modernità*. Ciascuno può cominciare infatti a pensare quello che vuole, poiché il pensare, ormai, non veicola più il sentire e il volere *cogenti* del mondo spirituale.

Tale processo presenta tuttavia un risvolto che non va assolutamente ignorato.

Che cosa ci dà il vivo pensare? La viva universalità. E che cosa succede quando il pensare si riflette invece nello specchio cerebrale? Succede che l’universalità si fa astratta, e di conseguenza il sentire e il volere se ne allontanano, mettendosi rispettivamente al servizio della particolarità e della singolarità: cioè a dire, dell’egoità.

Chi è sincero, non tarderà infatti ad ammettere che il sentire e il volere naturali ci riportano sempre e soltanto a noi stessi: il primo soprattutto mediante la *vanità*; il secondo soprattutto mediante l'*utilità* o l'*interesse*.

E che cosa si può fare, allora, per superare un tale stato di cose (una tale “condizione umana”)? Si può fare una sola cosa: *riconduurre gradualmente il sentire e il volere all'interno del pensare*.

Chiariamo – a scanso di equivoci – che riconduurre il sentire e il volere all'interno del pensare non vuol dire ricondurli all'universalità a scapito della particolarità e della singolarità, né tantomeno implica che, per dare a Dio quel ch'è di Dio, non si debba più dare a Cesare quel ch'è di Cesare.

Vuol dire, piuttosto, restituire a Dio quanto, pur essendo di Dio, veniva prima dato, in *surplus*, a Cesare.

Afferma, ad esempio, Steiner: “Nel *volere* la libertà viene *esercitata*; nel *sentire* viene *vissuta*; nel *pensare* viene *riconosciuta*” (*La mia vita* – Antroposofica, Milano 1992, p. 135).

Si tratta, in definitiva, di ridistribuire equamente le forze, così che il sentire e il volere l'universale (conquistato dal pensare) donino nuova luce e nuovi impulsi alla moralità, e che il sentire e il volere il particolare o il singolare, liberati da ogni pletora, si vedano finalmente restituiti alla loro sana e umana sobrietà.

L.R.

Roma, 14 novembre 2000

Le opere scientifiche di Goethe (12)

Vorrei cominciare, stasera, leggendovi alcuni passi di una conferenza tenuta dal celebre fisico tedesco (Nobel nel 1932) Werner Heisenberg (1901-1976) all'assemblea generale della *Goethe-Gesellschaft*, il 21 maggio 1967 a Weimar.

“Secondo Goethe - dice Heisenberg - l'osservazione e la conoscenza della natura inizia con l'impressione sensoriale immediata; perciò non con l'osservazione di un singolo fenomeno tramite strumenti per così dire avulsi dalla natura, ma con l'evento naturale direttamente percepibile dai nostri sensi (...) Ma Goethe non si ferma all'osservazione immediata. Sa bene che soltanto con la guida di una connessione, che dapprincipio è solo presunta ma in seguito diviene certa, la sensazione immediata può diventare conoscenza. Cito come esempio un punto della prefazione della *Teoria dei colori*: “Il semplice guardare una cosa non ci permette infatti di progredire. Ogni guardare si muta in un considerare, ogni considerare in un riflettere, ogni riflettere in un congiungere. Si può quindi dire che noi teorizziamo già in ogni sguardo attento rivolto al mondo. Se però l'astrazione di cui temiamo, deve essere neutralizzata, e se il risultato di esperienza, che ci auguriamo, deve risultare autenticamente vitale e utile, è necessario saper compiere questi passaggi con coscienza, autoconsapevolezza, libertà e, per servirsi di un'espressione ardita, con ironia”. “L'astrazione di cui temiamo.” Qui abbiamo già una indicazione precisa del punto in cui la strada di Goethe si distacca da quella della scienza ufficiale. Goethe sa che tutta la conoscenza ha bisogno di immagini, di relazioni, di strutture interpretative. Senza queste la conoscenza sarebbe impossibile. Ma la strada che conduce a queste strutture conduce inevitabilmente all'astrazione”. La “scienza naturale corrente” impiega infatti l'astrazione (in primo luogo matematica), mentre Goethe, giunto “alla frontiera con l'astrazione, ebbe paura (...) Le frontiere dell'astrazione non dovevano essere violate. Laddove era stato raggiunto il limite dell'osservazione, non si doveva andar oltre e sostituire l'osservazione con il pensiero astratto” (*La concezione della natura di Goethe e il mondo della scienza e della tecnologia in Oltre le frontiere della scienza* – Editori Riuniti, Roma 1984, pp. 150-151).

Dunque, riflettiamo: prima si afferma che Goethe “non si ferma all'osservazione immediata”, poiché “sa bene che soltanto con la guida di una connessione (...) la sensazione immediata può diventare conoscenza” (che non si ferma cioè alla percezione, poiché sa bene che questa può diventare conoscenza soltanto con la guida del pensiero); poi si sostiene che Goethe, giunto “alla frontiera con l'astrazione, ebbe paura” e, per non violarla e per non sostituire con il pensiero astratto l'osservazione, non andò oltre.

Ma se si riconosce che Goethe “non si ferma all'osservazione immediata”, come si fa allora a dire che, raggiunto il limite dell'osservazione, non andò oltre (rinunciando così alle “immagini”, alle “relazioni” o alle “strutture interpretative”)?

Fatto si è che non si dovrebbe *identificare l'astrarre con il pensare*. Non è che Goethe, per non sostituire con il pensiero astratto l'osservazione, abbia infatti rinunciato a pensare, è che non ha pensato più in modo intellettuale, ma immaginativo.

La strada di Goethe si distacca dunque da quella della “scienza ufficiale”, non per il fatto che questa *astrae in quanto pensa* e che quello *non astrae in quanto non pensa*, ma per il fatto che Goethe *riesce a pensare senza astrarre*.

Ma come si può pensare senza astrarre? E' presto detto: *adeguando costantemente la modalità del pensiero alla qualità del fenomeno*.

Abbiamo visto, a questo riguardo, che l'ordinario pensiero rappresentativo si adegua alla realtà inorganica, ma non a quella organica.

Come mai – potremmo però chiederci – un pensiero “astratto” si mostra adeguato a una realtà “concreta” (fisica)? Non sarà forse che la realtà che crediamo “concreta” è in realtà astratta?

Ebbene, è così; non è facile spiegare, tuttavia, in che senso la realtà inorganica sia “astratta”.

Pensiamo, ad esempio, a un burattino e a un attore: il primo viene mosso dall'esterno; il secondo dall'interno. Possiamo infatti considerare l'Io dell'attore come una sorta di “burattinaio” che muove il suo personaggio (il suo “burattino”) dall'interno. Abbiamo dunque due burattinai: l'uno, “trascendente”, muove il suo burattino dall'esterno; l'altro, “immanente”, lo muove invece dall'interno.

Ora, consultando un qualsiasi dizionario della lingua italiana, scopriamo che “astrarre” (lat. *abstrāhere*: comp. di *ābs* “da” e *trāhere* “trarre”) equivale ad “allontanare”, “separare” o “distaccare”. In questo senso, il burattino, ch'è appunto allontanato, separato o distaccato dal soggetto (dal burattinaio) che lo muove, è dunque astratto.

Quanto detto per il burattino, vale però per tutto il mondo inorganico: anch'esso è infatti astratto, poiché è separato (come un cadavere) dalla vita, dall'anima e dallo spirito (dall'Io).

Si deve giudicare dunque “astratta” ogni realtà che ha fuori di sé la propria essenza o, per così dire, la propria “ragion d'essere”.

Ma riprendiamo la nostra lettura.

Scriva Steiner: “Per l'inorganico vi è da osservare come essenziale il fatto che il fenomeno, nella sua varietà, non è identico alla legge che lo spiega, ma addita semplicemente questa come qualcosa di esteriore. La percezione, l'elemento materiale della conoscenza, che ci è data attraverso i sensi esteriori, e il concetto, l'elemento formale, attraverso cui noi riconosciamo necessaria la percezione, si contrappongono come due elementi che in verità si postulano obiettivamente l'un l'altro, ma in modo che il concetto non sta nei singoli membri di una stessa serie di fenomeni, ma nel rapporto di questi tra di loro. Questo rapporto, che riassume la varietà in un tutto unitario, è fondato *nelle singole parti* del dato, ma *nella sua totalità* (come unità) non assurge a manifestazione reale, concreta. All'esistenza esteriore – nell'oggetto – pervengono solo *i membri* di questo rapporto. L'unità, il concetto, si manifesta *come tale* solo nel nostro intelletto” (pp. 55-56).

Potremmo perfino dire, volendo, che la legge sta al fenomeno inorganico così come l'“imperativo categorico” kantiano sta all'essere umano. Come la prima risiede infatti all'esterno o al di sopra del fenomeno, nella mente dell'uomo, così il secondo risiede all'esterno o al di sopra dell'uomo, nella mente di Dio.

Ripensiamo comunque all'automobile. Che cos'è propriamente un'automobile? Un *assemblaggio* di parti: di parti che, in quanto appunto assemblate o messe in rapporto tra loro, si presentano come un'unità. Questa unità (il concetto) non dimora però nell'automobile, ma nella testa del soggetto che l'ha ideata e costruita.

“Nella natura organica – prosegue Steiner – le parti di uno stesso essere non stanno tra loro in un tale rapporto esteriore. L'unità si realizza nell'oggetto percepito contemporaneamente alla varietà e come identica a questa. Il rapporto fra i singoli membri di un insieme di fenomeni (organismo) è diventato qualcosa di reale. Non assurge più a manifestazione concreta solo nel nostro intelletto, bensì nell'oggetto stesso, nel quale estrinseca la varietà attingendola in se stesso. Il concetto non ha semplicemente la funzione di una somma, di un riassunto che abbia il suo oggetto *fuori* di sé; con questo si è completamente *unificato*. Quel che vediamo non è più diverso da ciò per mezzo di cui pensiamo il veduto; vediamo il concetto stesso come idea (...) L'idea, mediante la quale comprendiamo l'organico, è dunque essenzialmente differente dal concetto, mediante il quale spieghiamo l'inorganico; essa non riassume semplicemente, come una somma, una molteplicità data, bensì estrinseca da sé il suo proprio contenuto” (p. 56).

Questo spiega il perché Goethe abbia asserito, nei suoi *Detti in prosa*: “Il concetto è *somma*, l’idea è *risultato* dell’esperienza; a compiere quella ci vuole l’intelletto, per afferrare questo occorre la ragione” (p. 55).

Della differenza tra intelletto (concetto) e ragione (idea), Steiner scrive: “Concetto è il pensiero singolo quale viene fissato dall’intelletto. Se metto in movimento, in un vivo fluire, una pluralità di siffatti singoli pensieri, sì che essi si interpenetrino e si colleghino, ne nascono delle figurazioni di pensiero accessibili solo alla ragione, irraggiungibili dall’intelletto. Per la ragione, le creature dell’intelletto rinunciano alle loro esistenze separate e continuano a vivere soltanto come parte di un tutto. Chiameremo idee queste configurazioni create dalla ragione”; l’intelletto è dunque analitico, mentre la ragione non solo è sintetica, ma è anche capace “di percepire le idee” (*Linee fondamentali di una gnoseologia della concezione goethiana del mondo* in *Saggi filosofici – Antroposofica*, Milano 1974, pp. 63-64).

La ragione non potrebbe però percepire le idee se queste non fossero *reali*. Abbiamo già fatto il nome, una sera, di John Searle (n.1932), uno dei maggiori filosofi americani contemporanei. Egli distingue, in modo netto, i seguaci (come lui) del “realismo” da quelli dell’“antirealismo” (cfr. *Mente, linguaggio, società* – Cortina, Milano 2000).

Il suo è però un realismo delle “cose”, e non, come quello di Goethe e di Steiner, un realismo delle “idee”. Penso ricordate che questo tipo di realismo viene definito, ne *La filosofia della libertà*, “ingenuo” o “primitivo” proprio perché, non avendo realizzato (criticamente) che *le cose sono idee*, crede (acriticamente) che *le idee siano cose*.

Non si tratta comunque di sostituire un convincimento unilaterale con un convincimento opposto, e altrettanto unilaterale; si tratta piuttosto d’*integrare il primo con il secondo*, non già astrattamente, bensì realizzando che se le idee, dal punto di vista della percezione sensibile, sono cose, le cose, dal punto di vista della percezione spirituale, sono idee.

Risposta a una domanda

E’ vero: il pensiero ordinario consente di conoscere non solo le macchine, ideate e costruite dall’uomo, ma anche – come dice - i cristalli, che non sono stati né ideati né costruiti dall’uomo.

Ma la nostra attitudine a considerare ugualmente “morto”, sia ciò che è stato vivo (come le piante, gli animali e gli esseri umani), sia ciò che non lo è mai stato (come appunto i minerali), dipende appunto dal fatto che l’intelletto si trova perfettamente a suo agio con entrambi.

Dell’idea o dell’entelechia, Steiner dice ancora: “L’entelechia fondata su se stessa comprende un numero di forme configuratrici sensibili, una delle quali deve essere la prima e un’altra l’ultima; e l’una può seguire l’altra sempre e solo in un determinato modo. L’unità ideale estrinseca da sé una serie di organi sensibili in sequenza temporale e in contiguità spaziale e si ritira in modo del tutto determinato dalla restante natura. Genera dalla propria interiorità i suoi vari stati. Perciò questi sono comprensibili solo per chi segua il configurarsi di stati successivi, procedenti da un’unità ideale; e ciò vale a dire che *un essere organico è comprensibile solo nel suo divenire, nel suo sviluppo*” (p. 58).

Quest’ultima cosa potrebbe essere detta anche così: un essere organico è comprensibile solo nel tempo.

Non perché – si badi - tale essere divenga *nel* tempo, ma perché il suo divenire e la sua vita *sono il suo tempo* (il suo corpo eterico). Questo spiega anche il perché un essere inorganico, in quanto divenuto o stato (corpo fisico), può essere invece compreso solo nello spazio.

Scrivo appunto Steiner: “Il corpo inorganico è conchiuso, rigido, eccitabile solo dal di fuori, ma internamente immobile. L’organismo è l’irrequietezza stessa, perpetuamente mutevole,

trasformantesi da dentro a fuori, in continue metamorfosi. A questo si riferiscono le seguenti espressioni di Goethe: “La ragione è rivolta al divenire, l’intelletto al divenuto; quella non chiede: a che?; questo non chiede: donde? Quella si compiace dello sviluppo; questo vuol tutto consolidare affinché serva” (*Detti in prosa*)” (p.58).

Ebbene, a proposito di “a che?”, di “servire” o, in una parola, di “utilità”, ricordate cosa dice Giulio Barsanti del sistema di Linneo? Che nonostante fosse, per molti aspetti, “artificiale” (tanto da “trasfigurare” addirittura la natura) venne preferito a quello “più naturale” di Joseph Pitton de Tournefort perché, costituendo la sua artificialità “un grande vantaggio per la scienza botanica”, si dimostrava per l’appunto più utile.

Allo stesso proposito, Werner Heisenberg, in un breve saggio in cui pone a confronto la teoria dei colori di Goethe con quella di Newton, riconosce che la teoria di Newton si è dimostrata praticamente più utile, ma al contempo si domanda se sia realmente corretto considerare “più vero” quanto risulta semplicemente “più utile”.

Bisognerebbe stare attenti, tuttavia, a non opporre a una menzogna “utile” una verità “inutile”.

Ci si dovrebbe piuttosto chiedere: *a chi è utile la menzogna? E a chi è utile la verità?* Così facendo, si potrebbe arrivare infatti a capire che la menzogna è utile a quanti si pongono al servizio della sola parte materiale dell’uomo, *spacciandola per tutto l’uomo*, mentre la verità è utile a quanti si pongono effettivamente al servizio di tutto l’uomo, e perciò anche della sua parte materiale.

Ancor oggi molti s’illudono di poter contrapporre, alla brutta praticità della moderna cultura tecnico-scientifica, l’astratta (e, tutto sommato, narcisistica) meditatività o contemplatività della cultura classica (umanistica), quando sarebbe invece urgente opporre, alla praticità esclusivamente materiale e strumentale della prima, una praticità più alta e più ricca: ovvero, una praticità (quasi “artistica”) che fosse utile (come quella della scienza dello spirito) non solo al corpo, ma anche all’anima e allo spirito.

Ma torniamo a noi.

Scrivono Steiner: “L’organismo ci viene incontro nella natura in due forme principali: come pianta e come animale; in entrambi in modo differente. La pianta si distingue dall’animale per la mancanza di una *reale* vita interiore. Nell’animale questa sorge come sensazione, come libero movimento, ecc.. La pianta non ha un tale principio animico. Si estrinseca ancora completamente nella sua esteriorità, nella sua figura” (p. 58).

Abbiamo detto e ripetuto che la realtà inorganica ha la propria ragion d’essere fuori di sé, mentre la realtà organica l’ha in sé. Questa è però presente come *spirito* (come Io individuale) nell’uomo, come *anima* (come corpo astrale o Io collettivo) nell’animale, e come *vita* (come corpo eterico) nella pianta.

Ciò fa sì che quest’ultima non possa che donare se stessa al proprio ambiente e, riversando tutto ciò che ha in sé fuori di sé, accordare così al mondo la “*gratia plena*” delle sue forme, dei suoi colori, dei suoi profumi, dei suoi fiori, dei suoi frutti, e financo delle sue virtù terapeutiche.

Sarebbe importante meditare questa realtà, poiché un esercizio del genere potrebbe portare molto, ma molto lontano.

Basti qui accennare al fatto che la pianta in tanto riversa fuori di sé tutto ciò che ha in sé in quanto, non avendo un corpo astrale, e quindi delle sensazioni e delle brame, è *pura, immacolata o casta*.

Muovendo dalla terra verso il cielo, e non avendo una propria volontà (un *ego*) da imporre o far valere, è come se facesse infatti eco alla Vergine, dicendo: “*Ecce ancilla Domini; Fiat mihi secundum verbum tuum*”.

L.R. Roma, 21 novembre 2000

Le opere scientifiche di Goethe (13)

Ricorderete che Werner Heisenberg, in una conferenza di cui abbiamo letto alcuni passi la settimana scorsa, afferma: “Secondo Goethe l’osservazione e la conoscenza della natura inizia con l’impressione sensoriale immediata; perciò non con l’osservazione di un singolo fenomeno tramite strumenti per così dire avulsi dalla natura, ma con l’evento naturale direttamente percepibile dai nostri sensi”.

Goethe è infatti convinto – come abbiamo già visto – che “per se stesso e in quanto si serve dei suoi sensi integri l’uomo è il maggiore e il più preciso strumento di fisica che possa esistere”, e che non sono perciò i sensi a ingannarlo, ma il giudizio; giudizio che può ingannarlo a tal punto da convincerlo a riporre più fiducia in uno strumento artificiale che non nei suoi sensi naturali, e dunque in se stesso. Nota appunto Goethe: “Il male più grande della fisica recente è che gli esperimenti sono separati dall’uomo stesso e che la natura è vista solo in ciò che mostrano gli strumenti artificiali: cioè essi vogliono provarla e limitano con questi la sua comprensione” (*cit.* in W.Heisenberg: *Oltre le frontiere della scienza* – Editori Riuniti, Roma 1984, p. 153).

Tale sfiducia ha però radici lontane. Ricorda Steiner: “In un momento infausto, il sospetto verso gli organi di senso umani si impadronì di un pensatore greco, ed egli prese a credere che quegli organi non trasmettevano la verità all’uomo ma lo ingannavano, perse quindi la fiducia in quello che l’osservazione spontanea e spregiudicata offre, e si convinse che sulla vera essenza delle cose il pensiero invia messaggi diversi da quelli dell’esperienza” (*La concezione goethiana del mondo* – Tilopa, Roma 1991, p. 19).

E’ difficile dire chi sia stato quel “pensatore greco”, ma è un fatto che tale sfiducia la s’incontra già nella scuola filosofica eleatica (il cui maggior rappresentante, e reale fondatore, fu Parmenide – inizi del V sec. a.C.) e raggiunge quasi il culmine in quella di Platone (427-347 a.C.).

Ci troviamo comunque di fronte a un’apparente paradosso.

La volta scorsa, abbiamo detto infatti che “la menzogna è utile a quanti si pongono al servizio della sola parte materiale dell’uomo, *spacciandola per tutto l’uomo*, mentre la verità è utile a quanti si pongono effettivamente al servizio di tutto l’uomo, e perciò anche della sua parte materiale”.

Ma come spiegare, allora, che proprio coloro che si curano della sola parte materiale dell’uomo, spacciandola per tutto l’uomo, non hanno fiducia nei sensi fisici e nelle loro esperienze? Come spiegare, cioè, che sono proprio i materialisti a non avere fiducia nel corpo materiale dell’uomo?

La risposta è semplice: perché lo considerano uguale al corpo fisico di un minerale, ignorando completamente il fatto che quello dell’uomo, a differenza di quello del minerale, è un corpo fisico che alberga e veicola un corpo eterico (una vita), un corpo astrale (un’anima) e un Io (uno spirito).

Chi ritenesse esagerato dire che i materialisti considerano il corpo umano qualitativamente uguale a quello di un minerale (benché quantitativamente diverso, perché più “informato”) sappia che Jacques Monod invita esplicitamente a chiedersi “se le forze interne che conferiscono agli esseri viventi la loro struttura microscopica non abbiano per caso la stessa natura delle interazioni microscopiche delle morfologie cristalline” (*Il caso e la necessità* – Mondadori, Milano 1997, p. 16).

In realtà, si pensa di poter evitare, in tutto o in parte, quello che si crede essere l’inganno dei sensi naturali ricorrendo all’uso di strumenti artificiali (vale a dire, all’uso di “cose” che sono pur sempre i sensi naturali a dover osservare) solo perché non si è capaci di distinguere gli organi di senso (fisici) dall’*attività* (eterica) che tramite loro si svolge, e s’ignora, di conseguenza, che l’esperienza sensibile è un’*esperienza viva fatta mediante organi morti* (ci riferiamo qui, naturalmente, ai classici cinque sensi eterocettivi).

E pensare che già il Buddha richiamava l’attenzione sul fatto che non sono gli occhi a vedere, ma che siamo noi a vedere attraverso gli occhi!

Ha ragione dunque Goethe: non ingannano i sensi, bensì il giudizio. Ma perché può ingannare? Perché può giudicare, mettiamo, nero il bianco e bianco il nero?

Non c'è che una risposta: perché altrimenti l'uomo non sarebbe *libero*. E' a quest'unico fine che gli è stata data la possibilità dell'errore, non senza però quella di riconoscere l'errore come tale e di poter così liberamente ricercare la verità: proprio quella verità che un tempo s'imponeva all'uomo, così come ancor oggi s'impone a tutti gli esseri della natura.

La verità non più *imposta* dallo spirito trascendente (dal *Padre*), può essere dunque *posta* (pensata, sentita e voluta) dall'uomo, per amore o in grazia dello spirito immanente (del *Figlio* che inabitava l'Io).

Ma torniamo al testo.

Ci siamo finora occupati della pianta archetipica (della *Urpflanze*) e abbiamo visto come questa entità (il "tipo") generi, per adattarsi all'ambiente, l'infinita varietà delle forme vegetali.

Noi usiamo distinguere, tuttavia, non solo una pianta dall'altra, ma anche, all'interno di una medesima pianta, la radice dallo stelo, lo stelo dalla foglia, la foglia dal fiore, e così via.

Come c'è infatti una varietà *delle* piante, così c'è pure una varietà *nelle* piante.

Scrivo al riguardo Steiner: "Sorge dunque la domanda: da che cosa viene prodotta quella varietà fenomenica degli organi della pianta, i quali, secondo il principio interiore, sono identici? Come è possibile alle leggi formative, tutte operanti secondo un solo principio formativo, di produrre una volta una foglia, un'altra volta un sepal (una delle foglioline che formano il calice – *nda*)? La diversità, nella vita della pianta, svolgendosi completamente nell'interiorità, può poggiare anch'essa soltanto su elementi esteriori, cioè spaziali. Ora Goethe considera come tali un'alternata espansione e contrazione. Il principio dell'entelechia, che opera da un punto di vista della vita delle piante, entrando nell'esistenza si manifesta come spaziale; le forze formative operano nello spazio; generano organi di forma spaziale determinata. Queste forze, o si concentrano, tendendo verso un unico punto: e questo è lo stadio della contrazione; oppure si estendono, si allargano, si sforzano di allontanarsi l'una dall'altra: e questo è lo stadio dell'espansione" (p. 59).

Sarà bene ricordare, a questo proposito, la distinzione degli eteri operata dalla scienza dello spirito. Nel mondo eterico sono infatti attivi, in rapporto ai cosiddetti "elementi" (fuoco, aria, acqua e terra), quattro corrispondenti specie di eteri: l'etere del *calore*; l'etere della *luce*; l'etere *chimico* o del *suono*; l'etere della *vita*.

Ciò che qui importa sottolineare, però, è che i primi (l'etere del calore e quello della luce) hanno natura *centrifuga*, e tendono perciò alla "espansione", mentre i secondi (l'etere chimico o del suono e quello della vita) hanno natura *centripeta*, e tendono perciò alla "contrazione".

Goethe, benché ignaro di ciò, ha comunque presagito, nella pianta, il segreto lavoro di forze producenti non solo un'"alternata espansione e contrazione", ma anche una "metamorfosi ascendente": vale a dire, ad esempio, il processo che porta, in un particolare esemplare, dalla radice al fiore o al frutto e, nel regno vegetale, dalle inferiori crittogame (alghe, funghi, licheni, ecc.) alle superiori fanerogame.

"Nella vita totale della pianta - scrive al riguardo Steiner - si alternano tre espansioni e tre contrazioni (...) Da principio la pianta intera, in stato latente, sta contratta in un punto, nel seme. Di qui esce, si spiega, si espande nella formazione della foglia. Le forze formative si respingono sempre più, perciò le foglie inferiori appaiono ancora rozze, compatte; quanto più si sale, tanto più diventano nervate, dentellate. Gli elementi, che prima ancora si serravano l'uno all'altro, adesso si allontanano. Ciò che prima stava in successivi intervalli compare di nuovo nella formazione del calice in un punto dello stelo. Questo costituisce la seconda contrazione. Nella corolla appare di nuovo uno spiegamento, un allargamento. I petali sono più fini, più teneri in confronto ai sepali; ciò

che può dipendere solamente da una minore intensità in un punto, quindi da una maggiore estensione delle forze formative. Negli organi sessuali (stami e pistilli) avviene la successiva contrazione, dopo di che ha luogo una nuova espansione nella formazione del frutto. Nel seme fuoriuscente dal frutto compare di nuovo l'intera essenza della pianta contratta in un punto". E (nella nota a piè di pagina) aggiunge: "La vita della pianta si differenzia in un organo conclusivo, il vero frutto, e nei semi; nel primo sono come uniti tutti gli elementi fenomenici; esso è puro fenomeno, si estrania alla vita, diventa prodotto morto. Nel seme sono concentrati tutti gli elementi interiori essenziali della vita delle piante. Da esso sorge una nuova pianta. E' quasi diventato totalmente ideale, il fenomenico in esso è ridotto al minimo" (p. 59-60).

Il seme è dunque *potenza*, il frutto *atto*; il seme è un *divenire*, il frutto un *divenuto*.

Ma non parliamo anche di un "frutto" del ragionamento o del discorso? E che cos'è questo frutto, se non appunto la fine o la conclusione del ragionamento o del discorso, e pertanto un qualcosa che non è più in divenire perché è ormai divenuto?

Ma il divenuto è forse l'essere? No, è lo *stato* (cioè, l'*essere morto o rappresentato*).

Ritengo importantissimo tenerlo presente perché sarebbe arduo conciliare, altrimenti, l'idea dell'essere con quella del divenire ("Se esiste l'eterno non può esistere il divenire", dichiara appunto Emanuele Severino – P.Coda-E.Severino: *La verità e il nulla* – SANPAOLO, Cinisello Balsamo (Mi) 2000, p.31).

Ricorderete, ad esempio, che Parmenide è per antonomasia il "filosofo dell'essere che è" (e del divenire che *non è*), così come Eraclito, di contro, è per antonomasia il "filosofo del divenire che è" (e dell'essere che *non è*).

Ebbene, questa dicotomia ha attraversato i secoli e ancor oggi vede schierati, dalla parte dell'essere, i conservatori, gli antistoricisti, i creazionisti o, in breve, gli oppositori della "modernità" e, dalla parte del divenire, i progressisti, gli storicisti, gli evoluzionisti o, in breve, i fautori della "modernità".

Qual è dunque il problema? E' che, in modo del tutto inavvertito, ci rappresentiamo l'essere in chiave "spaziale" e il divenire in chiave "temporale": che ce li rappresentiamo, cioè, come se risiedessero *al di qua* della "soglia", e rientrassero perciò nella sfera dell'esistere, e non in quella dell'essere.

Ma lo spazio e il tempo che sperimentiamo al di qua della soglia altro non sono, in realtà, che il riflesso o la *contro-immagine* di quell'essere e di quel divenire che, al di là della soglia sono una *vivente unità*, in quanto *l'essere diviene e il divenire è*.

Rammentate i primi versetti del Prologo del Vangelo di Giovanni? "In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio. Tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui, neppure una delle cose create è stata fatta (Gv 1,1-3).

Ebbene, vorrei suggerirvi di provare a meditarne questa parafrasi: "In principio era il Divenire, e il Divenire era presso l'Essere, e il Divenire era l'Essere. Il Divenire era in principio presso l'Essere. Tutto è divenuto per mezzo del Divenire, e senza di lui, neppure una delle cose divenute è stata fatta".

Risposta a una domanda

Il divenuto è la cosa, l'oggetto, la materia o lo spirito morto.

Vede, spirito è il fuoco, spirito è l'aria, spirito è l'acqua e spirito è la terra. Tutto è spirito, ma bisogna poi vedere a quale livello e in quale forma lo spirito si manifesta: quello della terra, ad esempio, è il più basso dei suoi livelli di manifestazione. Tuttavia, è proprio a questo livello (detto da Steiner, nelle sue *Massime antroposofiche*, dell'"opera compiuta") che muore lo spirito e nasce, nell'uomo, la coscienza dello spirito (l'autocoscienza). Ma nasce appunto quale coscienza dello spirito (del pensiero) morto o quale coscienza morta dello spirito (del pensiero).

Ciascuno di noi, ad *imitatio* di quanto fece il Cristo con Lazzaro, è chiamato dunque a far risorgere lo spirito o la coscienza dello spirito.

Quanto sia necessaria – tornando a noi - una simile resurrezione del pensiero lo provano, ove ce ne fosse ancora bisogno, le seguenti parole di Steiner: “Si è trovato a ridire specialmente sul concetto goethiano di un’alterna contrazione ed espansione. Tutte le critiche in proposito derivano però da un malinteso. Si crede che questi concetti potrebbero esser validi solo quando si trovasse per essi una causa fisica, e si riuscisse a indicare un modo d’agire delle leggi operanti nella pianta, di cui una tale espansione e contrazione fossero la conseguenza. Ciò mostra che si parte dalla cima invece che dalla base. Non c’è da presupporre nulla che provochi l’espansione e la contrazione; al contrario, tutto il resto è una conseguenza di esse, che operano una continua metamorfosi di gradino in gradino. Non si è capaci di rappresentarsi il concetto semplicemente nella sua forma propria, intuitiva; si pretende ch’esso rappresenti il risultato di un processo esteriore. Si riesce a pensare l’espansione e la contrazione solo come prodotti, non come producenti” (p. 61).

Come l’espansione e la contrazione dei polmoni sono prodotte dal nostro respiro (dal respiro dell’Io), così l’espansione e la contrazione degli organi della pianta sono prodotte dal respiro dell’entelechia. E come sarebbe perciò insensato il ricercare la *causa esterna* dell’alterno movimento dei nostri polmoni, così è insensato ricercare la causa esterna dell’espandersi e contrarsi degli organi della pianta.

Continua Steiner: “La vita delle piante viene sostenuta dal ricambio materiale. Riguardo a questo si mostra una diversità essenziale tra quegli organi che sono più vicini alle radici, cioè che provvedono all’assorbimento del nutrimento dalla terra, e quelli che ricevono le materie nutritive già passate attraverso altri organi. I primi appaiono immediatamente dipendenti dal loro contorno inorganico esterno; questi invece, dalle parti organiche che li precedono. Ogni organo successivo riceve perciò un nutrimento quasi per lui preparato da quel che precede. La natura procede dal seme al frutto in un seguito di posizioni, in modo che il seguente appare il risultato del precedente. E questo procedere è detto da Goethe *un procedere su di una scala spirituale*” (p. 62).

Gli organi che sono più vicini alle radici afferrano dunque il nutrimento così com’è, mentre quelli più lontani lo ricevono già elaborato, filtrato o distillato. Anche noi, del resto, non facciamo arrivare nello stomaco il cibo così com’è, ma provvediamo prima a masticarlo e a insalivarlo nella bocca. Dal punto di vista topico, lo facciamo però all’inverso: ovvero, mandiamo in basso (“giù”) quanto abbiamo elaborato in alto, mentre la pianta manda in alto quanto ha elaborato in basso. Chi conosce la scienza dello spirito sa bene che una differenza del genere riveste grande significato.

Scriva Steiner: “Nella vita animale avviene certamente qualcosa di diverso. Qui la vita non si perde nell’esteriorità, bensì si separa, si distingue dalla corporeità, e adopera la manifestazione corporea soltanto come proprio strumento (...) L’animale appare come un mondo in sé chiuso, un microcosmo in senso assai superiore che non la pianta. Ha un centro al quale ogni organo serve (...) Negli animali ogni organo appare derivante da quel centro; il centro forma tutti gli organi conformemente al suo essere. La figura dell’animale è quindi il fondamento della sua esistenza esteriore. Ma è determinata dall’interno (...) Se tutti gli esseri animali fossero conformi solamente ai principi insiti nell’animale primordiale, sarebbero tutti eguali” (pp. 62-63).

Il minerale ha un corpo fisico, ma non ancora un corpo eterico (una vita), un corpo astrale (un’anima) e un Io (uno spirito); il vegetale ha invece un corpo fisico e un corpo eterico, ma non

ancora un corpo astrale e un Io; l'animale ha infine un corpo fisico, un corpo eterico, un corpo astrale, ma non ancora un Io (individuale).

L'avvento del corpo astrale segna dunque l'avvento di una *soggettività* (non di una "individualità") capace di utilizzare il corpo eterico e il corpo fisico come *propri strumenti*: capace di fare, cioè, dell'esteriorità (dell'*ex sé*) il mezzo di *espressione* (lat. *esprimere*: premere – *prēmere* - per far uscire - *ex-*) dell'interiorità (dell'*in sé*).

Nascono così il "linguaggio" e il comportamento. Dal momento, tuttavia, che gli animali esistenti non sono tutti uguali, in quanto non "conformi solamente ai principi insiti nell'animale primordiale", il loro "linguaggio" (il cinguettio, il belato, il nitrito, il ruggito, il barrito, ecc.) e il loro comportamento (come ben sanno gli etologi) si diversificano, dando così espressione all'anima (collettiva) delle varie specie.

Mediante il "linguaggio" e il comportamento, si rivelano dunque le *sensazioni* interiori degli animali (nei cani, ad esempio, la sensazione che dà luogo all'abbaiare è diversa da quelle che danno invece luogo al latrare, all'ululare, al ringhiare o al guaire).

Ma come nascono tutte queste diversificazioni?

"Qui – risponde Steiner – fanno valere i loro diritti: l'adattamento, in seguito al quale l'organismo si conforma secondo le caratteristiche esteriori circostanti, e la *lotta per l'esistenza*, tendente a che si conservino solo gli esseri meglio adattati alle condizioni dominanti. Ma l'adattamento e la lotta per la vita non potrebbero operare nulla sull'organismo, se il principio che lo costituisce non fosse tale da poter assumere le forme più svariate, pur mantenendosi costante l'unità interiore. Il nesso tra le forze formative esteriori e questo principio non è però affatto da intendere come se le forze in questione agissero su di esso come un essere organico agisce su di un altro. Le condizioni esteriori sono invero l'occasione per cui il tipo si estrinseca in una determinata forma: questa forma stessa però non è da derivarsi dalle condizioni esteriori, ma dal principio interiore" (p. 64).

Le differenze tra le specie sono dunque il risultato dell'interazione tra l'ambiente e la *Urpflanze* (il "tipo" o la pianta archetipica), nel regno vegetale, e tra l'ambiente e l'*Urtier* (il "tipo" o l'animale archetipico), in quello animale.

Le piante e gli animali terrestri mai potranno uguagliare, perciò, i rispettivi "tipi", in quanto, per farlo, dovrebbero rinunciare alla loro esistenza (sensibile), né mai potranno uguagliare l'ambiente, in quanto, per farlo, dovrebbero rinunciare alla loro essenza (soprasensibile).

Se si comprende questa "interlocutoria" relazione tra il tipo e l'ambiente, si comprende allora che diventano "meccanicisti" tutti coloro che ignorano il tipo e guardano all'ambiente come alla sola "causa" della varietà delle forme vegetali e animali, e che diventano invece "neo-darwinisti" tutti coloro che – come abbiamo visto a suo tempo – collocano il "caso" al posto del tipo.

L.R.

Roma, 28 novembre 2000

Le opere scientifiche di Goethe (14)

Cominciamo subito a leggere:

“La differenza tra piante e animali, assodata da Goethe con queste concezioni, poteva apparire senza importanza di fronte ai dubbi giustificati che la scienza moderna solleva intorno all’esistenza di un definito confine tra piante e animali. Ma Goethe era già consapevole dell’impossibilità di erigere un simile confine. Eppure egli dà determinate definizioni di pianta e di animale. Ciò è connesso con tutta la sua concezione della natura. Egli non attribuisce in generale nulla di *costante*, di *fisso* al *fenomeno*, perché in esso tutto ondeggia in perpetuo movimento. Ma l’*essenza di una cosa*, da fissarsi in un concetto, non si ricava dalle forme mutevoli, ma da determinati *stadi medi* in cui essa si può osservare” (pp. 64-65).

Che cosa vuol dire che “l’essenza di una cosa, da fissarsi in un concetto, non si ricava dalle forme mutevoli, ma da determinati *stadi medi* in cui essa si può osservare”?

Ci sarà più facile comprenderlo, se penseremo ad esempio al rapporto tra l’anima e le sue facoltà: il pensare, il sentire e il volere.

Sappiamo che quelle del pensare e del volere, pur essendo attività dell’anima, sono rispettivamente condizionate, in alto, dallo spirito (dall’Io) e, in basso, dal corpo: sappiamo trattarsi, cioè, di “forme mutevoli” da cui non si “ricava” l’essenza dell’anima “da fissarsi in un concetto”.

E da che cosa la si può allora ricavare? Dall’attività del sentire, che rappresenta per l’appunto un determinato “stato medio”.

Come però, nell’anima, l’attività del sentire si situa tra quella del pensare e quella del volere, così, nella pianta, l’attività della foglia si situa tra quella della radice e quella del fiore (o del frutto).

E’ per questo che Goethe, nell’ambito fenomenico, coglie proprio nella foglia la più attendibile (verosimile) manifestazione dell’essenza della pianta.

Osserva Steiner: “Mentre il darwinismo deve presupporre un organismo primordiale, si può dire di Goethe ch’egli ha scoperto l’essenza di quell’organismo primordiale”; e spiega poi (in nota): “Nella dottrina moderna della natura s’intende comunemente per organismo primordiale una cellula primordiale (protocitode), cioè un essere semplice che sta sull’infimo scalino dell’evoluzione organica. Si ha qui in vista un essere assolutamente determinato, reale e sensibile. Quando invece si parla di organismo primordiale, nel senso goethiano, non si tratta di qualcosa di visibile, ma di quell’essenza, di quel principio formativo, entelechiale, il quale fa di quella cellula primordiale un organismo. Questo principio si manifesta tanto nell’organismo più semplice, quanto nel più perfezionato, solo in un diverso sviluppo” (p. 65).

Che ci sia un rapporto tra la “cellula primordiale” e la vita è indubbio; resta però da stabilire se si debba spiegare, come fa la “dottrina moderna della natura”, la seconda mediante la prima o, come fanno Goethe e Steiner, la prima mediante la seconda.

Ma perché tale “dottrina” spiega la vita mediante la cellula (primordiale)? E’ ovvio: perché la cellula la vede, mentre la vita non solo non la vede, ma non sa neppure che cosa sia.

Ove si affermi, con Goethe e Steiner, ch’è la vita a spiegare la cellula, si dovrà essere dunque pronti a spiegare che cosa sia la vita, ritrovandosi così alle prese con il problema del *come*, o del *modo* in cui, va pensato l’extrasensibile.

Ma quanti sono oggi a porsi un problema del genere? Nella convinzione generale che il ben dell’intelletto (del “lume naturale”) è *il* pensare, e non *un* pensare, è più che raro, infatti, che a

qualcuno venga in mente che il pensiero intellettuale (rappresentativo) sia idoneo a pensare alcune cose, ma non altre, e che, per pensare le altre, occorra un pensiero diverso e superiore.

E' più che raro, in altri termini, trovare qualcuno disposto ad ammettere che, nell'ambito animico-spirituale, regna una serie ascendente di gradi di coscienza, così come in quello naturale "domina una serie ascendente di stadi evolutivi".

Scrivo appunto Steiner: "Tanto nel regno vegetale, quanto in quello animale domina una serie ascendente di stadi evolutivi. Gli organismi si dividono in perfetti ed imperfetti. Come ciò è possibile? La forma ideale, il tipo degli organismi ha precisamente la caratteristica di consistere di elementi spaziali e temporali. Perciò apparve anche a Goethe come una forma *sensibile-soprasensibile*. Contiene forme spaziali e temporali come osservazione ideale (intuitiva). Ora, quando la forma reale (non più intuitiva) sensibile si manifesta essa può corrispondere più o meno completamente a quella ideale; il tipo può giungere al suo completo sviluppo o no" (p. 67).

Dal momento che il "tipo" (contenente allo stato *potenziale* "forme spaziali e temporali") si sviluppa in forma *A* nell'ambiente *A*, in forma *B* nell'ambiente *B*, in forma *C* nell'ambiente *C*, e così via, potremmo affermare (come fanno, in campo etico e noetico, i "relativisti") che tali forme si equivalgono, in quanto rimandano tutte a uno stesso "tipo".

Se affermiamo, dunque, che vi è una "serie ascendente" (una gerarchia) delle forme, e che una pianta può essere perciò più evoluta di un'altra, è perché teniamo conto del fatto che com'è vero, per un verso, che il "tipo" non s'incarna mai compiutamente, così è vero, per l'altro, che esistono organismi nei quali tale essenza soprasensibile attua poche delle sue potenzialità, altri in cui ne attua di più, e altri ancora in cui ne attua quasi la totalità.

Prosegue infatti Steiner: "Gli organismi inferiori sono tali appunto perché la loro forma fenomenica non corrisponde compiutamente al tipo organico. Quanto più il fenomeno e il tipo organico coincidono in un determinato essere, tanto più questo è perfetto. Questa è la ragione obiettiva di una serie ascendente di sviluppo"; e poco dopo aggiunge: "Le crittogame sono appunto piante in cui la pianta primordiale si manifesta nel modo più unilaterale; esse rappresentano l'idea della pianta in una forma sensibile unilaterale. Possono venir valutate in base all'idea stabilita; ma quest'idea stessa assurge a completa manifestazione solo nelle fanerogame" (p. 67).

Ed eccoci arrivati a quella che Ernst Haeckel (1834-1919) chiama la "legge fondamentale biogenetica". Scrive appunto: "Io aveva già rilevato nella mia *Morfologia generale* (alla fine del quinto libro) come uno dei concetti più importanti del trasformismo, lo stretto nesso causale che, secondo la mia convinzione, esiste tra i due rami della storia dello sviluppo organico, e vi aveva data un'espressione precisa in diverse *Tesi del nesso causale dell'evoluzione biontica e filetica*: "L'ontogenesi è una breve e rapida ricapitolazione della filogenesi, determinata dalle funzioni fisiologiche dell'eredità (riproduzione) e dell'adattamento (nutrizione)"" (*I problemi dell'universo* – UTET, Torino 1904, pp. 106-107).

"Dai concetti di Goethe – scrive a questo proposito Steiner – otteniamo anche una spiegazione ideale del fatto, trovato da Darwin e Haeckel, che la storia dello sviluppo dell'individuo rappresenta una ripetizione della storia della specie. Poiché ciò che Haeckel presenta non può essere preso per più che un fatto inspiegato. E' il fatto che ogni individuo percorre in forma abbreviata tutti gli stadi di sviluppo che la paleontologia ci mostra come forme organiche distinte. Haeckel e i suoi seguaci lo spiegano con la legge dell'ereditarietà. Ma anche questa non è che un'espressione abbreviata per il fatto citato. La spiegazione è che quelle forme, come pure ogni individuo, sono le forme fenomeniche di una medesima forma primordiale, che in periodi successivi di tempo sviluppa le

forze formative secondo le possibilità in essa giacenti. Ogni individuo superiore è più perfetto appunto perché dai favorevoli influssi del suo ambiente non è stato impedito di svilupparsi in piena libertà secondo la sua intima natura. Se invece l'individuo è costretto, da diversi influssi, a rimanere su di un gradino inferiore, allora si sviluppano solo alcune delle sue forze inferiori, e per esso diventa un tutto ciò che per quell'individuo più perfetto è solo una parte del tutto. A questo modo l'organismo superiore, nel suo sviluppo, appare composto dagli organismi inferiori, o anche gli inferiori appaiono, nel loro, parti di quello superiore" (pp. 68-69).

Come vedete, affinché una facoltà o proprietà possa – come si dice oggi – “emergere” è necessario che si creino una serie di presupposti che finiscono così col rappresentare una sorta di *storia della manifestazione* di tale facoltà.

Non meraviglia dunque che il “tipo”, per poter far emergere una sua nuova e più alta facoltà, debba ripercorrere, seppure in breve, tutte le fasi che ha dovuto attraversare per permetterle di giungere a maturazione.

L'organismo umano in tanto è dunque superiore a quello animale in quanto è appunto composto, nel suo sviluppo, dagli organismi animali, oppure in quanto gli organismi animali appaiono, nel loro, parti di quello umano.

Ciò però significa che, nell'uomo, è presente e operante un principio (l'Io) che supera non solo quello che governa il regno minerale e il regno vegetale, ma anche quello che governa il regno animale.

“Come il fisico – osserva Steiner – non si contenta di enunciare e descrivere i fatti, ma ne ricerca le leggi, cerca cioè i concetti dei fenomeni, così a colui che vuol penetrare nella natura degli esseri organici non può bastare l'addurre semplicemente i fatti dell'affinità, ereditarietà, lotta per l'esistenza, ecc.; egli vuol conoscere le idee che sono alla base di queste. In Goethe troviamo questa aspirazione” (p. 69).

Che cosa vuol dire qui Steiner? Che l'affinità, l'ereditarietà o la lotta per l'esistenza, rappresentando i *mezzi* con i quali il “tipo” persegue i suoi fini (se stesso), possono spiegare *come* il “tipo” li persegua, ma non il *perché* li persegua.

“Si sostiene – prosegue – che il concetto della metamorfosi, nel senso goethiano, sarebbe una semplice *immagine* formatasi solo nel nostro intelletto per via di astrazione (...) Si capovolgono le concezioni di Goethe, se si pone come primo e principale un organo sensibile e se ne deriva poi il resto in maniera accessibile ai sensi. Egli non ha mai inteso di dir ciò. Per lui ciò che è primo nel tempo non lo è affatto nell'idea, nel principio. Gli stami e le foglie non sono oggi affini perché i primi furono una volta foglie; bensì perché sono affini idealmente, secondo la loro intima essenza, essi apparvero una volta come vere foglie. La trasformazione sensibile è solo la conseguenza dell'affinità ideale, e non viceversa” (p. 69).

Come vedete, si tratta della stessa difficoltà sollevata dal concetto di “vita”: anche quello di “metamorfosi” è infatti il concetto di un *processo* (che vive nel tempo), e non di una “cosa” (che giace nello spazio).

Il che sta a significare che il suo vivo e ininterrotto fluire si muta in una statica e “semplice immagine formatasi solo nel nostro intelletto per via di astrazione” solo nel momento in cui ce lo rappresentiamo, così come si muterebbe in una altrettanto statica e “semplice immagine” un ruscello, un torrente o un fiume nel momento stesso in cui lo dipingessimo o lo fotografassimo.

Fatto si è che noi pensiamo il mondo reale grazie a quello ideale, ma *non pensiamo reale il mondo ideale*; e non lo pensiamo tale - lo abbiamo detto - perché non lo percepiamo.

Potremmo arrivare però a percepirlo ove avessimo il coraggio di cambiare noi stessi, votandoci allo studio e all'esercizio interiore.

Quando si considerano, ad esempio, le cose straordinarie che, in virtù di un costante esercizio fisico, riescono a fare i giocolieri o gli acrobati, viene da pensare alle cose "extra-ordinarie" che, in virtù di un costante esercizio spirituale, tutti noi potremmo fare nel campo della conoscenza: come riuscire, ad esempio, a pensare e conoscere quanto viene ordinariamente ritenuto impensabile o inconoscibile.

Non dimentichiamo, a questo preciso proposito, che la scienza dello spirito è appunto una "pratica" del pensiero, e non un'astratta speculazione, e che tale pratica contempla innanzitutto l'*osservazione* del pensiero.

"La peculiare natura del pensare – spiega infatti Steiner – 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". Essendo il pensare "l'elemento inosservato della vita ordinaria del nostro spirito", la sua osservazione è dunque "la più straordinariamente importante di quante" sia possibile farne (*La filosofia della libertà* – Antroposofica, Milano 1966, p. 35 e 38).

Soltanto chi riesce a osservare o percepire il pensare (grazie all'esercizio della "concentrazione") è in grado infatti di riconoscerlo come una realtà (eterica).

Il concetto di "metamorfosi", tornando a Goethe, non è dunque un'astratta, brillante o "prelibata" idea, bensì un concetto *in cui è implicato* un movimento o un processo che ha, essenzialmente, la medesima natura di quel pensare che, *immaginandolo*, l'afferra.

Per Goethe, dice Steiner, "ciò che è primo nel tempo non lo è affatto nell'idea, nel principio. Gli stami e le foglie non sono oggi affini perché i primi furono una volta foglie; bensì perché sono affini idealmente, secondo la loro intima essenza, essi apparvero una volta come vere foglie".

Ciò vuol dire che l'affinità tra gli stami e le foglie non deriva dal fatto che gli stami, prima di diventare tali, sono stati foglie, bensì dal fatto che tanto gli uni che le altre sono forme di manifestazione di una medesima essenza.

Considerate, ad esempio, il rapporto in cui una statua sbazzata sta con quella finita, immaginando però (dal momento che ci stiamo riferendo alla realtà organica) che lo scultore si trovi *nel* blocco di marmo e lo modelli perciò *dall'interno*.

Come si vede, la statua abbozzata è "prima nel tempo" rispetto alla statua finita, ma non rispetto allo scultore: vale a dire, al "tipo", all'"idea" o al "principio".

Lo scultore interiore, cioè la "statua-concetto", precede dunque (sul piano dell'essere) la statua sbazzata (sul piano dell'esistere), così come questa precede, a sua volta (sempre sul piano dell'esistere) la statua finita. Ciò che è "ultimo" (*omèga*) dal punto di vista esistenziale o della percezione sensibile è dunque "primo" (*alfa*) dal punto di vista essenziale o della percezione spirituale.

"Solo quando il filosofo – osserva giusto Steiner – considererà l'assolutamente ultimo come suo primo, potrà arrivare alla sua meta. E l'assolutamente ultimo cui è pervenuta l'evoluzione del mondo è il pensare" (*ibid.*, p 44).

Considerazioni del genere dovrebbero peraltro valere anche per l'origine della specie umana. Chi è stato infatti, se non appunto "l'uomo-concetto" (l'Io), ad attraversare una serie di stadi per metamorfosarsi poi in quel particolare "uomo-percetto" che chiamiamo *Homo sapiens* (ma che, a dire il vero, sarebbe più appropriato chiamare *Homo intellègens* od *Homo cerēbri*)?

Questo moderno "uomo-percetto", o uomo dell'*ego*, è però l'"uomo-concetto", o l'uomo dell'Io, "sbazzato", e non ancora dunque "finito" o, per meglio dire, *attuato* o *incarnato*.

La natura lo ha portato infatti a tale stadio evolutivo (quello dell'anima cosciente) perché, muovendo da questo, potesse consapevolmente e volontariamente proseguire e completare la sua evoluzione.

Si può dunque diventare uomini o non diventarli, poiché la natura ha predisposto le cose in modo che la nostra evoluzione *possa* raggiungere il suo obiettivo, e non in modo che *debba* raggiungerlo. Torniamo però a noi.

Scrivete Steiner: “Come ogni nuovo pianeta che si scopre deve, secondo le leggi di Keplero, girare intorno alla sua stella fissa, così deve succedere per ogni processo nella natura organica, secondo le idee di Goethe. I processi del cielo stellato si vedevano molto prima di Keplero e Copernico. Questi ne trovarono per primi le leggi. Molto prima di Goethe si osservava il regno naturale organico. Goethe ne scoprì le leggi. *Goethe è il Copernico e il Keplero del mondo organico*” (p. 70).

L’odierna scienza materialistica è ben lungi, tuttavia, dal considerarlo tale.

Ciò però dipende soprattutto dal fatto che l’apprendimento di tale scienza richiede più intelligenza e zelo applicativo che non un attivo e approfondito impegno di pensiero (coinvolgente, in quanto tale, l’anima).

Intendiamoci, non è che chi frequenta la scuola o l’Università non sia attivo, ma lo è appunto per imparare, per sapere e per ricordare (confidando, magari, in un futuro e proficuo investimento del “capitale intellettuale” così accumulato), ma non di certo per educare e formare se stesso, tanto da arrivare per esempio a dirsi: “Se non maturo nel pensare mai potrò capire la realtà che mi circonda”; “Se non maturo nel sentire mai potrò sperimentare la mia stessa umanità”; “Se non maturo nel volere mai potrò agire in libertà e con amore”.

Oggi, tuttavia, si guarda sempre più all’“informazione” e sempre meno alla “formazione”.

Ma anche l’informazione forma. E come forma? Qual è, ossia, la qualità della formazione data dall’informazione? Nessuno lo sa.

Corriamo dunque il rischio, informando, di dare inavvertitamente forma a qualcosa che potrebbe riservarci in avvenire amare sorprese.

L.R.

Roma, 5 dicembre 2000

Le opere scientifiche di Goethe (15)

Riprendiamo subito la nostra lettura.

E' interessante vedere – scrive Steiner – “come Goethe stesso, di fronte agli studiosi empirici della natura, entri in campo per i diritti della ricerca sperimentale, e per la rigorosa separazione di idea e oggetto. Nel 1796 Sömmerring (Samuel Thomas von Sommerring, anatomista, 1755-1830 – *nda*) gli manda un libro, in cui fa il tentativo di scoprire la sede dell'anima. Goethe, in una lettera diretta a Sömmerring il 28 agosto 1796, dice che questi aveva intessuta troppa metafisica nelle sue vedute, e che un'idea su gli oggetti dell'esperienza non ha nessuna giustificazione quando li trascenda, e non sia fondata nell'essenza degli oggetti stessi. L'idea deve essere, di fronte agli oggetti dell'esperienza, un organo per comprendere come connessione necessaria ciò che altrimenti sarebbe puramente percepito come cieco rapporto di contiguità nello spazio e successione nel tempo. Dal fatto che l'idea non può aggiungere nulla di nuovo all'oggetto, segue che quest'ultimo stesso è, secondo la propria essenza, qualcosa di ideale e che, in genere, la realtà empirica deve avere due lati: uno per cui è speciale, individuale, l'altro per cui è ideale-universale” (p. 71).

Se l'idea non fosse un “organo” deputato a comprendere, al di là della sfera dello spazio e del tempo, l'essenza degli oggetti e la loro “connessione necessaria”, potremmo solo asserire che *A* sta accanto a *B*, che *B* sta accanto a *C*, che *C* sta accanto a *D*, ecc., oppure che *A* viene prima di *B*, che *B* viene prima di *C*, che *C* viene prima di *D*, ecc., e mai potremmo accedere a quella “connessione necessaria” (qualitativa) che ci consente ad esempio di affermare che *A* è causa di *B* e che *B* è effetto di *A*.

C'è dunque un'abissale differenza tra il “farsi – come si dice – un'idea” *sulle* cose (e sui loro rapporti) e l'afferrare l'idea *nelle* cose (e *nei* loro rapporti): ovvero, tra il “farsi venire”, l'escogitare o l'inventare un'idea e lo *scoprirla*.

Le idee fanno infatti parte della realtà, in quanto sono l'altra faccia delle cose.

Immaginate di osservare un oggetto, che so, una poltrona. Con gli occhi, non la vedrete mai tutta, ma ne vedrete sempre e soltanto una parte; posto che si trattasse di quella anteriore, per vedere quella posteriore, dovrete muovere voi o la poltrona.

Ebbene, è un po' quanto dovremmo fare ove volessimo vedere l'altra faccia delle cose, con l'ovvia differenza che dovremmo, in questo caso, compiere un *movimento interiore*: ossia, passare col nostro sguardo o con la nostra attenzione dall'oggetto materiale (percepito mediante i sensi fisici) a quello ideale (percepito mediante il pensiero).

Teniamo ben presente, però, che tra la cosa e l'idea della cosa (l'idea *nella* cosa) si frappone la nostra natura personale (psico-fisica) che ci nasconde la realtà, facendoci vedere, come in uno specchio, sempre e soltanto noi stessi.

Come vedete, quello di vincere o superare noi stessi (il nostro narcisismo o egoismo) non è un compito soltanto morale, bensì anche, e in primo luogo, conoscitivo. Chi mai, d'altro canto, potrebbe vincere o superare se stesso sul piano del sentire e del volere, se non si fosse prima vinto o superato su quello del pensare?

La natura – scrive Goethe – “recita uno spettacolo; se lei stessa lo veda, non sappiamo; eppure lo recita per noi, spettatori seduti in un angolo” (*Frammento sulla natura* in *Opere* – Sansoni, Firenze 1961, vol. V, p. 21).

Noi sappiamo però che lo vede, ma che lo vede solamente se lo vedono gli spettatori per cui lo recita. E perché questi non sempre lo vedono? E' presto detto: perché non sono “puri”: perché non si sono portati, cioè, al di là della loro natura personale.

Dice infatti il Cristo: “Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio”.

Parafrasando, potremmo dunque dire: “Beati i puri di cuore, perché vedranno l’idea”; e la vedranno perché il puro pensiero del cuore non è tanto un *fatto* “logico” quanto un *atto* del *Logos*: ossia un atto dell’anima e dello spirito o, in una parola, d’amore.

Ma torniamo a noi.

Dopo aver ricordato che Goethe, a seguito dei contatti avuti con alcuni filosofi suoi contemporanei (F.W.J. Schelling, 1775-1854; H. Steffens, 1773-1845; G.W.F. Hegel, 1770-1831), mise a frutto le sue riflessioni in una decina di brevi saggi, Steiner scrive: “Questi saggi esprimono il pensiero già sopra accennato, che ogni oggetto ha due lati, quello immediato del suo apparire (forma fenomenica) e l’altro che contiene la sua *essenza*. Così Goethe raggiunse la sola concezione soddisfacente della natura, che stabilisce l’unico metodo veramente obiettivo. Quando una teoria considera l’idea come qualcosa di estraneo all’oggetto stesso, di semplicemente soggettivo, non può pretendere di essere veramente obiettiva, anche quando in genere si serve dell’idea. Goethe invece può sostenere di non aggiungere nulla agli oggetti che in essi non sia già contenuto” (p. 72).

Una cosa è dunque “scervellarsi” a ipotizzare, supporre, presumere, opinare o congetturare, altra mettere a tacere noi stessi per poter così udire ciò che gli oggetti rivelano.

Dal punto di vista psicodinamico, il “non aggiungere nulla agli oggetti che in essi non sia già contenuto” equivale al non “proiettare” su di essi nulla; e ben sanno gli psicoterapeuti che il cosiddetto “ritiro delle proiezioni” è parte integrante del processo di guarigione.

Proprio per questo – come spero ricorderete – parlai, a suo tempo, de *La filosofia della libertà* come di un testo di “logodinamica”: come di un testo, cioè, in cui i rapporti tra il corpo, l’anima e lo spirito (tra la percezione, la rappresentazione e il concetto) vengono presentati come *un gioco di forze*, e quindi in un modo *dinamico* analogo a quello in cui Freud, ad esempio, presenta quelli tra l’*Es*, l’*io* e il *Super-io*.

Al riguardo, abbiamo parlato prima di “purezza”, ma avremmo potuto anche parlare di “castità”: di quella castità che fa dire a Paolo: “Non io, ma il Cristo in me”, e che potrebbe far dire a Goethe: “Non io, ma l’oggetto o il fenomeno in me”.

Pensate che Arturo Toscanini (se non ricordo male) parlava di “castità” interpretativa, alludendo proprio a quegli esecutori o a quei direttori capaci di mettere tutto il loro talento al servizio dell’autore, e non di se stessi.

Ma che cos’è – per tornare a noi – quel ch’è “già contenuto” negli oggetti? E’ l’*universale*, “già contenuto”, appunto, nel *particolare* (o nell’*individuale*).

Scriva infatti Steiner: “L’essenza del particolare non è affatto esaurita in questa sua particolarità; essa, per venire compresa, spinge verso qualcosa che non è particolare, ma universale. Questo universale-ideale è il vero essere – l’essenza – di qualunque particolare, che ha nella particolarità solo un lato della sua esistenza, mentre l’altro è l’universale, il tipo (...) Così si deve intendere quando si parla del particolare come di una forma dell’universale. Poiché, dunque, il vero essere, il contenuto del particolare, è l’universale-ideale, è impossibile che quest’ultimo sia derivato dal particolare, astratto da esso. Esso, non potendo prendere a prestito da nessuna parte il proprio contenuto, deve darselo da sé. Con ciò l’universale-tipico è quello in cui contenuto e forma sono identici; per conseguenza può essere compreso solamente come un tutto, indipendente dal singolo” (p. 74).

Qui si dice “contenuto” e “forma”, ma noi ci siamo abituati a parlare di “forza” e di “forma”. Nell’“universale-tipico”, vale a dire nel concetto, nell’idea vivente, nell’essenza o nell’entelechia, sono infatti “identici” (un’unità) tanto il contenuto e la forma quanto la forza e la forma.

I filosofi, al riguardo, ci hanno insegnato a distinguere il “reale” (che percepiamo) dall’“ideale” (che pensiamo). Ma per quale ragione giudichiamo “reale” il reale e “ideale” l’ideale? Per una ragione soltanto: perché il primo lo sperimentiamo (percependolo) con la *volontà*, mentre il secondo lo sperimentiamo (rappresentandolo) con il *pensiero*. E non c’è indubbiamente confronto tra la viva e corporea esperienza delle cose fatta dalla volontà e quella esangue e astratta fatta invece dal pensiero (ordinario).

Ciò sta però a significare, non che percepiamo il reale perché è “reale”, bensì che *il reale è “reale” perché lo percepiamo*, sperimentandolo come una forza.

Ove facessimo solo questo, mai potremmo però dare forma a tale forza: mai potremmo cioè determinarla o qualificarla. Potremmo sapere, ad esempio, che accanto a noi c’è un qualcosa di vivo che emana un certo odore, si muove, scalpita e magari nitrisce, ma mai potremmo determinarlo e qualificarlo come “cavallo”. Per farlo, ossia per dare forma a tale forza indeterminata abbiamo bisogno infatti del concetto, e quindi del pensiero. Di norma, tuttavia, non sappiamo nulla del concetto quale forza capace – perdonate il gioco di parole – di *dare forma a una forza*. Sappiamo infatti solo della rappresentazione: vale a dire, di una forma che ha ormai esaurito la forza.

Un conto è dunque il concetto, altro la coscienza del concetto: ed è proprio la coscienza riflessa, intellettuale o cerebrale del concetto a dar luogo alla rappresentazione.

Che cos’è dunque la rappresentazione? Il frutto della coscienza morta della realtà viva, e quindi il *non-essere dell’essere* (del concetto o dell’idea).

E qual è allora il compito? Conquistarsi, educando, rafforzando e sviluppando il pensiero, una coscienza viva della realtà viva, e quindi dell’*essere dell’essere*.

Solo così potremo infatti vedere l’idea nella realtà e la realtà nell’idea, scoprendo dunque che l’ideale è il reale e che il reale è ideale.

Direi di passare, a questo punto, al quarto capitolo, intitolato: *Conclusione sulle concezioni morfologiche di Goethe*. Si tratta di un breve capitolo che sta in stretto rapporto con ciò di cui ci siamo appena occupati.

Scriva Steiner: “Le opinioni sugli studi scientifici di Goethe sono divise in due campi. I rappresentanti del monismo moderno, con a capo il professor Haeckel, riconoscono in Goethe il profeta del darwinismo, che, d’accordo con loro, concepisce l’organico dominato dalle stesse leggi che sono attive nella natura inorganica. Ciò che a Goethe mancava, sarebbe stato solamente la teoria della selezione, per mezzo della quale Darwin per primo avrebbe fondato la concezione monistica del mondo e innalzato la teoria dell’evoluzione a convinzione scientifica. Di fronte a questo punto di vista ne sta un altro che ritiene l’idea goethiana del tipo non essere altro che un concetto generale, un’idea nel senso della filosofia platonica. Goethe avrebbe invero fatto alcune singole affermazioni che ricordano la teoria dell’evoluzione; a questa egli sarebbe giunto attraverso al panteismo insito nella sua natura; ma non avrebbe sentito nessuna necessità di progredire al suo ultimo fondamento meccanico. Perciò non si potrebbe parlare per lui di teoria dell’evoluzione nel senso moderno della parola” (pp. 77-78).

Come vedete, il monismo dei materialisti e dei meccanicisti, che risolve il dualismo cartesiano riducendo la “*res cogitans*” alla “*res extensa*”, o concependo “l’organico – come dice Steiner - dominato dalle stesse leggi che sono attive nella natura inorganica”, è cosa ben diversa dal monismo di Goethe.

Quest’ultimo (come quello di Steiner) è infatti un monismo che potremmo definire “organico”, in quanto – per continuare a dirla con Cartesio – non riduce (arimanicamente) la “*res cogitans*” alla “*res extensa*”, né riduce (lucifericamente) la “*res extensa*” alla “*res cogitans*”, bensì contempla un

principio (un'essenza) superiore e articolato del quale tanto l'una che l'altra non costituiscono che due diverse forme di manifestazione.

Goethe, osserva appunto Steiner, “si rappresentava bensì l'universo in maniera monistica, come unità inscindibile – dalla quale non escludeva affatto l'uomo (cfr. il carteggio tra Goethe e F.H. Jacobi) – ma riconosceva tuttavia, che *entro* questa unità sono da distinguersi dei gradini che hanno le loro proprie leggi. Fin dalla sua gioventù respingeva le tendenze che rappresentano l'unità come *uniformità*, e concepiscono il mondo organico, e, in generale, tutto quanto appare come natura superiore entro la natura, come retto da leggi attive nel mondo inorganico (...) Goethe pensa il mondo come un circolo di circoli, dei quali ciascuno ha il suo principio esplicativo. I monisti moderni conoscono solo un circolo, quello delle leggi della natura inorganica” (p. 78).

Pensare il mondo come un “circolo di circoli” equivale però a pensare il *Logos* come una “logica di logiche”: c'è infatti la logica (statica) della morte, c'è la logica (dinamica) della vita, c'è la logica (qualitativa) dell'anima, e c'è infine il *Logos* quale loro unico fondamento, o quale appunto “logica delle logiche”.

Chi pensa di approdare al monismo limitandosi a ridurre uno dei termini del dualismo all'altro, non approda dunque all'unità, bensì all'unilateralità, all'uniformità, alla piattezza, o – come direbbero forse gli psicologi – al “monoidesimo”.

Si rende qui peraltro trasparente la differenza tra l'*ego* e l'*Io*. L'*Io quale Io* (frutto della coscienza intuitiva) può infatti, poggiando su di sé (*sum, ergo cogito*), muoversi liberamente tra le varie logiche, adottando, di volta in volta, quella corrispondente alla realtà degli oggetti o dei fenomeni che incontra, mentre l'*Io quale ego* (frutto dell'ordinaria coscienza rappresentativa) non può far altro, essendosi identificato (“*cogito, ergo sum*”) con una sola logica, che impone, alla realtà degli oggetti o dei fenomeni che incontra, la logica della morte che ha inconsciamente fatto “sua”.

Ma veniamo adesso a quel punto di vista che “ritiene l'idea goethiana del tipo non essere altro che un concetto generale, un'idea nel senso della filosofia platonica”.

Scrivo a questo proposito Steiner: “Poiché i rappresentanti di questo pongono come postulato della scienza che la natura organica venga spiegata tal quale come quella inorganica, e rigettano a priori una concezione come quella goethiana, ritengono addirittura inutile l'interessarsi più da vicino ai suoi studi” (p. 79).

Come si vede, gli uni, riconoscendo in Goethe un “monista”, lo trasformano in un “meccanicista”, mentre gli altri, non riconoscendolo come un “meccanicista”, lo trasformano in un “dualista”.

Concepire il “tipo” di Goethe allo stesso modo dell'idea di Platone significa infatti concepirlo *scisso* dalla realtà sensibile, dal fenomeno empirico o dalla percezione: significa cioè concepirlo in modo diverso da Goethe.

E' giustificato pertanto il sospetto che quest'ultimi non tanto ritengano “inutile l'interessarsi più da vicino” agli studi scientifici di Goethe perché concepiscono in tal modo il “tipo”, quanto piuttosto concepiscono in tal modo il “tipo” perché hanno ritenuto “inutile l'interessarsi più da vicino” ai suoi studi.

Conclude comunque Steiner “Perciò gli alti principi di Goethe non riuscirono a farsi valere del tutto, né qui né lì. E proprio questi principi sono il fatto eminente dei suoi studi, sono ciò che, per chi ne realizzi tutta la profondità, non perde di valore nemmeno quando si debba riconoscere che alcuni dei *particolari* della ricerca goethiana richiedono una rettificazione. Ne deriva, per colui che cerchi di mettere in evidenza le concezioni di Goethe, l'esigenza di rivolgere lo sguardo, al di là del

giudizio critico sui particolari trovati in questo o quel capitolo della scienza naturale, verso il *centro* della sua concezione della natura” (p. 79).

Steiner riconosce, dunque, quanto negli studi di Goethe richiede di essere modificato o corretto, ma sottolinea trattarsi di *particolari*, e non del “*centro* della sua concezione della natura”: particolari dei quali, chiunque fosse competente, potrebbe liberamente curare (come egli stesso ha fatto) la verifica e, ove necessario, la rettifica.

Un conto, tuttavia, è verificare o rettificare, altro è rigettare, prendendo a pretesto i limiti delle concezioni particolari di Goethe, la sua concezione generale della natura.

Spiace, sinceramente, che siano proprio gli “empirici”, vale a dire coloro che, stando maggiormente a contatto con i particolari, raccolgono e forniscono i dati della ricerca, a ignorare o fraintendere la lezione di Goethe (la sua maniera di rapportare tali dati fra loro).

Fatto si è che solo muovendo dal “centro” della sua concezione della natura, e grazie all’aiuto degli empirici, potrebbe vedere finalmente la luce una scienza davvero “umana”.

Ascoltate, per finire, quanto detto ad esempio (e a suo modo) da Heisenberg, una quarantina d’anni fa: “Nella scienza e nell’arte, il mondo da Goethe in poi ha preso una strada contro la quale egli ci aveva messo in guardia perché la considerava pericolosa. L’arte si è allontanata dalla realtà immediata e si è ritirata all’interno dell’animo umano, e la scienza si è incamminata per la via dell’astrazione, ha prodotto l’immensa espansione della tecnologia moderna, ed è arrivata fino alle strutture primarie della biologia, fino alle forme fondamentali che nella scienza moderna corrispondono ai solidi platonici. Allo stesso tempo i pericoli sono diventati incombenti, come Goethe aveva previsto. Pensiamo, ad esempio, all’alienazione, alla spersonalizzazione del lavoro, all’assurdità degli armamenti moderni, alla fuga verso l’irrazionalità, che ha preso forma di movimento politico. Il diavolo è potente. Ma il regno luminoso di cui parlavamo prima a proposito della musica romantica, e che Goethe riusciva a riconoscere in tutta la natura, è diventato visibile anche nella scienza moderna, là dove ci mostra il grandioso disegno unitario del mondo. Oggi possiamo imparare da Goethe ancora qualcosa: non dobbiamo lasciare atrofizzare tutte le nostre facoltà a favore dell’unico organo capace di analizzare razionalmente; dovremmo cercare piuttosto di comprendere la realtà con tutti i sensi che ci sono stati dati, avendo fiducia quindi che questa realtà rifletta l’essenza delle cose, “l’uno, il buono, il vero”. Speriamo che questo modo di vedere abbia in futuro maggior successo di quanto non abbia ai nostri giorni” (*La concezione della natura di Goethe e il mondo della scienza e della tecnologia* in *Oltre le frontiere della scienza* – Editori Riuniti, Roma 1984, pp. 164-165).

L.R.

Roma, 12 dicembre 2000

Le opere scientifiche di Goethe (16)

Stasera, prima di cominciare il quinto capitolo, *La conoscenza goethiana*, terrei a dire una cosa alla quale mi ha fatto pensare la lettura del libro di Pavel Florenskij (1882-1937): “*non dimenticatemi*” (Mondadori, Milano 2000).

Vi sono raccolte le lettere che questo grande matematico, filosofo e sacerdote (detto il “Leonardo da Vinci” o il “Blaise Pascal” russo) inviò alla moglie e ai figli dal *Gulag* staliniano, tra il 1933 e il 1937, anno della sua fucilazione.

Ricordate che cosa abbiamo detto quando abbiamo parlato del “goetheanismo”? Che non si tratta di un astratto “movimento culturale”, bensì di “un’atmosfera animica, una tensione ideale o un *humus* spirituale alimentato in sommo grado da un profondo elemento umano”, che ha caratterizzato non solo il lavoro di Goethe ed Herder, ma anche quello, ad esempio, di Schiller, Fichte, Hegel, Novalis e Schelling.

Ebbene, chi pensasse che quella del goetheanismo è un’anima ormai morta ed esclusivamente tedesca (se non addirittura “pangermanista”), e non perciò un’anima sempre viva ed universalmente umana, farebbe bene a leggere queste lettere.

Ascoltate, ad esempio, ciò che scrive Florenskij al figlio maggiore Vasilij, il 23 novembre 1933: “Studiando la natura, la cosa più importante è avere impressioni immediate, le quali, se vengono esaminate per quanto possibile in modo imparziale e privo di preconcetti, pian piano si compongono da sole in un quadro complessivo; dal quadro complessivo nasce l’intuizione dei tipi di struttura della natura, ed è proprio quest’intuizione che fornisce motivi per conclusioni approfondite (...) Goethe possedeva, in sommo grado, questa capacità di vedere il tipo di ciò che studiava; bisogna imparare da Goethe la conoscenza della natura” (*ibid.*, pp. 74-75).

E ascoltate anche quanto aggiungono, in nota, i due curatori della raccolta (Natalino Valentini e Lubomir Žák), citando un passo delle “memorie” di Florenskij (*Ai miei figli*): “Mio desiderio è stato sempre conoscere il mondo proprio come qualcosa di *ignoto*, senza cercare di forzare e violare il suo segreto, ma limitandomi a cercare di spianare nelle sue pieghe e di sbirciare dietro di esso. Il simbolo è appunto l’espressione e il risultato di questo sforzo, in quanto attraverso i simboli il segreto del mondo non viene affossato e tolto di mezzo, bensì si palesa nella sua più autentica essenza, cioè, appunto, *come arcano ed enigma* (...) Sulla base di queste considerazioni ora, guardando a ritroso, sono in grado di comprendere perché, sin dalla mia infanzia, dal momento stesso, si può dire, in cui ho imparato a leggere, mi sia ritrovato sempre tra le mani “Goethe e Goethe senza fine”, e Goethe direttamente, e non attraverso il filtro della lettura propostane da Du Bois-Reymond. Egli è stato costantemente il mio nutrimento mentale. Avevo ovviamente difficoltà a comprenderlo razionalmente, e tuttavia avvertivo la precisa sensazione che il suo pensiero fosse qualcosa di connaturato con me. Ciò verso cui tendevo era l’*Urphänomenon* di Goethe” (*ibid.*, p. 82).

Per meglio intendere queste parole, converrà ricordare che, per Goethe, “tutto l’effimero non è che un simbolo”; e che, per Steiner, il “senso” immaginativo è per l’appunto un senso “simbolico”, e quanto si palesa, “attraverso i simboli”, “come arcano ed enigma”, può essere svelato e sciolto dal senso ispirativo e da quello intuitivo.

Come si fa dunque a non pensare a quanto sarebbe stato diverso il destino dell’umanità se si fosse permesso allo spirito “mitteleuropeo” del goetheanismo d’incontrarsi e coniugarsi (soprattutto verso la fine del XIX secolo) con l’anima russa, non solo di Pavel Florenskij, ma anche di Vladímir Solov’ëv (1853-1900)?

Ricorda infatti Steiner (siamo nel 1919): “Quando iniziò la rivoluzione russa apparvero come comete i seguaci di Soloviev. Auspicavano un rinnovamento della sorda, crepuscolare e paralizzata vita spirituale sulla quale era caduta come una notte animica, una morte spirituale, l’uccisione

dell'anima con tutti i suoi nessi. Questa gente, Kartachov, Samarin, che come pare erano veri discepoli di Soloviev, volevano una liberazione. Dai primi scintillanti raggi della rivoluzione volevano accendere in Russia un movimento spirituale. Al posto di questo si realizza ora quella che appare in Lenin, questo necroforo di ogni vita spirituale, come una sfrenata distruzione di ogni elemento spirituale, in una condizione nella quale viene negato tutto ciò che si era mostrato all'umanità dell'oriente nella grande figura di Soloviev" (*Risposte della scienza dello spirito a problemi sociali e pedagogici* – Antroposofica, Milano 1974, pp. 232-233).

Ma ora affrontiamo il nuovo capitolo.

Scrivo Steiner: "Oggi siamo molto lontani dal modo di pensare ch'era proprio di Goethe. E' vero che in tutti i campi della cultura abbiamo da registrare progressi; ma non si può affermare che siano progressi *in profondità*. E per il valore di un'epoca solo i progressi *in profondità* sono decisivi. Invece la nostra si potrebbe caratterizzare dicendo ch'essa dichiara addirittura irraggiungibile all'uomo ogni progresso in profondità" (p. 82).

Quale valore può quindi avere un'epoca in cui l'*estensione* o l'*orizzontalità* del pensiero prende il sopravvento sulla sua *intensione* o *verticalità*, e i cui progressi, per conseguenza, si danno solo in superficie, e non "in profondità"?

Una cosa è infatti l'estensione, altra l'intensione; e se l'intensione del pensiero potrebbe permetterci (cheché ne dica Kant) di conoscere le cose "in sé", la sua estensione ci consente invece di conoscere le cose "per noi", e quindi di *servircene* o *utilizzarle* ai fini della nostra vita pratica (dei nostri bisogni materiali).

Abbiamo detto, a questo proposito, che il pensiero dovrebbe scoprire le idee *nelle* cose, e non farsi delle idee *sulle* cose. Il pensiero che inventa o che escogita non è animato infatti dall'amore, quanto piuttosto dalla vanità o dalla brama (di successo, di potere, di guadagno).

Ciò accade soprattutto nel campo delle scienze umane (laddove ci si dovrebbe occupare dell'anima e dello spirito), mentre in quello delle scienze naturali fa luminosa eccezione solo ciò che si riferisce al mondo inorganico.

In un contesto del genere, ossia in un contesto in cui si parte dal presupposto che la verità non esiste e che, quand'anche esistesse, non potrebbe essere da noi raggiunta, è tuttavia fatale che finisca con l'imporsi l'*opinione*.

Ma l'opinione, non avendo *in sé* la forza della verità, come fa a imporsi? E' semplice: surrogando la forza *spirituale* della verità con quella *giuridica* della legge o con quella *economica* del denaro: in breve, con il potere.

Continua Steiner: "Siamo diventati pusillanimi in tutti i campi; e sopra tutto in quelli del pensare e del volere. In quanto al pensare si fanno infinite osservazioni che si accumulano senza avere il coraggio di ricavarne una concezione scientifica complessiva della realtà, mentre si accusa la filosofia idealistica tedesca di non essere scientifica appunto perché ebbe tale coraggio. Oggi non si vuole *pensare*, ma soltanto *guardare* coi sensi. Si è perduta ogni fiducia nel pensiero; non lo si ritiene capace di penetrare nei segreti del mondo e della vita; si rinuncia addirittura ad ogni soluzione dei grandi enigmi dell'esistenza. La sola cosa che si ritiene possibile è *ridurre a sistema i dati dell'esperienza*" (p. 82).

Ricordiamoci, al riguardo, che il *coraggio* sta al centro, tra la *temerarietà* (luciferica) e la *viltà* (arimanica), e attinge la sua forza di calore alla stessa sorgente dell'amore.

Qui Steiner parla di "pusillanimità", e dunque di "viltà", ma quello ch'è più interessante notare è che la riferisce non tanto, come si è usi fare, al comportamento esteriore, quanto al pensare.

Quando abbiamo trattato de *La filosofia della libertà*, ho parlato, a questo proposito, di una *volontà d'impotenza*, che dà luogo alla “depressione” (così come una *volontà di potenza* dà viceversa luogo alla “mania”). Ma esiste forse – vi domanderete – un pensiero “depresso”? Certo che esiste: per sincerarsene, basterebbe considerare, poniamo, il pensiero “fallibile” di Karl Popper, quello “debole” di Gianni Vattimo o, più in generale, quello degli agnostici o dei relativisti.

Intendiamoci, il torto di costoro non sta nel considerare il pensiero *attuale* in tal modo, bensì nell'aver perduto “ogni fiducia nel pensare”, e nel credere, quindi, che esso non possa in alcun modo riscattarsi da questo suo stato penoso.

Dice Steiner che “oggi non si vuole *pensare*, ma soltanto *guardare* coi sensi”: “guardare”, infatti, è cosa diversa dall’“osservare” o dal “vedere”.

Pensate che proprio Florenskij, ovvero un uomo di sicura formazione scientifica (perfino nel *Gulag* gli vennero affidate delle ricerche), in un'altra lettera al figlio Vasilij, scrive: “E’ perfino sorprendente quanto la gente non sia capace di osservare” (*op.cit.*, p. 97).

Fatto si è che l’osservazione e il pensiero procedono di pari passo: quando è superficiale la prima è superficiale il secondo, così come, di contro, quando è profonda la prima è profondo il secondo.

Teniamo presente, però, che la profondità dell’osservazione non viene affatto assicurata o garantita - come abbiamo visto – dagli “strumenti” di cui ci si serve: da quanto cioè s’interpone, *artificialmente*, tra noi e gli oggetti o i fenomeni.

Abbiamo visto inoltre, a suo tempo, che l’anima razionale o affettiva (filosofica) è anzitutto attenta al concetto, mentre l’anima cosciente (scientifica) è anzitutto attenta al percetto.

Questo trasferimento dell’attenzione dal contenuto del pensiero a quello della percezione (quale frutto di un processo evolutivo) si è però risolto, con l’andare del tempo, in un nuovo e non meno pernicioso pregiudizio: in quello di credere, cioè, che alla percezione (sensibile) competa l’onere di conoscere, e che al pensiero competa invece quello di ordinare od organizzare quanto appreso dalla percezione, o – come dice Steiner – di “ridurre a sistema i dati dell’esperienza”.

Non ci si rende conto, dunque, che perdere “ogni fiducia nel pensiero” equivale a perdere ogni fiducia nell’uomo.

Scrivono Steiner: “La scienza sperimentale dimentica semplicemente una cosa: che, a volte, migliaia e migliaia di uomini sono passati dinanzi a un fatto sensibile e lo hanno guardato senza osservarvi alcunché di notevole; poi è sopraggiunto uno che, nel gettarvi lo sguardo, ha scorto a un tratto una legge importante. Da che cosa deriva ciò, se non dal fatto che questi era in grado di guardare lo stesso fenomeno in altro modo, con altri occhi dai suoi predecessori? Nel guardare, egli aveva una data idea di come si debba mettere un fatto in relazione con altri fatti e di che cosa sia in esso importante o no. Così, *pensando*, egli si orientava e vedeva più degli altri. *Vedeva con gli occhi dello spirito*” (pp. 82-83).

In realtà, tutti vedono con gli occhi dello spirito, ma ben pochi lo sanno. *Naturalmente*, godiamo infatti dell’*intuizione* (cui dobbiamo i concetti), ma non della “coscienza intuitiva”; godiamo dell’*ispirazione* (cui dobbiamo il giudicare), ma non della “coscienza ispirativa”; godiamo dell’*immaginazione* (cui dobbiamo quelle vive immagini che conosciamo, riflesse nell’organo cerebrale, come spente rappresentazioni), ma non della “coscienza immaginativa”.

Siamo pertanto svegli o vigili sul piano della *rappresentazione* (poiché appunto godiamo della “coscienza rappresentativa”), mentre sogniamo sul piano dell’immaginazione e dormiamo (a due diversi gradi di profondità), su quelli dell’ispirazione e dell’intuizione.

Come si dice, non ci stiamo dunque “inventando niente”: stiamo piuttosto tentando di *realizzare* o di *portare a coscienza* quanto facciamo, inconsciamente, dalla mattina alla sera. “L’antroposofia – afferma infatti Steiner – non è altro che lo stimolo a tirar fuori le forze di conoscenza giacenti nelle

profondità delle anime” (*Vita da morte a nuova nascita* – Libreria Editrice Psiche, Torino 1997, p. 87).

Prosegue Steiner: “La scienza sperimentale si aggira perplessa nel vasto regno dei fenomeni; il mondo dei sensi diventa per essa una molteplicità confusa e sconcertante, perché non ha nel pensare l’energia di penetrare al centro. Si parla oggi di limiti della conoscenza perché si ignora dove sia la mèta del pensare. Non si ha un’idea chiara su ciò che si vuol raggiungere, e si dubita di poterlo raggiungere (...) Precisamente lo stesso accade col volere e con l’agire. Non siamo capaci di porre alla nostra vita dei compiti ad assolvere i quali le nostre forze siano idonee. Si sognano ideali indefiniti e confusi e poi si piange se non si raggiunge quello di cui non si ha neppure una vaga idea, e tanto meno un’idea chiara” (p. 83).

Chi semina l’*agnosticismo* nel campo del pensare, raccoglie dunque l’*apatia* nel campo del sentire e l’*abulia* in quello del volere.

Non lasciamoci ingannare, a questo proposito, dalla *frenesia* del mondo che oggi ci circonda. Come aveva ben visto Nietzsche, una cosa è infatti l’*azione*, altra l’*agitazione*; e quello di oggi è un mondo che tanto più si agita quanto meno agisce, e che sogna “ideali indefiniti e confusi” poiché non ha appunto “neppure una vaga idea” di ciò che vuole raggiungere.

Una delle molte forme assunte dall’agnosticismo è quella del “problematicismo”. Dobbiamo però distinguere il problematicismo “fisiologico” di quanti ricercano la verità servendosi metodicamente del dubbio (e dubitando, quindi, anche del dubbio), dal problematicismo “patologico” di quanti, resi invece schiavi (ossessivamente) dal dubbio, fuggono la verità.

I primi, infatti, vanno incontro alla verità con tutto il loro essere, che è la verità del loro essere, mentre i secondi le vanno incontro con la sola testa: vale a dire, con una *parte* della verità del loro essere che, nella stessa misura in cui viene *assolutizzata* (“cefalocentricamente”), si tramuta in *menzogna*. Questa teme la verità, e si sforza allora di esorcizzarla mediante i più svariati virtuosismi dialettici.

Scrivono Steiner: “Chi riconosce al pensiero la facoltà di percepire oltre ciò che possono scorgere i sensi, deve necessariamente attribuirgli anche degli oggetti che stiano oltre la realtà puramente sensibile. Ora gli oggetti del pensiero sono le *idee*. In quanto il pensiero s’impadronisce dell’idea, esso si fonde con la base primordiale dell’esistenza cosmica; ciò che agisce fuori, penetra nello spirito dell’uomo; esso diventa *uno* con la realtà obiettiva alla sua più alta potenza. *La percezione dell’idea nella realtà è la vera comunione dell’uomo*” (p. 84).

Pensate, riguardo a quest’ultima affermazione, che il filosofo russo Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev (1874-1948) ha parlato dell’atto conoscitivo come di un “atto coniugale”: non per vezzo poetico, ma perché consapevole che, in tale atto, si “coniugano” *realmente* gli opposti.

Ma quali opposti? Lo sappiamo già: il concetto, ossia la forma (del pensiero) che ha carattere o qualità femminile (yin), e il percolato, ossia la forza (della volontà) che ha carattere o qualità maschile (yang).

L’anima umana è dunque il tempio in cui, mediante l’unione di pensare e volere (percepire), si congiungono l’anima e lo spirito dell’uomo con l’anima e lo spirito del mondo: e quindi il tempio in cui si ha – come dice Steiner - “la vera comunione dell’uomo”.

Forse ricorderete che, occupandoci de *La filosofia della libertà*, parlammo del concetto e del percolato come dei “promessi sposi” e paragonammo il ruolo degli ostacolatori a quello assegnato da Manzoni a Don Rodrigo, specificando che Lucifero ostacola le loro “nozze” (*Le nozze chimiche di Christian Rosenkreuz*) a partire dalla *forma* femminile, mentre Arimane le ostacola a partire dalla *forza* maschile.

Scrivo appunto Steiner: “Il pensiero ha, rispetto alle idee, la stessa importanza che ha l’occhio rispetto alla luce e l’orecchio rispetto al suono. *E’ organo di percezione*. Questa concezione è in grado di riunire due cose che oggi si ritengono del tutto inconciliabili tra loro: il metodo empirico e l’idealismo quale concezione scientifica del mondo. Si crede che l’ammettere il primo porti, come necessaria conseguenza, a ripudiare il secondo. Ma ciò è assolutamente errato (...) Il dato *obiettivo* non coincide affatto col dato *sensibile*, come crede la concezione meccanica del mondo. Il sensibile è solo una metà del dato. L’altra metà sono le idee, che sono pure oggetto d’esperienza, benché di un’esperienza superiore, avente per organo il pensiero. Anche le idee sono accessibili a un metodo induttivo” (p. 85).

Abbiamo visto, a suo tempo, che l’*immagine percettiva*, la *sensazione* e la *rappresentazione* sono “soggettive”, mentre il concetto è “oggettivo” tanto quanto il percetto (che ne costituisce l’altra faccia).

L’uno e l’altro sono infatti “mondo”; tra il “mondo” (spirituale) del primo e quello (sensibile) del secondo c’è però il mondo dell’uomo: ed è appunto nel mondo dell’uomo (nella sua anima) che il mondo del concetto e quello del percetto, divisi dall’uomo stesso, possono finalmente ritrovarsi e riunirsi.

Ma questa loro ri-unione è, al tempo stesso, una ri-creazione del mondo e dell’uomo: ri-creazione ch’è redenzione, resurrezione e salvezza.

Emil Bock fa notare, al riguardo, che il nome *Adamo* (*Adamah*: “colui che è stato formato con materia terrena”) non designa il primo “uomo”, bensì il primo “uomo terreno”: fa notare, ossia, che l’uomo è stato creato ben prima di Adamo.

“La storia della Terra – spiega infatti – fino ad Adamo è *cosmica*, da Adamo ad Abramo è *mitica*, ed è veramente *storica* solo a partire da Mosé” (*Genesi* – Arcobaleno, Oriago di Mira (Ve) 2000, p. 24).

La ri-creazione dell’uomo è quindi la ri-creazione di Adamo; non è un caso, dunque, che Paolo parli del Cristo come del “nuovo Adamo” (Rm 5,14).

L.R.

Roma, 19 dicembre 2000

Ci troviamo nei giorni che intercorrono tra il Natale e l'Epifania (nel periodo delle cosiddette "dodici notti sante") e so che qualcuno si è domandato perché non abbiamo interrotto il nostro lavoro per leggere, come fanno altri, una conferenza dedicata a queste feste.

Ebbene, risponderò con le seguenti parole di Steiner: "Vi sono molti fra noi che, ascoltando gli insegnamenti dell'antroposofia, la considerano alla stessa stregua della scienza esteriore, e così nella loro mente non vi è una netta distinzione fra di esse. L'antroposofia viene compresa in modo corretto non quando la si intende solo con la mente, ma quando in ogni sua espressione ci dà entusiasmo, quando vive a tal punto in noi da trovare il passaggio dal sistema dei nervi a quello del sangue. Quando riusciamo a entusiasmarci per le verità contenute nell'antroposofia, allora soltanto la comprendiamo. Fino a che la prendiamo solo in modo astratto, studiandola come un abbecedario, un libro di matematica, un regolamento di servizio o un libro di cucina non la capiremo. Continueremo a non capirla, studiandola come la chimica o la botanica. La comprendiamo soltanto quando ci dà calore, quando ci ricolma della vita che in essa regna. Cristo una volta disse: "Sono con voi tutti i giorni fino alla fine della terra". Ed è in mezzo a noi non come un morto, ma come un vivo e si rivela di continuo. Solo coloro che sono tanto miopi da temere tali rivelazioni, dicono che ci si dovrebbe attenere a ciò cui si è sempre creduto. Chi non è pusillanime, sa invece che il Cristo si rivela sempre. Dobbiamo quindi accogliere come una reale rivelazione del Cristo quel che Egli manifesta quale antroposofia. Spesso mi è stato chiesto da antroposofi: "Come mi pongo in collegamento con il Cristo?" E' una domanda davvero ingenua! Infatti ogni nostro sforzo, ogni riga che leggiamo della nostra scienza antroposofica è un collegarsi con il Cristo. In un certo senso non facciamo altro" (*Essere cosmico e Io* – Antroposofica, Milano 2000, p. 38).

Detto questo, ritorniamo al nostro testo.

Prima di andare avanti, vorrei però riprendere il passo che abbiamo letto alla fine della volta scorsa, per fare qualche altra considerazione.

Il passo è questo: "Il pensiero ha, rispetto alle idee, la stessa importanza che ha l'occhio rispetto alla luce e l'orecchio rispetto al suono. *E' organo di percezione*. Questa concezione è in grado di riunire due cose che oggi si ritengono del tutto inconciliabili tra loro: il metodo empirico e l'idealismo quale concezione scientifica del mondo. Si crede che l'ammettere il primo porti, come necessaria conseguenza, a ripudiare il secondo. Ma ciò è assolutamente errato (...) Il dato *obiettivo* non coincide affatto col dato *sensibile*, come crede la concezione meccanica del mondo. Il sensibile è solo una metà del dato. L'altra metà sono le idee, che sono pure oggetto d'esperienza, benché di un'esperienza superiore, avente per organo il pensiero. Anche le idee sono accessibili a un metodo induttivo".

Ma perché "si ritengono del tutto inconciliabili tra loro: il metodo empirico e l'idealismo quale concezione scientifica del mondo"? Per la semplice ragione che, dandosi l'empirismo come una "filosofia", e non come un "metodo", e dandosi l'idealismo come una "filosofia", e non come una "scienza", ci si trova al cospetto di due concezioni del mondo che pongono a loro rispettivo e antitetico fondamento la realtà cosiddetta "concreta" (materiale) e quella cosiddetta "astratta" (ideale).

Abbiamo visto, però, che la prima è la realtà del percetto o della forza (indeterminata), che sperimentiamo mediante il volere; che la seconda è quella del concetto o della forma (determinata), che apprendiamo mediante il pensare; e che la ragione della loro differenza sta perciò *in noi*, e non nelle cose.

Ove riuscissimo quindi a portarci al di là del livello di coscienza al quale ordinariamente sperimentiamo l'uno e apprendiamo l'altro, scopriremmo che la forma del concetto è altrettanto reale o "concreta" della forza del percetto.

Laddove si dava una (inconciliabile) dualità, si darebbe così un'unità (in noi, l'Io).

Ma perché si è data la dualità? E' presto detto: perché potesse nascere la *coscienza del reale*. Una cosa, infatti, è il reale, altra la coscienza del reale: e il primo presupposto per il sorgere della seconda è, per l'appunto, che l'unità del reale si presenti come una dualità: come quella, innanzitutto, di "soggetto" e "oggetto".

Per realizzare, insieme, una vera coscienza del mondo e una vera coscienza dell'Io, occorre pertanto superare tale dualità e ricostituire sul piano *spirituale* l'originaria e perduta unità *naturale*.

Il che comporta, tuttavia, l'adozione di un "idealismo empirico" che, riunendo – come dice Steiner – "il metodo empirico e l'idealismo quale concezione scientifica del mondo", sia immune dalle unilateralità e dalle astrattezze e dell'idealismo e dell'empirismo filosofici.

Dice ad esempio Schelling che l'uomo è un "tutto composto da questi tre elementi: corpo, spirito e anima" (*Clara* – Guerini, Milano 1987, p. 53).

Non dice, però, che lo spirito, l'anima e il corpo sono rispettivamente in rapporto con il pensare, il sentire e il volere, né, tantomeno, che il pensare, il sentire e il volere sono a loro volta in rapporto, nell'ordine, con il sistema neuro-sensoriale, con il sistema ritmico e con quello metabolico: non ci fa sapere, insomma, in virtù di quali effettivi rapporti sia possibile passare, attraverso l'anima, dallo spirito al corpo, e viceversa.

Come vedete, si tratta di rapporti che possono essere scoperti solo da una scienza dello spirito (quale appunto "idealismo empirico"), e che risultano pertanto ignoti tanto agli empiristi che agli idealisti.

"Il dato *obiettivo* – dice Steiner – non coincide affatto col dato *sensibile*, come crede la concezione meccanica del mondo", o – possiamo aggiungere – il realismo ingenuo. Questo va però superato – come abbiamo spesso detto – in quanto "ingenuo", e non in quanto "realismo". In che cosa consiste infatti la sua "ingenuità"? Appunto nel credere che il "dato obiettivo" abbia natura sensibile, e non ideale.

Pensate che Pavel Florenskij (di cui abbiamo parlato la settimana scorsa), convinto del "legame indissolubile esistente tra idealismo e realismo", parla, al riguardo, di una "gioia del concreto" ("*non dimenticarmi*" – Mondadori, Milano 2000, pp. 19 e 138). Questa sua "gioia del concreto" non è però diversa dalla "gioia di essere" di cui parla Massimo Scaligero (*Manuale pratico della meditazione* – Tilopa, Roma 1984, p. 138), dal momento che *il concreto è l'essere e l'essere è il concreto*.

Converrà sottolineare (a scanso di equivoci) che chi ha la "gioia di essere" ha pure la "gioia di esistere", mentre chi non ha la prima, per quanto si affanni o disperi a cercarla, non ha neppure la seconda. Separare l'esistere dall'essere equivale infatti a separare una pianta dalle proprie radici, destinandola così all'avvizzimento, all'appassimento e alla morte.

Ma adesso andiamo avanti.

Scriva Steiner: "Accostandoci a Goethe con tali vedute, riteniamo di penetrare nel suo vero essere. Ci atteniamo all'idealismo, mettendo però a base della sua elaborazione, non il metodo dialettico di Hegel, ma un empirismo superiore purificato" (p. 85).

E' importante, infatti, che non vada mai smarrito, in nome del "sistema" ("Un filosofare senza sistema – scrive Hegel – non può esser niente di scientifico" – *Enciclopedia delle scienze filosofiche* – Laterza, Roma-Bari 1989, p. 22), il rapporto tra l'ideale e il reale o tra l'idea e il singolo fenomeno.

A tal fine, occorre però mettere in discussione, non tanto il "metodo dialettico" di Hegel o qualche particolare "sistema" (come, per fare un solo esempio, il *Sistema dell'idealismo trascendentale* di Schelling – Laterza, Roma-Bari 1990), quanto piuttosto l'*esprit de système* dell'anima razionale o affettiva.

Chi opera sul piano scientifico dell'anima cosciente sente infatti il desiderio di penetrare e comprendere il reale, e proprio per questo poco gli importa di dovere rinunciare al "sistema"; tanto più che, essendo il reale l'unico e vero "sistema", sa di dover trovare il modo di entrare *lui* nel "sistema" del reale, e non di far entrare o costringere il reale in un *suo* "sistema".

Continua comunque Steiner: "Un atteggiamento simile sta alla base anche della filosofia di Eduard von Hartmann. Questi cerca nella natura l'unità ideale che risulta positivamente ad un pensare pieno di contenuto. Egli respinge la concezione puramente meccanica della natura e l'iperdarwinismo che si attacca all'esteriore (...) La filosofia di Hartmann differisce dalla mia solo riguardo alla questione del pessimismo e al culminare metafisico del suo sistema nell'"incosciente"" (pp. 85-86).

In verità, la posizione di Eduard von Hartmann (1842-1906) differisce da quella di Steiner più di quanto lascino intendere queste parole: chi conosce *La filosofia della libertà* sa, ad esempio, che il "realismo metafisico" del primo è cosa ben diversa dall'"individualismo etico" o – come si è detto poco fa – dall'"idealismo empirico" del secondo.

Va comunque riconosciuto, a von Hartmann, il merito di aver distinto la realtà dell'idea da quella della coscienza dell'idea: di aver ossia affermato che una cosa è la realtà dell'idea, altra il rapporto, *cosciente o incosciente*, in cui l'uomo si trova con essa. In effetti, è stato uno dei pochi, se non il solo, ad ammettere la possibilità che *nell'inconscio vi siano delle idee*.

Freud e Jung, ad esempio, pur non avendo potuto esimersi dall'annoverare tra i precursori della "psicologia dell'inconscio" l'autore della *Filosofia dell'inconscio* (*Philosophy of the unconscious* – Routledge, London 2000), si sono ben guardati dal seguirlo su tale strada.

Al posto delle "idee", la psicoanalisi di Freud ha messo infatti gli "istinti" e la psicologia analitica di Jung gli "archetipi": vale a dire, due fattori che nessuno sa in realtà cosa siano ("Sono ben lungi dal sapere – ammette lo stesso Jung – 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" – *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna* – Einaudi, Torino 1969, p. 56).

Ma proseguiamo, ascoltando quanto dice Steiner del pessimismo di von Hartmann:

"Le ragioni che Hartmann adduce *in favore* del pessimismo, vale a dire dell'opinione che nulla al mondo possa pienamente appagarci e che il dispiacere superi sempre il piacere, io vorrei designarle addirittura come la *fortuna dell'umanità*. Quanto egli adduce è per me solo una riprova di come sia vano aspirare alla felicità. Noi dobbiamo appunto desistere da ogni simile aspirazione e cercare la nostra destinazione unicamente nell'adempire senza egoismo quei compiti ideali che la nostra ragione ci segna. E che cos'altro significa ciò se non che dobbiamo cercare la nostra felicità solo nell'*operare*, nel creare senza posa? Solo colui ch'è attivo, e precisamente attivo senza egoismo, non cercando alcun compenso alla sua attività, adempie la sua missione" (p. 86).

Chi non leggesse con la dovuta attenzione questo passo, potrebbe benissimo andare in giro dicendo: "Steiner ha detto ch'è vano aspirare alla felicità!". Sapete meglio di me che questo può purtroppo accadere.

Ma lo Steiner che ha affermato ch'è "vano aspirare alla felicità" non è forse lo stesso che ha affermato che "dobbiamo cercare la nostra felicità solo nell'*operare*, nel creare senza posa"?

Il problema, come si vede, non è quindi se si debba o non debba aspirare alla felicità, ma il *come* si debba o non debba farlo.

Non per nulla abbiamo detto, poc'anzi, che un conto è ricercare la gioia dell'esistere *direttamente*, altro il ricercarla *indirettamente*, attraverso l'essere; e abbiamo anche detto, la volta scorsa, che chi semina l'*agnosticismo* nel campo del pensare, raccoglie l'*apatia* nel campo del sentire e l'*abulia* in quello del volere, finendo, presto o tardi, col non amare più la vita.

La vita va infatti amata: è raro, però, che questo accada; in genere ci si limita a “godersela” nella sfera delle sensazioni (legate al corpo).

Ma perché non amarla tutta, “godendola” cioè nello spirito, nell’anima e nel corpo?

Si usa dire che “il troppo stroppia”: ma non sarà che questo “troppo” consiste proprio nella pretesa che sia sempre e solo il corpo a darci quei godimenti che dovrebbero invece darci l’anima e lo spirito? E non sarà che proprio per questo “stroppia”, rovinandoci anche quelli del corpo?

Ma perché ci siamo ridotti a chiedere al corpo anche quanto dovremmo invece chiedere all’anima e allo spirito? Perché, essendosi ristretto l’orizzonte della nostra coscienza, riversiamo tutta la forza del nostro sentire e del nostro volere sulle sole cose materiali che riusciamo a pensare.

“Dobbiamo cercare la nostra felicità – dice Steiner - solo nell’*operare*, nel creare senza posa”. E’ infatti l’attività o il divenire del nostro stesso essere a darci gioia o felicità. Illusorio è pertanto pensare che la gioia o la felicità siano degli “oggetti” da ricercare così come si ricercano tutte le altre cose.

Come si può essere dunque felici? *Diventando* – per dirla con Nietzsche - *l’Io che si è*.

Dice ancora Steiner: “Solo un’azione compiuta per amore può essere un’azione morale. Stella polare dev’essere per noi nella scienza l’*idea*, nell’azione l’*amore*. Con ciò siamo nuovamente ritornati a Goethe: “Quel che importa all’uomo operante è fare il giusto; che poi il giusto avvenga o no, non deve preoccuparlo”; “Tutta la nostra arte di vivere consiste nel rinunciare alla nostra esistenza, al fine di esistere” (*Detti in prosa*)” (p. 86).

Ricordiamo, a questo proposito, che una cosa è l’*ego*, quale frutto della coscienza corporea o spaziale dell’*Io*, altra l’*Io*, e altra ancora il *Cristo*, quale “santa entelechia dell’umanità” (così lo denomina Florenskij).

L’*Essere dell’amore* inhabita dunque l’*Io*, ma non l’*ego* (“La luce risplende fra le tenebre; ma le tenebre non l’hanno ricevuta” – Gv 1,5). Prima di poter incontrare questo Essere, e di poter quindi amare, ciascuno di noi deve perciò superare l’*ego* e incontrare l’*Io*. L’amore sgorga infatti dall’*Io* nello stesso momento in cui questo, col portarsi al di là dell’ordinaria autocoscienza corporea o spaziale, prende a essere davvero se stesso.

La realtà del mondo, che ci si illude di raggiungere mediante la brama, può essere dunque raggiunta dall’*Io*: l’amore cancella infatti la contrapposizione tra l’*ego* e il non-*ego*, poiché consente al soggetto di riconoscersi nell’oggetto e all’oggetto di riconoscersi nel soggetto.

Dice Scaligero che “l’amore è lo spirito che vuole lo spirito nell’altro” (*Dell’amore immortale* – Tilopa, Roma 1982, p. 23), in quanto *muove dall’essere per giungere all’essere*. Nella vita ordinaria (e a maggior ragione in tempi di materialismo) accade però che l’amore, che non può non muovere (seppure inconsciamente) dallo spirito (dall’*Io*), si ferma al corpo (alla superficie) o, nel migliore dei casi, alla “psiche”, e non giunge all’anima né allo spirito (alla profondità) dell’altro. Ciò fa sì che nel soggetto, che crede di amare, s’ingeneri l’oscura e penosa sensazione che qualcosa gli sfugga, lasciandolo inappagato. Recita appunto l’adagio (attribuito, più o meno a ragione, ad Aristotele): *post coitum omne animal triste*.

Solo muovendo dallo spirito e giungendo allo spirito, la brama (*flamma urens*) può infatti placarsi e divenire amore (*flamma non urens*): “La consumazione della brama – scrive appunto Scaligero – è la beatitudine pura: non legata ad alcuna sensazione. Perché è la sostanza della vita che nessuna sensazione afferra, ove non sia la sensazione in cui lo spirito viva” (*ibid.*, p. 87).

Goethe afferma – come abbiamo visto - che “quel che importa all’uomo operante è fare il giusto; che poi il giusto avvenga o no, non deve preoccuparlo”. Perché ciò si verifichi, è tuttavia necessario che il “giusto” venga *non solo pensato, ma anche sentito* come tale.

Asserire, come si usa, che “tra il dire e il fare c’è di mezzo il mare” equivale infatti ad asserire che tra il pensare e il volere c’è di mezzo il sentire, e ch’è pertanto improbabile che una verità pensata, ma non sentita, possa tradursi in azione.

Come sperare, d’altro canto, di sentire una verità che non sia stata prima pensata?

Conclude Steiner: “Io sono arrivato alla mia concezione del mondo non solo attraverso lo studio di Goethe e dell’hegelismo. Sono partito dalla concezione meccanico-naturalistica; ma riconobbi che, a un pensare intensivo, non è possibile arrestarsi a quella. Procedendo rigorosamente secondo il metodo delle scienze naturali, ho trovato nell’idealismo obiettivo l’unica concezione soddisfacente del mondo” (p. 86).

Steiner parla qui della sua concezione come di un “idealismo obiettivo”, mentre noi ne abbiamo parlato come di un “idealismo empirico”.

Le due dizioni naturalmente si equivalgono. Sarebbe del resto impossibile trovarne una (se si fa forse eccezione per quella di “logodinamica”) che implichi “oggettività” e “scientificità”, senza avere al contempo un precedente “filosofico”: basta infatti consultare una qualsiasi *Storia della filosofia* per scoprire che, in aggiunta all’idealismo “problematico” di Cartesio (1596-1650), all’idealismo “dogmatico” o “soggettivo” di Berkeley (1685-1753, all’idealismo “formale”, “critico” o “trascendentale” di Kant (1724-1804), all’idealismo “etico” di Fichte o all’idealismo “assoluto” di Hegel, esistono tanto l’idealismo “obiettivo” di Schelling quanto l’idealismo “empiristico” di John Stuart Mill (1806-1873).

L.R.

Roma, 2 gennaio 2001

Le opere scientifiche di Goethe (18)

Stasera, se tutto andrà bene, leggeremo e commenteremo due capitoli assai brevi: il sesto, intitolato: *Dell'ordine in cui sono state disposte le opere scientifiche di Goethe*, e il settimo, intitolato: *Dall'arte alla scienza*.

Cominciamo dunque il sesto.

Scrivono Steiner: “Nel curare la pubblicazione delle *Opere scientifiche* di Goethe mi ha guidato l'idea di vivificarne lo studio dei particolari esponendo le idee grandiose ch'essi hanno per base (...) Non si può negare che molte delle sue trattazioni scientifiche appaiano prive d'importanza se le guardiamo dal punto di vista della scienza, nel frattempo tanto progredita. Ma ciò non ha alcuna importanza. Quello che importa è il *significato che va loro attribuito nell'ambito della concezione goethiana stessa*. All'altezza spirituale dove il poeta si trova, anche il bisogno scientifico è più forte. Senza bisogno scientifico non v'è scienza. L'importante è dunque chiederci: *Quali domande pone Goethe alla natura?* Se e come egli vi abbia poi risposto, è secondario” (p. 89).

Un esempio del fatto che il progresso della conoscenza scientifica dei “particolari” non si accompagna necessariamente a quello delle idee che la animano, ce lo danno, loro malgrado, le attuali “neuroscienze”.

Come negare, infatti, che la conoscenza del cervello, non dico dai tempi di Goethe, ma da quelli, mettiamo, di Freud, sia enormemente progredita? Ma da quale punto di vista? Da quello anatomico-fisiologico; e a questo progresso si è forse accompagnato quello della conoscenza, poniamo, del rapporto tra il cervello e il soggetto umano (l'Io), o tra il cervello e il pensare, il sentire e il volere? Niente affatto.

Vedete questo libro? Si intitola: *Il cervello e le sue meraviglie* (Rizzoli, Milano 1987). Ne sono autori Robert Ornstein (docente di Biologia umana presso la *Stanford University*) e Richard F. Thompson (docente di Psicologia e biologia umana presso la stessa Università). Ebbene, apriamolo alla pagina dodici, e leggiamo: “La parte più grande dell'encefalo umano è il cervello propriamente detto (soprattutto nel linguaggio comune, con la parola cervello si designa di solito l'intero encefalo). Il cervello è diviso in due metà, o emisferi, ciascuno dei quali controlla il lato opposto del corpo. Gli emisferi sono connessi fra loro da una banda formata da circa trecento milioni di fibre nervose, detta corpo calloso. Ciascun emisfero è coperto da uno strato di cellule nervose pieggettato in modo molto complesso, dello spessore di tre millimetri, chiamato corteccia cerebrale. La corteccia apparve per la prima volta nei nostri progenitori circa duecento milioni di anni fa, ed è ciò che ci dà la nostra peculiare qualità umana. Grazie alla corteccia noi siamo in grado di organizzare, di ricordare, di comunicare, di capire, di apprezzare e di creare”.

Già, ma com'è osservabile che il cervello è diviso in due emisferi e che ciascuno di questi è coperto dalla corteccia cerebrale, è anche osservabile che sia la corteccia a darci “la nostra peculiare qualità umana”? E se fosse al contrario l'essere umano a dare alla corteccia la sua peculiare qualità? E perché dire, poi, ch'è grazie alla corteccia che “siamo in grado di organizzare, di ricordare, di comunicare, di capire, di apprezzare e di creare”, e non che, grazie alla corteccia, siamo in grado, *non di fare* tutte queste cose, bensì di *avere la consapevolezza* di farle?

Certo, per poter rispondere a questi interrogativi ci si deve servire, non del microscopio, della PET (*positron emitting tomography*) o di qualche altro sofisticato marchingegno, ma del pensiero. Ma come servirsene se, a furia di trafficare con l'infinitamente piccolo, si è reso “infinitamente piccolo” anch'esso? O è forse “grandiosa” l'idea che tutto quello che pensa, sente e vuole l'essere umano, lo pensa, sente e vuole il cervello?

Ascoltate, ad esempio, quel che dice Edoardo Boncinelli: una volta ricevuto il messaggio trasmessogli dalla “sensazione corporea”, il nostro cervello può “decidere di agire subito o di soprassedere e riflettere sul da farsi. Se prende la seconda decisione il segnale comincerà a vagare in maniera apparentemente erratica per la corteccia cerebrale, passando per *aree corticali* che non sono né puramente ricettive né puramente motorie, ma piuttosto *associative* e che costituiscono la parte più cospicua della corteccia stessa. In questo tragitto, percorso peraltro a grande velocità, il segnale si sfoccherà in molti segnali diversi e subirà molte manipolazioni; in particolare, potrà essere messo in memoria, potrà essere soppresso come irrilevante o potrà condurre a una risposta leggermente dilazionata. Alla fine verrà comunque presa una decisione e si passerà all’azione. Il segnale convergerà allora verso l’*area motoria*, detta a volte anche area motoria principale, della corteccia da cui partirà il messaggio, questa volta centrifugo, che trasporta la decisione di muovere qualche muscolo, per esempio flettere il braccio interessato” (*Il cervello, la mente e l’anima* - Mondadori 2000, pp. 82-83).

Anche per Boncinelli è dunque il cervello, e non l’uomo (l’Io), a far tutto.

Ebbene, immaginiamo allora un primitivo che si trovi di fronte una radio che sta trasmettendo un discorso. Che cos’è più probabile che creda? Di trovarsi al cospetto di uno sconosciuto e inquietante *essere che parla* o di un oggetto che sta *trasmettendo* il parlare di un essere umano? Converrete ch’è più probabile che creda la prima cosa, e che ne sarà vieppiù convinto allorché constaterà, dopo averlo colpito con una pietra, che quell’essere non parla più.

La “logica” che porta il primitivo a credere che sia la radio a parlare non è tuttavia granché diversa da quella che porta gli odierni neuroscienziati a credere che sia il cervello a fare tutto quello che ci raccontano Ornstein, Thompson e Boncinelli.

Ove fosse vero quanto dicono, ci sarebbe peraltro da chiedersi: ma chi ha scritto allora i loro libri? I loro cervelli? No, perché dicendo i “loro” cervelli, presupporremmo, in aggiunta alla realtà di questi, quella dei loro proprietari (degli Io).

Come si vede, alla luce delle “loro” (?) tesi, potremmo rispondere soltanto che tali libri sono stati scritti da tre diversi cervelli, cui altri cervelli decisero, un giorno, di assegnare i succitati nomi e cognomi.

Spero che ciò basti a dimostrare – come abbiamo detto – che “il progresso della conoscenza scientifica dei “particolari” non si accompagna necessariamente a quello delle idee che la animano”. Quale telespettatore non ha del resto rilevato, almeno una volta, la sconcertante sproporzione che sussiste tra l’intelligenza che ha partorito lo “strumento” televisivo e quella che partorisce invece i suoi programmi?

Ma torniamo a noi.

Spiega Steiner che “per quanto attraente ciò sia”, mai gli sarebbe “potuto venire in mente di distribuire” gli scritti di Goethe come ormai di consuetudine: muovendo, cioè, dai “punti di vista generali” agli “sviluppi particolari delle idee fondamentali”. “Non avrei potuto raggiungere così – scrive – quel che volevo, cioè, - per usare il paragone di Goethe – *rendere palese il disegno del giuoco, per mezzo delle pedine mosse arditamente da principio*” (dice infatti Goethe: “Avviene con le opinioni che osiamo avanzare, come con le pedine che muoviamo sulla scacchiera; esse possono, sì, andarci perdute, ma saranno nondimeno servite a iniziare una partita vittoriosa”); e aggiunge: “Nulla era meno consono a Goethe che il voler prendere le mosse coscientemente da concetti generali. Egli parte sempre da *fatti concreti*, li confronta, li ordina. Così facendo gli sorge dinanzi il fondamento ideale dei medesimi” (p. 90).

Nulla era dunque “meno consono a Goethe” che un metodo “deduttivo”. E’ infatti in virtù dell’induzione (dell’“idealismo empirico”) che quanto è *implicito* nel fenomeno viene gradualmente a *esplicitarsi* fino a rivelare l’idea, il tipo o l’entelechia.

“Il metodo di cui Goethe si serve, – osserva ancora Steiner – resta sempre quello fondato sull’esperienza pura, persino là dov’egli si eleva all’idea. Perché egli non lascia mai penetrare nella sua indagine alcun ingrediente soggettivo. Si limita a liberare i fenomeni da ogni elemento casuale, per penetrare nei loro fondamenti più profondi. Il suo soggetto non ha altro compito che quello di disporre l’oggetto in modo ch’esso riveli il suo essere più intimo. “Il vero è simile al Divino: non appare immediatamente; noi dobbiamo indovinarlo dalle sue manifestazioni”. Si tratta di porre queste manifestazioni in una connessione tale che il “vero” appaia. Nei fatti che affrontiamo osservando è già contenuto il vero, l’idea; a noi tocca solo di allontanare l’involucro che ce lo nasconde. Nello scostare questo involucro sta il vero metodo scientifico” (p. 91).

Ricordate ciò che diceva Florenskij, nel passo delle sue memorie che abbiamo letto due settimane fa? Sin dall’infanzia – diceva - “ciò verso cui tendevo era l’*Urphänomenon* di Goethe”. Ma che cos’è l’*Urphänomenon*? E’ il fenomeno “puro” (“primordiale”): ossia il fenomeno scevro di tutti gli elementi accidentali o casuali che sempre lo accompagnano.

Il “metodo scientifico” sta dunque nello scostare l’involucro che ci nasconde l’idea, ma sarà opportuno osservare che questa ci viene nascosta tanto da un involucro *esterno* (naturale) quanto da uno *interno* (psichico).

Per scoprire l’idea è infatti necessario che incontro al fenomeno puro muova il *pensiero puro*: ossia, un pensiero immune da qualsivoglia ipoteca *soggettiva* (simpatie, antipatie, preconetti, pregiudizi, ecc.). “Un ingegno meramente soggettivo – osserva giusto Goethe - ha assai presto dato fondo al suo picciotto io” (G.P. Eckermann: *Colloqui col Goethe* – Laterza, Bari 1912, vol. I, p.176).

Sola preoccupazione del ricercatore dovrebbe essere perciò quella di *mettere l’idea in condizione di rivelarsi*. E’ per questo che Goethe ha tanto insistito sulla necessità di un’osservazione serena, paziente, e fatta, soprattutto, da molteplici punti di vista.

Immaginate, per fare un banale esempio, di fotografare la parte anteriore e quella posteriore di un’automobile. Ebbene, chi non conoscesse le automobili non potrebbe pensare, guardando tali immagini, che si tratti di due oggetti diversi?

C’è anche, al riguardo, una piccola storia Zen. Un giorno, due contadini, mentre lavoravano, videro passare, lungo la strada che divideva l’uno dall’altro i loro campi, un tizio che indossava un cappello con un lato bianco e l’altro nero. Ebbene, si racconta che i due trascorsero il resto della loro vita a discutere e litigare, poiché l’uno si diceva sicuro che quel cappello fosse bianco, e l’altro che fosse nero.

Fatto si è che per cogliere l’essenza di un fenomeno dovremmo compiere, osservandolo, una sorta di “*circumambulatio*”: una sorta cioè di rotazione che gli consenta di apparirci nelle più diverse prospettive.

Ma come riuscire a compiere un siffatto *movimento interiore* se la costituzione, il temperamento e il carattere (la nostra “natura”) c’impongono un solo, determinato e personale punto di vista? Non usiamo spesso dire, infatti: “secondo me”, “a mio parere”, “a mio avviso”, “nella mia ottica” o, per l’appunto, “dal mio punto di vista”?

Come vedete, qui si coglie, quasi con mano, la necessità di liberarsi, in nome della conoscenza, di questa ipoteca che ci vincola al nostro punto di vista nella medesima misura in cui ci vincola al nostro *spazio* (al nostro corpo fisico).

Dice Goethe: “Il vero è simile al Divino: non appare immediatamente; noi dobbiamo indovinarlo dalle sue manifestazioni”.

Il che equivale a dire che il “vero” non appare alla *percezione* (sensibile): questa, in quanto legata all’*hic et nunc*, ci dà infatti una “parte” e un “momento” (della manifestazione) del “vero”, ma non il “vero”; ed è appunto perché le *immagini percettive* di uno stesso fenomeno sono diverse e

molteplici che s'impone la necessità di connetterle in modo tale da permettere alla sua essenza di venire alla luce.

Siamo così arrivati alla fine del sesto capitolo; cominciamo dunque il settimo: *Dall'arte alla scienza*.

Scriva Steiner: "Goethe ebbe molto a soffrire per la falsa opinione dei suoi contemporanei che non riuscivano a comprendere come la creazione artistica e l'indagine scientifica potessero trovarsi unite in uno stesso spirito. Qui si tratta anzi tutto di rispondere alla domanda: Quali motivi spinsero alla scienza il grande poeta? Il suo passare dall'arte alla scienza derivava soltanto da una sua inclinazione soggettiva, da un arbitrio personale? Oppure la sua tendenza artistica era tale ch'essa *doveva di necessità* condurlo alla scienza?" (p. 93).

Dunque, delle due, l'una: o il suo "passare dall'arte alla scienza" è stato casuale, e siamo allora di fronte a un poeta che, per combinazione, è stato anche un pensatore; o non è stata casuale, e siamo allora di fronte a un "trapasso oggettivo" dall'arte alla scienza, che presuppone, di necessità, non solo un rapporto tra le due, ma anche un momento in cui queste si toccano.

Ricorda comunque Steiner ch'è convinzione generale che "fuori di noi, nell'esistenza oggettiva, sta l'origine delle leggi scientifiche; in noi, nella nostra individualità, quella delle leggi estetiche"; e che queste ultime, perciò, "non hanno il minimo valore conoscitivo; generano illusioni senz'alcun fattore di realtà"; subito aggiungendo, però, che "chi prende la cosa in questo modo non arriverà mai alla chiarezza sul rapporto in cui stanno tra loro l'arte goethiana e la scienza goethiana; e con ciò le fraintenderà entrambe. L'importanza storica universale di Goethe sta appunto nel fatto che l'arte sua scaturisce direttamente dalla *fonte primordiale dell'essere* e non porta in sé nulla d'illusorio, nulla di soggettivo, ma appare come la rivelatrice di quelle leggi che nelle profondità dell'operare della natura il poeta ha raccolto dallo Spirito universale. A questo livello l'arte diviene interprete dei misteri dell'universo, come lo è, in un altro senso, la scienza. Goethe infatti ha sempre inteso l'arte così. Essa era per lui *una* delle rivelazioni della legge primordiale del mondo; la scienza era l'*altra*. Per lui arte e scienza scaturivano da *un'unica fonte*. Mentre lo scienziato s'immerge nel profondo della realtà per esprimerne in forma d'idee le forze propulsive, l'artista cerca di plasmare, secondo quelle stesse potenze propulsive, la propria materia" (pp. 94-95).

Ebbene ascoltate quanto scrive, in proposito, Nadežda Mandel'stam, moglie del grande poeta russo Osip Emil'evič Mandel'stam (1891-1938): "Mi sembra che per un poeta le allucinazioni dell'udito siano una specie di malattia professionale. La poesia comincia così. Molti poeti l'hanno detto, dall'autrice del *Poema senza eroe* allo stesso Mandel'stam: al loro orecchio risuona ossessiva, prima informe, poi sempre più definita, ma ancora senza parole, una frase musicale. Mi è capitato di vedere Mandel'stam che cercava di liberarsi da uno di questi ritornelli, di scuoterselo di dosso, di sottrarsi al suo potere (...) La Achmatova (Anna Andreevna Achmatova, 1889-1966 – *nda*) raccontava che, quando fu assalita dalla melodia del *Poema*, avrebbe fatto qualunque cosa, pur di liberarsene: si mise pure a lavare i piatti, ma senza risultato. A un certo momento, attraverso il tessuto della frase musicale si facevano improvvisamente strada le parole e allora le labbra cominciavano a muoversi. E' probabile che il lavoro del compositore e quello del poeta abbiano qualcosa in comune e che la comparsa delle parole segni il momento critico che distingue fra loro queste due forme di creazione" (*L'epoca e i lupi* – Serra e Riva, Milano 1990, pp. 98-99).

Ma non potrebbe essere, allora, che anche il lavoro dello scienziato "abbia qualcosa in comune" con quelli del compositore e del poeta, e che la comparsa dell'*idea* "segni il momento critico" che distingue fra loro queste tre forme di creazione? E che proprio in virtù della prossimità di Goethe al

mondo delle idee, la sua esperienza poetica sia stata molto diversa da quelle di Mandel'stam e della Achmatova?

Ritorniamo comunque alla questione della “oggettività” della scienza e della “soggettività” dell’arte.

Avendo presente che la scienza è in relazione principalmente col pensare, l’arte principalmente col sentire e la religione principalmente col volere, e che il pensare e il volere – secondo quanto abbiamo visto trattando de *La filosofia della libertà* – sono “transitivi” o, per dirla con Freud, “oggettuali”, mentre il sentire è “intransitivo” o, per dirla ancora con Freud, “narcisistico”, ci si potrebbe in effetti porre questa domanda: possono il sentire e l’arte divenire “transitivi”, “oggettuali od “oggettivi”?

Certo, ma lo possono soltanto attraverso il pensare.

Riflettiamo: cosa ci dà il pensare? Il *concetto*; e che cos’è il concetto? L’*universale* (spirituale); e cosa ci danno invece (ordinariamente) il sentire e il volere? Il *particolare* (psichico) e l’*individuale* (corporeo). Per rendere universale, e per ciò stesso “oggettivo”, il nostro sentire dovremmo quindi riuscire a dargli come “oggetto” il concetto: dovremmo cioè riuscire a *sentire il concetto*.

Che cos’è, d’altro canto, un concetto “astratto” se non appunto un concetto *non sentito* (e perciò stesso *non voluto*)?

Portare la forza del sentire (e quella del volere) incontro alla forma del pensare o, per dirla sempre con Freud, “investire” (*besetzen*) o “caricare” la forma del pensare della forza del sentire (e di quella del volere), vuol dire dunque, per un verso, *vivificare l’universalità* e, per l’altro, *universalizzare la particolarità* (e l’individualità).

Cosa si fa in genere, invece? Si *pensa* (e predica), ad esempio, l’amore *universale*, ma si *sente* l’amore *particolare* (per un “gruppo”) e si *vuole* l’amore *individuale* (per se stessi), scavando così un solco incolmabile tra la sfera della conoscenza (della “ragion pura”) e quella della moralità (della “ragion pratica”).

Ma torniamo a noi.

Scrivono Steiner: “Quel che importa non è ciò che la natura ha creato, ma il principio secondo il quale l’ha creato. Poi tale principio va elaborato nel modo ch’è conforme alla sua propria natura, e non già come si è venuto configurando nelle singole formazioni naturali dipendenti da mille accidentalità casuali. L’artista ha da sviluppare “dal comune, il sublime; dall’informe, il bello”. Goethe e Schiller prendono l’arte in tutta la sua profondità. Il bello è “una manifestazione di leggi naturali segrete che, senza il suo apparire, ci sarebbero rimaste eternamente celate”” (p. 96).

Non è vero, quindi, che “è bello quel che piace”; è vero, piuttosto, che dovrebbe piacerci quel che è bello, e che, a tal fine, dovremmo educare, sviluppare e affinare il nostro gusto.

La bellezza - afferma in proposito Vladimir Solov’ëv - è “una trasfigurazione della materia attraverso l’incarnazione in essa di un principio diverso, trans-materiale”: ovvero, “di un’idea” (*La bellezza nella natura* in *Il significato dell’amore* – La Casa di Matriona, Milano 1983 pp. 170-171 e 173).

Dostoevskij ha detto, com’è noto: “La bellezza salverà il mondo”; potrà salvarlo, tuttavia, se sarà *splendore del vero, visibilità del bene* o (come dicevano i Padri) “*Dio fuori di Dio*”, e non quindi illusione o seduzione luciferica.

L.R.

Roma, 8 gennaio 2001

Le opere scientifiche di Goethe (19)

Cominciamo stasera l'ottavo capitolo: *La teoria goethiana della conoscenza*.

Scrivi Steiner: "In questo capitolo ci occuperemo della teoria goethiana della conoscenza. Purtroppo, da Kant in poi, è avvenuta, riguardo a ciò ch'è il compito della teoria della conoscenza, una confusione a cui dobbiamo qui brevemente accennare, prima di passare al rapporto di Goethe con tale scienza. Kant credeva che la filosofia a lui anteriore fosse venuta a trovarsi sopra una via errata perché cercava la conoscenza dell'essere delle cose senza prima chiedersi come questa conoscenza fosse possibile. Vedeva l'errore fondamentale di tutto il filosofare precedente nel fatto che si cogitava sulla natura dell'oggetto da conoscere, prima d'aver esaminato, riguardo alla sua idoneità, il conoscere stesso" (p. 100).

In contrasto con la *filosofia dell'essere* (l'ontologia, la metafisica), la filosofia moderna nasce, con Cartesio (con il celeberrimo *cogito, ergo sum*), come *filosofia del conoscere* (come gnoseologia), e raggiunge poi, con Kant, una sorta di culmine: con la *Critica della ragion pura* si ha infatti, secondo una felice espressione di Gustavo Bontadini (1903-1990), una "esplosione dello gnoseologismo".

A Kant, va dunque attribuito il merito di aver posto una questione che la scienza attuale non è ancora riuscita a risolvere. Ascoltate, ad esempio, come conclude il suo libro Edoardo Boncinelli: "Siamo così arrivati alla fine del viaggio. Abbiamo proceduto a volte al galoppo, a volte al passo, a volte arrancando, a volte addirittura brancolando. Abbiamo assistito al più potente attacco sferrato dalla mente umana alla risoluzione di quello che Valentino Braitenberg ha chiamato a suo tempo lo *scotoma cognitivo*: la difficoltà che la nostra mente incontra nel tentare di comprendere se stessa e il proprio centro vitale. Alcune cose sono risultate ovvie, altre sorprendenti; alcune assolutamente affascinanti, altre deludenti. Il terreno sembra comunque pronto per l'ultimo passo, l'investigazione sperimentale dei modi in cui la nostra mente ordina e categorizza le cose del mondo, il problema conoscitivo per eccellenza" (*Il cervello, la mente e l'anima* – Mondadori, Milano 2000, p. 291).

Inutile osservare che tale "investigazione sperimentale" ha ben poche speranze di conseguire tale obiettivo (cheché ne pensino i membri dell'odierna "comunità scientifica"): non – si badi – perché è "sperimentale", ma perché, per scoprire "i modi in cui la nostra mente ordina e categorizza le cose del mondo", investiga "sperimentalmente" il cervello, e non appunto la *mente*: perché investiga cioè il sensibile, e non l'*extrasensibile* o il *sovrasensibile*.

Dice Steiner che "da Kant in poi, è avvenuta, riguardo a ciò ch'è il compito della teoria della conoscenza, una confusione". E per quale ragione? Per la semplice ragione che quella kantiana – come vedremo - è stata, sì, una "rivoluzione copernicana", ma una rivoluzione *incompiuta* che rappresenta, per un verso, un aiuto e, per l'altro, un ostacolo.

Rappresenta un aiuto poiché supera il "realismo ingenuo" di chi crede che il soggetto conoscente sia deputato semplicemente a riflettere, al pari di uno specchio, la realtà delle cose; rappresenta un ostacolo poiché postula che tale soggetto, proprio in quanto attivo, può conoscere l'oggetto come *appare a lui* (come fenomeno), ma non com'è *in sé* (come noumeno).

La rivoluzione kantiana finisce in tal modo col porci di fronte a quest'alternativa: o di rinunciare, facendo nostro il realismo ingenuo, *al soggetto per l'oggetto*; o di rinunciare, facendo nostro l'idealismo critico, *all'oggetto per il soggetto*.

Come vedete, si tratta di un *aut aut* ch'è possibile superare soltanto – come fa Steiner ne *La filosofia della libertà - scoprendo l'oggetto (il mondo) nel soggetto (nell'uomo)*: non opponendo, cioè, al realismo "ingenuo" una qualche forma di "antirealismo", bensì portando a compimento la rivoluzione kantiana, col passare dal realismo "ingenuo" delle *cose* al realismo "critico" delle *idee*.

Ma andiamo con ordine. Abbiamo visto che, a detta di Boncinelli (grande estimatore, peraltro, di Kant), “l’investigazione sperimentale dei modi in cui la nostra mente ordina e categorizza le cose del mondo”, costituisce “il problema conoscitivo per eccellenza”.

“A un esame più preciso, – osserva tuttavia Steiner – risulta che la soluzione di questo problema non può essere messa a capo della teoria della conoscenza. Se mi preoccupo di conoscere la possibilità d’una cosa, devo prima aver esaminato la cosa stessa. Ma... e se il concetto di conoscenza ch’è proprio a Kant e ai suoi seguaci, e di cui essi richiedono se sia possibile o no, si dimostrasse esso stesso insostenibile e incapace di reggere a una critica a fondo? Se il nostro processo conoscitivo fosse qualcosa di tutto diverso da quello definito da Kant? Allora tutto il lavoro sarebbe nullo. Kant ha fatto suo il concetto comune del conoscere e ha sollevato la questione della sua possibilità. Secondo tale concetto, il conoscere consisterebbe nella riproduzione di stati dell’esistenza situati fuori della coscienza e sussistenti *in sé*. Ma non sarà possibile decidere alcunché sulla possibilità del conoscere fino a che non si sarà risolta la questione di *che cosa* sia il conoscere stesso” (pp. 100-101).

In altre parole, non si può mettere “a capo della teoria della conoscenza” una *teoria della conoscenza*. Affermando che “Kant ha fatto suo il concetto comune del conoscere”, Steiner intende dire infatti che Kant non ha preso le mosse da un *fenomeno*, bensì da un *presupposto o postulato teorico*: ovvero, dalla convinzione - tipica del realismo ingenuo - che il conoscere consiste “nella riproduzione di stati dell’esistenza situati fuori della coscienza e sussistenti *in sé*”.

Una “convinzione” (un “concetto comune”), in quanto effetto di un *giudizio*, e non di una *esperienza*, andrebbe però discussa, e non posta a fondamento di una riflessione (che vorrebbe essere oltretutto “critica”).

Osserva appunto Steiner: “Il formare un giudizio singolo, lo stabilire un fatto o una serie di fatti, ciò che, secondo Kant, già si potrebbe chiamare conoscenza, non è ancora conoscere nel senso goethiano (...) Questo *allontanamento* dal mondo sensibile nella sua *immediatezza* è caratteristico per l’opinione di Goethe sul vero *conoscere*. L’immediatamente dato è l’*esperienza*” (p. 101).

Dal momento che quanto è “mediato” è frutto del pensare, mentre quanto è “immediato” è frutto del percepire, “immediatamente dato” è allora solo il “percepto”: cioè a dire, il *contenuto indeterminato* della percezione.

Per conoscere il “conoscere”, in senso goethiano, sarebbe perciò doveroso prendere le mosse dal percepto, cosa che Kant non fa.

Ascoltate, ad esempio, come comincia la *Critica della ragion pura*: “Non c’è dubbio che ogni nostra conoscenza incomincia con l’esperienza; da che infatti la nostra facoltà conoscitiva sarebbe altrimenti stimolata al suo esercizio, se ciò non avvenisse per mezzo degli oggetti che colpiscono i nostri sensi, e, per un verso, danno origine da sé a rappresentazioni, per l’altro, muovono l’attività del nostro intelletto a paragonare queste rappresentazioni, a riunirle o separarle, e ad elaborare per tal modo la materia greggia delle impressioni sensibili per giungere a quella conoscenza degli oggetti, che chiamasi esperienza?” (*Critica della ragion pura* - Laterza, Bari 1966, vol. I, pp. 39-40).

Come vedete, non solo si dà per scontato (come fa il realismo ingenuo) che gli “oggetti che colpiscono i nostri sensi” diano “origine da sé a rappresentazioni”, e che l’intelletto si limiti, paragonandole, “a riunirle o separarle”, ma si fa pure confusione riguardo alla “esperienza”: prima si dice, infatti, che “ogni nostra conoscenza incomincia con l’esperienza”, e poi si dice, invece, che la “conoscenza” degli oggetti “chiamasi esperienza”.

Resta vero, comunque, che “ogni nostra conoscenza incomincia con l’esperienza”; e proprio per questo anche quella del “conoscere” dovrebbe cominciare così: ma lo potrebbe soltanto ove prendesse le mosse – come abbiamo detto – dall’immediatamente dato o dal percelto.

Una cosa, insomma, è l’*esperienza* (il percepire), altra il *conoscere* (il percepire e pensare).

Scrivo giusto Steiner: “Nel *conoscere* noi creiamo dell’immediatamente dato un’immagine che contiene assai più di quanto possano fornire i sensi che pure sono il tramite di ogni esperienza” (p. 101).

Che cosa contiene infatti tale “immagine”? Nientemeno che la *forma determinata* della *forza indeterminata* sperimentata attraverso i sensi: ovvero, quel *quid* (il concetto) che ci permette di *qualificare* come *A, B, C*, ecc. quella *X* o quel contenuto indeterminato che abbiamo percepito.

Scrivo al riguardo Steiner: “La scuola di Mill (John Stuart Mill, 1806-1873 - *nda*) ritiene che tutto quel che si può fare dell’esperienza, non è che il raccogliere singoli oggetti in gruppi che poi si fissano in concetti astratti. Questo non è un vero conoscere. Ché i concetti astratti di Mill non hanno altro compito se non quello di riassumere quanto si offre ai sensi con tutte le qualità dell’esperienza immediata. Un vero conoscere deve però convenire che la forma immediata del mondo sensibile dato non è ancora la sua forma essenziale, ché questa si rivela a noi solo nel processo del pensare. Il conoscere deve fornirci quello che l’esperienza dei sensi non ci dà, ma che pure è reale. Il conoscere di Mill non è un vero conoscere, poiché esso è solo un’esperienza sensibile sviluppata; lascia le cose quali le presentano gli occhi e gli orecchi” (pp. 101-102).

Ma perché Mill la pensa così? Per la semplice ragione che considera le rappresentazioni interiori (bidimensionali) mere riproduzioni delle immagini percettive esteriori (tridimensionali), e attribuisce al concetto (astratto) solo il compito (“burocratico”) di raccoglierle “in gruppi” e di “riassumerle”.

Si tratta quindi di un punto di vista che non tiene conto della scoperta di Kant. Che cosa ha scoperto infatti Kant? Che la rappresentazione non è una *riproduzione dell’oggetto*, bensì una *produzione del soggetto* (in risposta allo stimolo proveniente dall’oggetto o dalla “cosa in sé”), e che non è perciò la rappresentazione a derivare dall’immagine percettiva, ma è l’immagine percettiva a derivare dalla rappresentazione.

Dice Steiner che Mill “lascia le cose quali le presentano gli occhi e gli orecchi”: proprio Kant ha tuttavia dimostrato che quel che si presenta agli occhi e agli orecchi è il mondo *come appare a noi* (fenomenico), e non *com’è in sé* (noumenico).

Sarebbe meglio dunque riconoscere questa verità, non certo per arrestarsi a essa (come ha fatto Kant), ma per andare oltre, alla ricerca dell’attività e dei fattori che consentono appunto, al mondo, di apparirci e, a noi, d’immaginarlo e rappresentarlo.

Soltanto scoprendo in virtù di quale attività e di quali fattori riusciamo a usufruire di tali prodotti potremmo infatti capire a quale livello e in qual modo conserviamo, al di là delle rappresentazioni o delle immagini soggettive, un rapporto oggettivo col mondo.

Sappiamo, tuttavia, che l’attività è il *pensare* e che i fattori sono i *concetti*: proprio quei concetti che non abbiamo potuto tirare in ballo – guarda caso - né parlando dei realisti ingenui né parlando di Kant.

Sia chiaro: non è che costoro non parlino dei concetti, è che ne parlano astrattamente, e non perciò come di *essenze* o di *entità* cui andiamo debitori del fatto di poter dare forma e alle rappresentazioni e alle immagini percettive; o come di realtà “oggettive” cui andiamo debitori del fatto di poterci rappresentare e immaginare “soggettivamente” il mondo.

E' solamente in virtù della forza *sintetica* dei concetti che siamo infatti in grado di dare, a un primo livello, la veste *unitaria* dell'immagine percettiva alla *irrelata molteplicità* degli stimoli o degli *input* sensoriali, e, a un secondo livello, la veste *unitaria* della nostra coscienza del reale alla *irrelata molteplicità* delle *singole* immagini percettive (o delle singole rappresentazioni). Teniamolo ben presente, perché Steiner, sia qui, sia ne *La filosofia della libertà*, conduce la sua indagine soprattutto a questo secondo livello.

Comunque scrive: “Come si comporta l'immediatamente sperimentato di fronte all'immagine dell'esperienza sorta durante il processo conoscitivo? (...) Prendiamo ora un esempio dal mondo inorganico, sceverando accuratamente ciò che percepiamo coi sensi da quel che ci fornisce il processo conoscitivo. Vediamo una pietra, lanciata contro una lastra di vetro, perforarla e poi, dopo un certo tempo, cadere a terra. Chiediamo: Che cosa ci è dato qui come esperienza immediata? Una serie di percezioni visive che scaturiscono dai luoghi successivamente attraversati dalla pietra, una serie di percezioni di suono nel frantumarsi della lastra, nello spezzarsi e volar via delle schegge di vetro, ecc.. Se non ci si vuole ingannare, bisogna dire: All'esperienza *immediata* null'altro è dato all'infuori di questo incoerente aggregato di atti percettivi” (di “immagini percettive” – *nda*) (p. 102).

Il che vuol dire che alla “esperienza immediata” non sono date – come abbiamo detto - le *relazioni* tra le singole immagini percettive (o le singole rappresentazioni).

Fatto si è che quello che la chimica fa con le sostanze, la gnoseologia dovrebbe farlo col conoscere. Come la prima, analizzando ad esempio l'acqua, ha scoperto ch'è costituita di due atomi d'idrogeno e uno di ossigeno, così la seconda, ove analizzasse il conoscere, scoprirebbe ch'è costituito di *percelto* e *concetto*, e che quanto si dà allo stato di veglia, in forma d'immagine, non è che il risultato della combinazione di questi due elementi.

Abbiamo appena detto, tornando all'esempio di Steiner, che alla esperienza immediata non sono date le relazioni tra le singole immagini percettive (o le singole rappresentazioni). Sarà dunque il caso di precisare che le sono date, sì, le relazioni *spaziali* e *temporali* (le “intuizioni sensibili” di Kant), ma non ancora quelle grazie alle quali è possibile conoscere o fare scienza.

Ove usufruissimo delle sole relazioni spaziali e temporali, potremmo infatti affermare che il fenomeno *A* si è verificato *qui*, mentre quello *B* si è verificato *lì*, che il fenomeno *A* si è verificato *prima* di quello *B*, mentre il fenomeno *B* si è verificato *dopo* quello *A*, ma non potremmo asserire che il primo è *causa* del secondo o che il secondo è *effetto* del primo: non potremmo asserire, cioè, alcunché di *qualitativo*.

Scriva Steiner: “Volket (Johannes Volket, 1848-1930 - *nda*) prende davvero una posizione insostenibile affermando, prima, che dobbiamo attenerci a quanto ci è dato come esperienza immediata, e facendo poi la presupposizione, (la quale non può essere *data*), che il mondo dell'esperienza sia un mondo di rappresentazioni” (p. 103).

Abbiamo detto che va riconosciuto, a Kant, il merito di aver scoperto che non è la rappresentazione a derivare dall'immagine percettiva, ma ch'è l'immagine percettiva a derivare dalla rappresentazione. “La percezione – afferma infatti Steiner – è una rappresentazione trasportata (“proiettata” – *nda*) nel mondo esterno” (*Antroposofia, Psicosofia, Pneumatosophia* – Religio, Roma 1939, p. 83).

Un conto, tuttavia, è sostenere (come fa il kantiano Volket) che la rappresentazione è la *reazione soggettiva* all'*azione oggettiva* della “cosa in sé”, altro è sostenere (come fa Steiner) ch'è il risultato *particolare* dell'incontro tra il percelto *individuale* e il concetto *universale*. La rappresentazione – scrive appunto – non è altro che “un concetto che è stato una volta congiunto con una percezione ed

al quale è rimasto il rapporto con tale percezione”: non è altro, cioè, che “un concetto individualizzato” (*La filosofia della libertà* – Antroposofica, Milano 1966, p. 89). Una cosa, insomma, è asserire che si tratta di un fenomeno (soggettivo) che occulta la realtà noumenica (oggettiva) del mondo, altra asserire che si tratta di un fenomeno che al contrario la rivela.

Osserva in proposito Steiner: “La connessione ideale delle percezioni non è data per mezzo dei sensi, ma è afferrata dal nostro spirito in modo assolutamente indipendente. Per un essere dotato soltanto di facoltà di percezione sensibile, tutto questo lavoro semplicemente non esisterebbe. Il mondo esterno resterebbe per lui solo quello sconnesso caos di percezioni che abbiamo caratterizzato come ciò che ci appare a tutta prima. Dunque il luogo dove le immagini percettive appaiono nella loro connessione ideale, e dove a quelle viene contrapposta questa, quale loro *controparte* concettuale, è la coscienza umana. Ma quantunque questa connessione concettuale (la legge) sia prodotta, in quanto alla sua costituzione sostanziale, *nella* coscienza, non ne deriva affatto ch’essa sia solo soggettiva anche quanto al suo significato. Anzi, riguardo al suo *contenuto*, deriva dall’obiettività, come, riguardo alla sua *forma* concettuale, scaturisce dalla coscienza. E’ il necessario complemento oggettivo dell’immagine percettiva” (p. 104).

Vedete, durante la vita diurna, riceviamo in continuazione degli stimoli (sensoriali) che rimarrebbero tali (ovvero, irrelati e indeterminati) se non disponessimo di un pensare in grado di scoprire i loro nessi, e di sintetizzarli così in forma di rappresentazioni e d’immagini percettive (nonché di risolverli in concetti).

Ebbene, quanti ritengono che tali sintesi non abbiano fondamento oggettivo trascurano di osservare che gli stimoli in tanto si presentano separati in quanto l’*organizzazione sensoriale del soggetto* parcellizza o analizza l’*input originario e unitario* proveniente dall’oggetto.

Uno stesso tavolo, ad esempio, è una cosa per la vista, un’altra per il tatto, un’altra ancora per l’olfatto, e così via. Un conto è quindi il tavolo, altra gli stimoli in cui viene suddiviso dai sensi: il primo è infatti *uno*, mentre i secondi sono *molteplici* (vale a dire, tanti quanti sono gli organi di senso impegnati nell’atto percettivo).

Ben si comprende, in questa luce, che compito del conoscere dovrebbe essere allora quello di *ri-creare la sintesi o l’unità originaria*, e non di inventarsela.

Fatto si è che, *in noi*, c’è un “luogo” (il corpo fisico o, più precisamente, il sistema neuro-sensoriale) in cui la realtà si dà in forma di stimoli, e un “luogo” (animico-spirituale) in cui si dà invece in forma concettuale o ideale.

Dovremmo pertanto guardarci non solo dal *proiettare sulla realtà* il dualismo che caratterizza la nostra organizzazione conoscitiva, ma anche dal ritenere “soggettiva” quella parte della realtà che si dà in forma concettuale o ideale. Una cosa, infatti, è il “contenuto” che si dà, altra il “luogo” in cui si dà, così come una cosa, ad esempio, è l’attore che recita, altra la scena in cui recita.

Il che sta a significare che non tutto ciò che si dà *nel* soggetto va giudicato, per ciò stesso, “soggettivo”. E’ decisivo comunque realizzare che le immagini percettive, le sensazioni e le rappresentazioni sono *soggettive*, mentre il concetto è *oggettivo*, e che senza questo non avremmo neanche quelle.

Siamo quasi tutti convinti, infatti, di avere immagini percettive, sensazioni e rappresentazioni *degli oggetti*, mentre in realtà abbiamo, quale reazione agli stimoli degli oggetti, immagini percettive, sensazioni e rappresentazioni *dei concetti*.

Per accertare un fatto così contrastante con l’opinione comune, sarà necessario considerare il mondo “esterno” (fisico), il mondo “interno” (animico), e il mondo “esterno dell’interno” (spirituale), e realizzare che il mondo “esterno dell’interno” altro non è che il mondo “interno dell’esterno”: *ovverosia, l’essenza spirituale del mondo fisico*.

L.R. Roma, 16 gennaio 2001

La scorsa settimana, abbiamo concluso il nostro incontro parlando del mondo “esterno” (fisico), del mondo “interno” (animico), del mondo “esterno dell’interno” (spirituale), e abbiamo detto che quest’ultimo “altro non è che il mondo “interno dell’esterno”: ovverosia, *l’essenza spirituale del mondo fisico*”.

Ebbene, prima di riprendere la lettura, vorrei fare, al riguardo, qualche altra considerazione.

Vedete, con la coscienza ordinaria ci muoviamo entro due precisi *limiti*: uno esterno, costituito dall’immagine percettiva; uno interno, costituito dalla rappresentazione. Questo c’induce a credere che ci sia concesso muoverci unicamente nello “spazio animico” da essi delimitato, e che non sia possibile scoprire, vuoi ciò che si situa, nel mondo, *al di là* dell’immagine percettiva, vuoi ciò che si situa, in noi, *al di qua* della rappresentazione: che non sia possibile scoprire, cioè, quale sia la loro origine e in qual modo prendano forma.

I realisti ingenui (detti anche “percezionisti”) pensano di risolvere il problema asserendo che l’immagine percettiva della cosa coincide con la cosa, e che la rappresentazione non è che una riproduzione (una “fotografia”) dell’immagine percettiva; Kant pensa di risolverlo asserendo invece che al di là dell’immagine percettiva si situa la realtà *sostanziale* della “cosa in sé”, mentre al di qua della rappresentazione si situano la realtà *formale* delle “categorie” e quella *altrettanto formale* dell’“Io trascendentale” (quale loro unità originaria).

Asserire – come fa Steiner – che apprendiamo l’“in sé” della cosa (che si situa appunto, sia al di là dell’immagine percettiva, sia al di qua della rappresentazione), in virtù del percepire (del volere), quale percelto (quale forza indeterminata) e, in virtù del pensare, quale concetto (quale forma determinata), è dunque cosa ben diversa dall’asserire – come fa Kant – che della “cosa in sé” non possiamo apprendere nulla, poiché quel che apprendiamo dipende *toto coelo* dal nostro modo di apprendere, e non dalla cosa.

“Chiamo *trascendentale* – scrive infatti – ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve essere possibile a priori” (*Critica della ragion pura* – Laterza, Bari 1966, vol. I, p. 58).

Come vedete, sia per i realisti ingenui che per Kant esistono solo il mondo “esterno” e quello “interno”: con la differenza, tuttavia, che, per i primi, il mondo “interno” non è che un *riflesso* (passivo) di quello “esterno”, mentre, per il secondo, il mondo “esterno” non è che una *proiezione* (attiva) di quello “interno”.

Ma ciò accade perché entrambi ignorano la realtà di quel “terzo” mondo (spirituale) che abbiamo denominato (e non per giocare con le parole) “esterno dell’interno”.

Dal momento, tuttavia, che quello compreso tra la “Scilla” dell’immagine percettiva e la “Cariddi” della rappresentazione è uno spazio *angusto* (e “angustia” ha la medesima radice di “angoscia” - lat. *āngere*: “stringere”), ne patiamo (inconsiamente) la ristrettezza e avvertiamo (oscuramente) il bisogno di ampliare il nostro ordinario orizzonte. Ma per poterlo ampliare, dovremmo appunto superare le barriere che normalmente lo limitano, scoprendo che tanto al di là dell’immagine percettiva quanto al di qua della rappresentazione si situa *una medesima e sola realtà* (quella dell’essenza dell’oggetto o del fenomeno).

Restituendo all’anima il suo vero spazio, restituiremmo dunque l’anima all’anima (noi a noi stessi). Ricordate quando affermammo che, di qualcuno che si sia ridotto “pelle e ossa”, si potrebbe anche dire (in termini antroposofici) che si è ridotto “Lucifero e Arimane”, poiché è venuto meno, in lui, quell’essere umano che si trova, quale *terzo*, tra la pelle luciferica e le ossa arimatiche?

Ebbene, si tratta dello stesso “essere umano” che si trova ordinariamente costretto tra le immagini percettive arimatiche e le rappresentazioni luciferiche.

Come allora concluderemmo che nostro compito non è quello di spellarci o disossarci, ma di mettere queste parti al servizio dell'Io, così possiamo adesso concludere che nostro compito non è quello di evitare le immagini percettive (come tende a fare chi sta, come gli antirealisti, con la "testa per aria") o le rappresentazioni (come tende a fare chi sta, come i realisti ingenui, con la "testa per terra"), ma di servirci di queste manifestazioni per risalire, *insieme*, all'Io e all'essenza degli oggetti o dei fenomeni.

Ma riprendiamo ora a leggere.

Scriva Steiner: "Se l'immediatamente dato fosse sufficiente a se stesso, tanto che non ne scaturisse per noi in ogni punto un problema, non avremmo mai il bisogno di trascenderlo. Ma le immagini percettive non si seguono e non derivano l'una dall'altra; esse conseguono invece da qualcos'altro, ch'è precluso alla percezione sensibile. Ora s'accosta loro la comprensione concettuale ed afferra anche quel lato della realtà che ai sensi rimane chiuso" (p. 104).

La realtà ci si rivela per due vie diverse: ciò che ne apprendiamo mediante i sensi deve essere pertanto riunito, nell'anima, a ciò che ne apprendiamo mediante il pensare. E' nell'anima (laddove l'Io esplica l'attività del "giudicare") che può sorgere dunque l'errore; avverte infatti Goethe: "I sensi non ingannano; inganna il giudizio" (*Massime e riflessioni* – TEA, Roma 1988, p. 227).

Quando l'Io, giudicando, *ri-unisce* nell'anima il percolato e il concetto così da *ri-creare* spiritualmente l'unità naturale originaria (dall'Io stesso infranta), si ha infatti la verità; quando un qualsiasi usurpatore del ruolo dell'Io, giudicando, li unisce diversamente, si ha invece l'errore o la menzogna.

Immaginiamo, ad esempio, che l'essenza *A* si dia al percepire come *a'* e al pensare come *a''*. Ebbene, se, giudicando, prendessimo il percolato *a'* e lo ri-unissimo al concetto *a''*, ri-avremmo *A*; ove invece prendessimo *a'* e lo unissimo, che so, a *b''*, *c''* o *d''*, avremmo viceversa un errore o una menzogna.

Ricordate quando abbiamo parlato della necessità di restituire alla psiche (a *Eva*) la purezza, la castità o la verginità dell'anima (dell'*Ave*)? A questo punto, dovrebbe essere ancora più chiaro il perché: perché solo un'anima siffatta, in quanto dedicata al mondo e all'Io, è in grado di non condizionare e non alterare (con le sue brame o con le sue simpatie e antipatie) il processo del giudicare.

Teniamo comunque presente che come c'è bisogno di un'anima pura per ritrovare la verità, così c'è bisogno della verità per purificare la psiche e ritrovare l'anima.

Imbattersi nella menzogna, vuol dire dunque imbattersi in una psiche (in un "mondo interno") in cui la vanità, l'interesse e l'utile personale (usurpando appunto il ruolo dell'Io) hanno soffocato l'amore per la realtà.

Risposta a una domanda

Vede, la verità ha il potere di evocare e accendere, nel sentire, la bellezza e, nel volere, la bontà (la moralità). Un mondo permeato di verità ("La verità vi farà liberi") sarebbe pertanto diverso e migliore. Magari lo capissero quelli che dicono di battersi per un "mondo migliore" senza però battersi per la verità!

Certo, parlare della verità a chi è immerso, come tutti noi, nell'errore e nella menzogna, è un po' come illustrare la fisiologia degli occhi, da miopi o ipermetropi, ad altrettanti miopi o ipermetropi. Ma non è questo che importa! Importa piuttosto realizzare che i nostri occhi potrebbero e dovrebbero vedere altrimenti, e che non è vero – come vorrebbero insegnarci gli ostaculatori – che non possano essere, per natura, che miopi o ipermetropi.

Scrivi Steiner: “L’opinione più diffusa in proposito è che il concetto sia solo un mezzo, appartenente alla coscienza, grazie al quale questa s’impadronisce dei dati della realtà. L’essenza della realtà starebbe nell’in sé delle cose stesse; sicché, anche se fossimo in grado di giungere davvero al fondamento delle cose, non potremmo però impadronirci se non di un’immagine concettuale di esso e non mai del fondamento stesso. Qui sono dunque presupposti due mondi del tutto separati tra loro: il mondo esterno obiettivo, che porta in sé la sua essenza, i fondamenti della sua esistenza, e il mondo interiore soggettivo-ideale, che sarebbe un’immagine concettuale del mondo esterno. Quest’ultima è del tutto indifferente per l’obiettività, non viene da essa richiesta, esiste solo per l’uomo conoscente. La congruenza di questi due mondi sarebbe l’ideale gnoseologico di questa opinione fondamentale” (p. 105).

I due mondi “presupposti” sono, ovviamente, quello “esterno” (oggettivo) delle immagini percettive e quello “interno” (soggettivo) delle rappresentazioni.

Il terzo, quello “esterno dell’interno” dei concetti, in quanto ridotto a mondo *formale*, viene infatti inserito e compreso in quello (“interno”) delle rappresentazioni, e per ciò stesso soggettivizzato.

“La congruenza di questi due mondi – dice Steiner – sarebbe l’ideale gnoseologico di questa opinione fondamentale”. Tale ideale può essere però realizzato perseguendo, non la “congruenza” del mondo “esterno” (fisico) con quello “interno” (animico), bensì la “congruenza”, *nel* mondo “interno” (animico), del mondo “esterno” (fisico) con quello “esterno dell’interno” (spirituale); quest’ultimo – come abbiamo detto – non è infatti che il mondo “interno dell’esterno”, e quindi *l’essenza spirituale del mondo fisico*.

L’immagine concettuale – dice ancora Steiner – “è del tutto indifferente per l’obiettività, non viene da essa richiesta, esiste solo per l’uomo conoscente”. Anche “l’uomo conoscente” fa però parte del mondo (della “obiettività”) ed è “mondo”. Qualora perciò si consideri che il mondo è arrivato a creare un essere mediante il quale poter prendere coscienza di sé, è invero arduo pensare che il conoscere umano sia “del tutto indifferente per l’obiettività”.

Il pensiero, scrive sempre Steiner, “è un organo di percezione né più né meno dell’occhio e dell’orecchio. Come l’occhio vede colori e l’orecchio ode suoni, così il pensiero percepisce idee. Perciò l’idealismo è perfettamente conciliabile col principio dell’indagine empirica” (p. 105).

Ma perché l’occhio ci permette di percepire distintamente i colori, e l’orecchio i suoni? Perché l’uno e l’altro, mentre *noi* percepiamo i colori e i suoni, non si fanno percepire. Col farsi umilmente da parte, dimostrano quindi di saper fare proprio ciò che non riusciamo a fare noi. Ove ci fossimo già conquistati, nell’anima, la loro stessa umiltà o purezza, percepiremmo infatti distintamente anche le idee e le ri-uniremmo, senza interferire psichicamente, ai *loro* oggetti (dice appunto Paolo: “Noi ora vediamo, infatti, come per mezzo di uno specchio, in modo non chiaro; allora invece vedremo direttamente in Dio...” - 1Cor 13,12).

Continua Steiner: “L’idea non è il contenuto del pensiero soggettivo, ma è risultato d’indagine. *La realtà ci si presenta in quanto ci poniamo di fronte a lei coi sensi aperti. Ci appare in una forma che non possiamo riguardare come la sua forma vera; questa la raggiungiamo solo quando mettiamo in movimento il nostro pensiero.* Conoscere significa aggiungere la percezione del pensiero alla mezza realtà dell’esperienza sensibile, affinché la sua immagine divenga completa” (p. 105).

Quale “risultato d’indagine”, l’idea è frutto dunque di un’*osservazione*, e non di un’escogitazione. E c’è una bella differenza – ne converrete – tra lo stato d’animo di chi pensa di dover elaborare e

formulare una *sua* teoria e quello di chi sa, invece, che la teoria è *nelle* cose o *nel* mondo, e che sua, semmai, potrebbe essere solo la scoperta o la coscienza della teoria. “L’ideale – afferma per l’appunto Goethe – sarebbe capire che ogni elemento reale è già teoria. L’azzurro del cielo ci rivela la legge fondamentale del cromatismo. Soprattutto non si cerchi nulla dietro ai fenomeni: essi stessi sono la teoria” (*ibid.*, p. 137).

“Conoscere - dice Steiner - significa aggiungere la percezione del pensiero alla mezza realtà dell’esperienza sensibile”: significa insomma “giudicare”. Tuttavia, nel “giudizio di percezione” (così lo chiama Steiner), mediante la copula (è), non uniamo a un concetto un altro concetto, bensì uniamo *a un percetto (a un soggetto indeterminato) un concetto (un predicato determinato)*. Detto il primo *X* e il secondo *A*, il giudizio di percezione sarà infatti: *X è A*.

Nell’istante stesso in cui lo *pensiamo* come *X* (e non ancora, perciò, come *A*) anche il primo dei termini di questo giudizio si risolve dunque in un “concetto” (in quello, appunto di “percetto” o di “soggetto indeterminato”). Come mai? Perché il pensare è deputato a cogliere i “pensieri” *nelle* “cose”, e non (come in genere si crede) *le* “cose” o, più precisamente, perché è deputato ad afferrare i “concetti”, e non i “percetti” (tanto è vero che afferra, non il “percetto”, bensì il “concetto del percetto”).

Ma per quale ragione, allora, il “concetto” di “predicato determinato” (*A*) ci si dà proprio come “concetto”, mentre il “concetto” di “soggetto indeterminato” (*X*) ci si dà invece come “percetto”? Per la semplice ragione – come abbiamo già avuto occasione di sottolineare – che il primo lo cogliamo in modo *riflesso* o *indiretto*, ma *chiaro*, per mezzo del pensare, mentre il secondo lo afferriamo in modo *diretto*, ma *oscuro*, per mezzo del volere (del percepire). Dirà infatti Steiner: “Ciò che costituisce la singolarità di un oggetto, non si può *comprendere*, ma solo *percepire*” (p. 108).

Come vedete, l’idealismo empirico è dunque “idealismo” perché *giunge* ad esplicitare il concetto (l’universale) implicato nel percetto (nell’individuale o nel singolare), ed è “empirico” perché *parte* dal percetto (dall’individuale o dal singolare) in cui è implicato il concetto (l’universale).

Scriva Steiner: se valesse “l’opinione più diffusa” (quella secondo la quale il concetto sarebbe “solo un mezzo, appartenente alla coscienza, grazie al quale questa s’impadronisce dei dati della realtà”), vedendo ad esempio un triangolo “dovrei seguire nel pensiero i suoi contorni, la grandezza, la direzione dei suoi lati, ecc., e formarmene una fotografia concettuale. Per un altro triangolo dovrei fare precisamente lo stesso, e così per ogni oggetto del mondo dei sensi, sia esterno, sia interno. Si ritroverebbe in tal modo esattamente, nella mia immagine ideale del mondo, ogni oggetto, con la sua situazione e le sue qualità. Ora dobbiamo chiederci: Questa conseguenza corrisponde essa ai fatti? Per nulla. Il mio concetto del triangolo è un concetto unico che abbraccia tutti i triangoli percepiti; e per quante volte possa rappresentarlo rimane sempre il medesimo. Le mie diverse rappresentazioni dei triangoli sono tutte identiche tra loro. Io non ho che *un solo* concetto del triangolo. Nella realtà, ogni oggetto ci si presenta come “questo” particolare e pienamente determinato, al quale si contrappongono “quelli”, altrettanto determinati e saturi di vera realtà. Di fronte a tale molteplicità sorge il concetto quale rigorosa unità. In esso non vi sono specificazioni, né parti; esso non si moltiplica e, sia pure infinite volte rappresentato, è sempre il medesimo. Che cos’è dunque, in realtà, il portatore di tale identità del concetto? Non può, effettivamente, essere la forma del suo apparire quale rappresentazione, perché, come affermava a ragione Berkeley, la rappresentazione dell’albero che io ho in questo momento non ha assolutamente nulla a che fare con quella dello stesso albero che ho un momento dopo, se, tra l’una e l’altra, tengo chiusi gli occhi; e altrettanto poco hanno a che fare l’una con l’altra le diverse rappresentazioni *dello stesso* oggetto in individui diversi. Dunque l’identità può risiedere unicamente nel contenuto della rappresentazione, cioè nel suo *quid*. La sostanza, l’essenziale, deve garantirmi l’identità” (pp. 106-107).

Orbene, immaginiamo di disegnare tre figure, quella di un triangolo equilatero, quella di un triangolo isoscele e quella di un triangolo scaleno, e di chiederci, poi, che cosa hanno in comune. Quali pure immagini percettive, sono l'una diversa dall'altra. Il linguaggio potrebbe comunque aiutarci perché – fateci caso – diciamo di aver disegnato, non un “equilatero”, un “isoscele” e uno “scaleno”, bensì un “triangolo equilatero”, un “triangolo isoscele” e un “triangolo scaleno”; ripetendo ogni volta la parola “triangolo”, è come perciò se dicessimo di aver disegnato *uno stesso “contenuto” in tre “forme” diverse*. Sarebbe accaduto naturalmente lo stesso ove avessimo disegnato, poniamo, tre cani: che so, un maremmano, un setter e un barboncino. Anche in questo caso, ci saremmo trovati di fronte a tre diverse “forme” di uno stesso “contenuto”: vale a dire, a tre diverse “razze” di una stessa “specie”, e quindi (fuor di metafora) a tre diverse “manifestazioni” di una stessa “essenza” o a tre diverse “rappresentazioni” di uno stesso “concetto”.

La diversità (la molteplicità) si dà dunque ai sensi, mentre l'identità (l'unità) si dà invece al pensiero: e questa non è meno *reale* di quella. Certo, la realtà della prima ci è data dalla natura, mentre quella della seconda – come ben sappiamo - ce la dobbiamo liberamente e attivamente conquistare, mediante lo studio e l'esercizio interiore (concentrazione e meditazione).

L.R.

Roma, 23 gennaio 2001

Abbiamo detto, la volta scorsa, che la nostra abituale esperienza del mondo è limitata, da una parte, dalle immagini percettive (tridimensionali), che otteniamo guardando fuori di noi, e, dall'altra, dalle rappresentazioni (bidimensionali), che otteniamo guardando dentro di noi; e abbiamo anche affermato che tanto al di là delle une quanto al di qua delle altre si occulta quella entelechia o essenza unitaria dell'oggetto o del fenomeno che si presenta in veste di percetto al percepire (volere), e in veste di concetto al pensare.

Potremmo tuttavia domandarci: dal momento che siamo normalmente incoscienti, sia del processo di formazione delle immagini percettive, sia di quello delle rappresentazioni, per quale ragione muoviamo allora dalle seconde e non dalle prime?

E' presto detto: per non commettere la medesima ingenuità di quanti credono, sulla scia di Freud e Jung, di poter accedere all'attività *subcosciente* del sentire e a quella *incosciente* del volere senza passare per l'attività *pre-cosciente* del pensare.

Poiché i contenuti inconsci tendono – come insegna appunto la psicoanalisi – a essere proiettati (e quindi alienati), è solo portando alla luce quell'attività pre-cosciente del pensare che dà forma alle rappresentazioni (coscienti) che si può essere infatti sicuri di non proiettare (e quindi alienare) sulla vita del sentire e su quella del volere (sulla vita di un “non-io”, quale ad esempio l'*Es* di Freud o il *Sé* di Jung) ciò che appartiene alla vita del pensare (alla vita dell'io).

“La nozione d'inconscio – osserva Massimo Scaligero – deve essere tratta fuori dall'equivoco di una inconsapevole trascendenza. Occorre sapere che cosa può essere legittimamente chiamato inconscio, dal momento che l'attività capace di registrare la sua fenomenologia è il suo opposto, ossia l'attività interiore esplicantesi a condizione di eliminare l'inconscio. Ma il *non essere* dell'inconscio, in quanto il suo luogo sia preso dalla coscienza, è in effetto il suo *essere* per la coscienza” (*Psicoterapia: fondamenti esoterici* – Perseo, Roma 1974, p. 15).

Il che vuol dire che la coscienza ordinaria, per penetrare in modo salutare nel cosiddetto “inconscio”, deve scendere nelle sfere subcoscienti (sognanti) e incoscienti (dormienti) non in modo *diretto*, bensì *indiretto*, salendo in quelle pre-coscienti e sopra-coscienti dell'immaginazione, dell'ispirazione e dell'intuizione.

Ma riprendiamo adesso a leggere dal punto in cui ci eravamo interrotti.

Scrivo Steiner: “Con ciò viene a cadere anche l'opinione che nega al concetto o all'idea qualsiasi contenuto autonomo. Questa opinione ritiene che l'unità concettuale come tale sia affatto priva d'ogni contenuto, e abbia origine solo dal fatto che si omettano certe determinazioni negli oggetti dell'esperienza, mentre invece l'elemento comune viene messo in rilievo e inserito nel nostro intelletto per compendiare comodamente la molteplice realtà obiettiva, secondo il principio che lo spirito abbracci l'esperienza complessiva per mezzo del minor numero possibile di unità generali; dunque secondo il principio del minimo impiego di forza (...) Tale opinione si fonda unicamente sopra il completo disconoscimento, non solo della sostanza del concetto, ma anche della percezione” (p. 107).

Il suono – afferma ad esempio Edoardo Boncinelli – “è costituito da una vibrazione delle molecole dell'aria che si propaga con una certa velocità, come un'onda di pressione” (*Il cervello, la mente e l'anima* – Mondadori, Milano 2000, p. 16).

Ma non è così. Il suono non “è costituito” da una vibrazione delle molecole dell'aria, bensì è *causa* di una vibrazione delle molecole dell'aria; e la natura di tale *effetto* non dipende tanto da quella del suono, quanto piuttosto dalla natura del *mezzo* che esso attraversa: nell'aria, il suono produce infatti

degli effetti dipendenti dalla natura dell'aria, mentre, poniamo nell'acqua, produrrebbe degli effetti dipendenti dalla natura dell'acqua.

Ciò sta peraltro a dimostrare – come dice Steiner – che disconoscendo il contenuto del concetto si disconosce anche il contenuto della percezione. Non è significativo, del resto, che per indicare quest'ultimo siamo stati costretti a ricorrere al termine “percepto”: cioè a dire, a un termine che viene in genere usato per indicare l'immagine percettiva, e non il contenuto di cui questa non è appunto che “immagine”?

Continua Steiner: “Per mettere in chiaro questo punto occorre risalire alla ragione per cui si contrappone la percezione, come particolare, al concetto come universale. Dobbiamo chiederci: in che cosa consiste veramente la caratteristica del particolare? Può essa determinarsi concettualmente? E' forse lecito dire che questa unità concettuale debba scomporsi in queste o quelle molteplicità particolari percepibili? No, è la risposta ben decisa. Il concetto stesso non conosce affatto la particolarità” (p. 107).

In questo passo, Steiner contrappone all'universalità (del concetto) la particolarità (del percepto). Teniamo però presente che “particolarità” vale qui come sinonimo di “singolarità”, e non come categoria da interporre – logicamente - tra quella della universalità e quella della individualità (Steiner stesso, d'altronde, parlerà tra breve di “singolarità”).

Ricordate quello che abbiamo detto la volta scorsa? Abbiamo detto che il pensare è deputato a cogliere i “pensieri” *nelle* “cose” e non *le* “cose”, o ch'è deputato ad afferrare i “concetti” e non i “percepti”: ch'è deputato, ossia, a cogliere l'universale e non il particolare (il singolare). Cosa che abbiamo esemplificato, osservando che con il giudizio (di percezione) “*X è A*” s'intende dire (più o meno avvertitamente) che *questo* percepto *X* (particolare o singolare) è *quel* concetto *A* (universale).

Si tratta di un'esperienza di vita quotidiana sulla quale sarebbe importantissimo riflettere in modo davvero approfondito.

“Qui e ora” (*hic et nunc*), percepisco qualcosa. So dunque che qualcosa (una *X*) *esiste*, ma non so ancora qual è la cosa che esiste: non sono ancora in grado, cioè, di determinarla, qualificarla, identificarla o riconoscerla (come *A*). Come capire infatti, in assenza del concetto, se si tratta, che so, di un gatto, di un cane o di un cavallo? Se si tratta, cioè, di un esemplare della prima, della seconda o della terza specie?

Fatto sì è che affermare, poniamo: “Questo è un cane”, equivale ad affermare: “Questo è un (singolo) esemplare della specie (universale) cane”.

Che il “singolo” o il “questo” (la *X*) appartenga alla specie “cane” può dunque rivelarcelo solo il pensiero (mediante il concetto). Ma il concetto – come dice Steiner – “non conosce affatto la particolarità”. Il che vuol dire che il pensare conosce *il* cane come “concetto”, ma non *questo* cane come “percepto”.

E grazie a che cosa conosciamo allora *questo* cane? Lo abbiamo detto: grazie al percepire.

Chi conosce le fasi (ontogenetiche e filogenetiche) dell'evoluzione della coscienza umana, così come vengono illustrate dalla scienza dello spirito, sa che si tratta di un processo che, separando sempre più il pensare dal percepire, ha portato la coscienza moderna a sperimentare un *pensare privo di percepire* (un pensare – come dice Kant – “vuoto”) e un *percepire privo di pensare* (un percepire – come dice sempre Kant – “cieco”) o, come usiamo dire noi, a sperimentare una *forma priva di forza* (la “rappresentazione” di Schopenhauer) e una *forza priva di forma* (la “volontà” sempre di Schopenhauer).

La separazione o divisione del pensare dal percepire (volere) comporta necessariamente quella dell'*essere* dall'*esistere*, ed è motivo (per lo più inconsapevole), vuoi della retrocessione del primo a *non-essere* (dovuta in specie ai nominalisti), vuoi della promozione del secondo a *essere* (dovuta in specie agli esistenzialisti).

Allorché Steiner parla – come sapete – dell’antica “chiaroveggenza crepuscolare” o “istintiva”, allude perciò a un’esperienza in cui il pensare e il percepire, non essendosi ancora scissi, erano molto diversi da come li sperimentiamo oggi noi.

Per la nostra abituale coscienza costituiscono infatti una dualità o una polarità: quella tra la sfera *reale* (basata sul percepire) e la sfera *ideale* (basata sul pensare).

C’è stato però un tempo, antecedente a tale scissione, in cui il reale coincideva con l’ideale, e l’ideale con il reale.

Tornando al nostro giudizio “ X è A ”, è dunque importante capire che il pensare ci dà il “predicato” (il concetto universale A), ma non meno importante è capire che il percepire ci dà il “soggetto” (il percelto singolare X).

Scrivo appunto Steiner: “Ciò che costituisce la singolarità di un oggetto, non si può *comprendere*, ma solo *percepire*. In ciò sta la ragione del necessario fallimento di ogni filosofia che voglia derivare (dedurre) dal concetto stesso tutta la realtà sensibile, nella sua molteplicità di singoli particolari” (p. 108).

Ma per quale ragione è stato necessario che il pensare, che ci dà sempre e soltanto l’universalità, si dividesse dal percepire (sensibile), che ci dà sempre e soltanto la singolarità? *Perché mai sarebbe nata, altrimenti, la coscienza individuale dell’Io.*

Il percepire (sensibile) è infatti un percepire mediante gli organi di senso di quel corpo fisico che appunto ci divide e distingue da tutti gli altri esseri.

Sarà bene ricordare, al riguardo, che la scissione del pensare dal percepire è sopravvenuta nel momento stesso in cui il corpo eterico (che faceva in precedenza da *trait d’union* tra la realtà fisica e quella animico-spirituale), calandosi sempre più nel corpo fisico, è arrivato a inguainarvisi interamente (soprattutto nella sfera neuro-sensoriale).

E’ importante averlo presente, poiché solo chi comprende com’è nata la moderna autocoscienza individuale (la coscienza corporea dell’Io quale *ego*), può comprendere in qual modo potremmo, e dovremmo, farla crescere, sviluppare e maturare.

Risposta a una domanda

Come sa, la moderna autocoscienza individuale, vale a dire l’anima cosciente, nasce nel 1413 ed esaurisce la sua prima fase di sviluppo “scientifico-naturale” nel 1879, data d’inizio della nuova epoca o reggenza dell’Arcangelo Michele (detto, da Steiner, il “fiammeggiante principe del pensiero” – *Massime antroposofiche* – Antroposofica, Milano 1969, p. 58). Esaurita questa fase, che potremmo definire “euclidea”, “galileiana” o della “fisica classica”, avrebbe dovuto cominciare quella “scientifico-spirituale”, preparata da Goethe e messa a punto da Steiner.

Il mondo culturale, “fissatosi” alla fase intellettuale o cerebrale dell’anima cosciente ha però opposto, e tuttora oppone, una tenace “resistenza” ai nuovi impulsi evolutivi, senza rendersi conto di provocare così una regressione all’anima razionale o affettiva (se non all’anima senziente).

Si tratta di un fenomeno oltremodo inquietante, poiché una cosa era l’anima razionale o affettiva che (dal 747 a.C. al 1413 d.C.) veicolava le forze progredienti dello spirito, altra è l’anima razionale o affettiva che, una volta passato tale compito all’anima cosciente, veicola forze di tutt’altra natura (morale).

Prosegue comunque Steiner: “Ciò che davvero distingue essenzialmente la percezione dall’idea, è appunto quest’elemento che non può essere messo in concetti ma dev’essere sperimentato. Così concetto e percezione si stanno di fronte come aspetti del mondo tra loro sostanzialmente uguali, eppure diversi” (p. 108).

Questo “elemento” (che abbiamo chiamato *X*) è l’*ente* (l’*essente*): ovvero, l’essenza sperimentata nella sua forza (quale percelto), ma non ancora determinata nella sua forma (quale concetto).

Ma che cosa vuol dire che tale elemento “deve essere sperimentato”? Vuol dire che deve essere incontrato in modo *diretto* o *immediato*, e non indiretto, mediato o riflesso come accade (normalmente) con il concetto.

Dal momento che si può avere accesso alla singolarità solo attraverso il percepire (sensibile) e all’universalità solo attraverso il pensare, e dal momento che il conoscere consiste nel riunire il singolare e l’universale, si troveranno dunque in difficoltà tutti coloro che non hanno abbastanza coraggio, spregiudicatezza o amore per superare, chi l’inganno arimnico, sollevandosi al soprasensibile, chi l’illusione luciferica, abbassandosi al sensibile (“Nella filosofia scolastica – arriva a dire, a quest’ultimo proposito, Hegel – erano stati cavati gli occhi all’uomo” – *Lezioni sulla storia della filosofia* – La Nuova Italia, Firenze 1981, vol.3,II, p.7).

Nella sua manifestazione, osserva appunto Steiner, l’universalità “deve essere prima trovata nel soggetto; perché essa può bensì venire acquisita dal *soggetto* a contatto con l’*oggetto*, ma non *ricavata* dall’oggetto” (p. 108); e aggiunge: “Si vuol dire che l’oggetto dell’esperienza è individuale, è visione vivente, mentre il concetto è astratto e, rispetto all’esperienza piena di contenuto, povero, vuoto. Ma in che cosa si cerca qui la ricchezza delle determinazioni? Nel numero di esse che, appunto, data l’infinità dello spazio, può essere infinitamente grande. Ma non per questo il concetto è meno pienamente determinato. Il numero delle determinazioni è qui surrogato dalla qualità. Ma come nel concetto non si trova il numero, la quantità, così alla percezione manca l’elemento qualitativo-dinamico dei caratteri. Il concetto è altrettanto individuale, altrettanto pieno di contenuto quanto la percezione (...) E’ vacuo e ozioso dire che il concetto sia nemico della percezione piena di vita. Ne è l’essenza, il vero principio attivo e operante in essa” (pp. 108-109).

Ricordate che cosa abbiamo detto l’ultima volta, immaginando di disegnare tre triangoli: uno equilatero, uno isoscele e uno scaleno? Abbiamo detto che ci saremmo trovati di fronte a *tre* immagini percettive (e a *tre* rappresentazioni) di *uno* stesso concetto. Lo stesso sarebbe stato, naturalmente, se invece di tre triangoli, avessimo immaginato di disegnarne trenta, trecento o tremila; e sarebbe stato lo stesso proprio perché “nel concetto – come dice Steiner – non si trova il numero, la quantità”, così come “alla percezione manca l’elemento qualitativo-dinamico dei caratteri”.

Come ci siamo infatti espressi, poco fa? ““Qui e ora” (*hic et nunc*), percepisco qualcosa. So dunque che qualcosa (una *X*) *esiste*, ma non so ancora qual è la cosa che esiste”: ovvero, non so ancora qual è la sua *qualità*.

Scrivo ancora Steiner: “Solo nel modo che abbiamo accennato si arriva a una spiegazione soddisfacente di ciò che è veramente conoscenza sperimentale. Non si vedrebbe proprio la necessità di procedere alla conoscenza concettuale, se il concetto non aggiungesse nulla di nuovo alla percezione dei sensi. Il puro sapere sperimentale non farebbe nemmeno un passo al di là dei milioni di singoli particolari che ci stanno davanti nella percezione” (p. 109).

Come sapete, Francis Bacon (Francesco Bacone, 1561-1626) è uno dei più importanti maestri di quella “conoscenza sperimentale” (o “filosofia empirica”) che – scrive Hegel - “considera l’esperienza come unica e verace fonte del conoscere” (*ibid.*, p. 20), ed è pertanto convinta che il concetto - come afferma Steiner – non aggiunga “nulla di nuovo alla percezione dei sensi”.

Permettetemi dunque di concludere questo nostro incontro, leggendovi alcuni passi di quanto scrive sempre Hegel a proposito di tale filosofia: “Bacone è ancor oggi esaltato come colui che avrebbe

indicato alla conoscenza, la sua vera fonte, l'esperienza; egli è infatti propriamente l'antesignano e il rappresentante di quel che in Inghilterra si suol denominare filosofia, e su cui gl'Inglesi non sono riusciti ancora a sollevarsi. Infatti essi sembrano costituire in Europa il popolo che, limitato all'intelletto della "realtà", sia destinato, come nello Stato i bottegai e gli artigiani, a viver sempre immerso nella materia, e ad aver per oggetto la "realtà", ma non la ragione"; Bacone e "tutti gli eroi dell'esperienza, che vennero dopo di lui, i quali misero in pratica ciò ch'egli voleva, e mediante osservazioni, ricerche ed esperimenti credettero d'ottenere la cosa stessa in tutta la sua purezza, non poterono farlo senza ricorrere a deduzioni e a concetti; e i loro concetti e le loro deduzioni furono tanto peggiori, quanto più essi credevano di non avere a che fare con concetti (...) Abbiamo già ricordato quanto importi il mirare al contenuto come contenuto della realtà del presente: il razionale, infatti, deve avere realtà oggettiva. La conciliazione dello spirito col mondo, la sublimazione della natura e d'ogni realtà, non dev'essere un al di là, un "allora", ma deve compiersi adesso e qui. Questo momento dell'adesso e del qui è quello che in sostanza per tal via viene all'autocoscienza. Le esperienze, gli esperimenti, le osservazioni però non fanno quel che in verità fanno, cioè che l'unico motivo per cui s'interessano alle cose è appunto l'intima inconsapevole certezza che ha la ragione di trovar se stessa nella realtà; le osservazioni e gli esperimenti, quando sono rettamente istituiti, giungono precisamente al risultato che solo il concetto è l'oggettivo. Agli esperimenti sfugge appunto di fra le mani il singolo sensibile e diventa un universale (...) L'altro errore formale, comune a tutti gli empirici, è il credere d'attenersi alla sola esperienza: essi non hanno coscienza che nell'accogliere queste percezioni fanno della metafisica. L'uomo non s'arresta al singolo, né può arrestarvisi. Egli cerca l'universale, ed esso consta di pensieri, se non di concetti. La più cospicua forma di pensiero è quella della forza: si parla così di una forza elettrica, di una forza magnetica, di una forza di gravità. Ma la forza è un universale e non un percepibile; quindi nell'abbandonarsi a codeste determinazioni gli empirici operano in modo del tutto acritico e senza consapevolezza" (*ibid.*, pp. 17-18 e 27-28).

Il problema, dunque, non è se si debba o non si debba muovere dalla percezione (sensibile), quanto piuttosto se si abbia o non si abbia coscienza dei processi e delle forze che le consentono di assurgere a *esperienza conoscitiva o scientifica*.

L.R.

Roma, 30 gennaio 2001

Ricordate - lo abbiamo letto qualche settimana fa - quanto dice Boncinelli alla fine del suo libro? “Abbiamo assistito – dice - al più potente attacco sferrato dalla mente umana alla risoluzione di quello che Valentino Braitenberg ha chiamato a suo tempo lo *scotoma cognitivo*: la difficoltà che la nostra mente incontra nel tentare di comprendere se stessa e il proprio centro vitale (*Il cervello, la mente e l'anima* – Mondadori, Milano 2000, p. 291).

Ebbene, abbiamo concluso il nostro ultimo incontro affermando che non si risolverà tale problema fintantoché non ci si deciderà a prendere coscienza dei processi e delle forze (pre-coscienti) che consentono alla percezione (sensibile) di assurgere a *esperienza conoscitiva o scientifica*.

Il che vuol dire, tra l'altro, che concezioni (filosofiche) come quelle, che so, dell'empirismo, del materialismo, del razionalismo o dell'idealismo costituiscono non tanto degli “errori” (quali li giudicherebbe l'anima razionale o affettiva), quanto piuttosto dei “sintomi” di un insufficiente grado di autocoscienza (quali li giudica l'anima cosciente).

Qual è infatti il paradosso? Il paradosso è che siamo normalmente *incoscienti* dei processi e delle forze grazie ai quali siamo *coscienti* di noi stessi e del mondo o, per dirla nei termini de *La filosofia della libertà*, di quel pensare grazie al quale pensiamo noi stessi e il mondo.

Il pensare – scrive per l'appunto Steiner – “è l'elemento inosservato della vita ordinaria del nostro spirito”, poiché la sua peculiare natura “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” (*La filosofia della libertà* – Antroposofica, Milano 1966, p. 35).

E Scaligero ribadisce: “L'uomo conosce e in qualche modo domina il mondo, mediante il pensiero. La contraddizione è che egli non conosce né domina il pensiero. Il pensiero permane un mistero a se stesso” (*Tecniche della concentrazione interiore* – Mediterranee, Roma 1985, p. 9).

Non si tratta dunque di *pensare il pensiero*, come usa fare la filosofia, né di *osservare il cervello*, come usa fare la scienza, bensì di *osservare il pensiero*, utilizzando a tal fine (come insegna la scienza dello spirito) adeguate pratiche interiori.

Ma torniamo a noi.

Scrivo Steiner: “Dal nostro punto di vista la necessità della conoscenza scientifica e l'andare al di là dell'esperienza si spiegano senza alcuna contraddizione. Il mondo dei sensi ci appare come il dato primo e immediato, esso ci si presenta come un immane enigma, perché non possiamo mai trovarvi l'elemento motore e operatore. Allora la ragione gli si accosta e, nel mondo ideale pone di fronte al mondo dei sensi l'essenza, i principi che formano la soluzione dell'enigma. Tali principi sono obiettivi quanto il mondo dei sensi; per il loro contenuto è indifferente ch'essi non appaiano a questi, ma solo alla ragione. E' bensì vero che, se non esistessero esseri pensanti, tali principi non arriverebbero mai a manifestarsi; tuttavia sarebbero l'essenza del mondo dell'apparenza” (pp. 109-110).

L'uomo non crea dunque la realtà, bensì la coscienza della realtà. Dal momento, tuttavia, che anche la coscienza della realtà è parte della realtà, si può considerare l'uomo come quella parte della realtà in cui questa perviene alla coscienza di sé.

Continua Steiner: “Con ciò abbiamo opposto una concezione veramente immanente, a quella trascendente di Locke (1632-1704 – *nda*), Kant, dell'ultimo Schelling, di Schopenhauer (1788-1860 – *nda*), di Volkelt (1848-1930 – *nda*), dei neo-kantiani e degli scienziati moderni. Essi cercano il fondamento del mondo in un *quid* estraneo alla coscienza, ultramondano; la filosofia immanente, in ciò che si manifesta attraverso la ragione. La concezione trascendente considera la conoscenza

concettuale come immagine del mondo, quella immanente come la suprema forma di manifestazione del medesimo” (p. 110).

Per quale motivo, in effetti, non dovremmo considerare i concetti quali manifestazioni del mondo? Come aprendo gli occhi del corpo ci si presentano i colori, così aprendo gli occhi dello spirito ci si presentano i concetti o le idee: con la differenza, però, che i primi si aprono normalmente da soli, mentre i secondi siamo noi a doverli aprire.

Fatto si è che gli occhi dello spirito – come abbiamo ricordato la volta scorsa – erano un tempo aperti, ed è per questo che più risaliamo il corso della storia, più troviamo uomini che parlano di esseri spirituali: per loro era infatti ovvia l’esistenza degli Dei così come per noi è ovvia quella delle cose. (Erodoto riferisce, ad esempio, che i sacerdoti di Menfi, di Tebe e di Eliopoli gli dissero, unanimi, “che il primo re d’Egitto, *che fosse uomo (corsivo nostro)*, era stato Mina...” – *Storie* – Mondadori, Milano 2000, vol. I, p. 263).

Gli uomini di quel tempo, tuttavia, sperimentavano la realtà spirituale (e proprio per questo non sentivano il benché minimo bisogno di “dimostrarla”), ma non quella fisica e spaziale, e non potevano perciò godere, come noi, di una coscienza individuale dell’Io.

Allora, tali uomini *erano in Dio* (nel *Padre*), mentre oggi *Dio* (il *Figlio*) *è in noi*. Ogni uomo moderno che non accolga (da essere libero) il *Logos*, che non permetta cioè alla Sua santa potenza (che inabitava l’Io) di attuarsi e di vivere nell’anima, così che *Dio sia in lui e lui sia in Dio*, resta pertanto “fuori dalla grazia di Dio”; e invece di considerarsi per ciò stesso morto, si mette magari a discettare, sulla scia di Nietzsche (1844-1900), della “morte di Dio”.

In ogni caso, è l’ordinaria difficoltà di conciliare l’*essere* con il *pensare* ad alimentare la diatriba tra la concezione trascendente e quella immanente.

E’ vero, infatti, che il cosiddetto “lume naturale”, ovvero il pensiero rappresentativo, non è, in quanto riflesso, che “immagine”, e quindi “non-essere”; ma la rappresentazione – come abbiamo avuto già modo di sottolineare – è immagine del *concetto*, e non dell’oggetto (“Le rappresentazioni in genere – scrive appunto Hegel – possono essere considerate come metafore dei pensieri e concetti” – *Enciclopedia delle scienze filosofiche* – Laterza, Roma-Bari 1989, p. 6). Essa sta dunque al concetto così come, poniamo, la nostra foto sta a noi: così come, cioè, l’immagine morta di un essere vivo sta all’essere vivo.

In altri termini, l’ordinario pensiero rappresentativo si separa dal pensare vivente nello stesso modo in cui il cadavere si separa dall’essere vivente dell’uomo; e come ovunque ci sia una salma (un non-essere) deve esserci stato prima un uomo vivo (un essere), così ovunque ci sia una rappresentazione deve esserci stato prima un concetto vivo.

Spero si renda chiara così la ragione per la quale Scaligero insiste tanto sulla necessità di esercitarsi a “risalire il movimento del pensiero”: solo “risalendolo” (a partire dal suo non-essere) si possono infatti ritrovare e sperimentare l’essere del pensiero e quello del concetto.

Ma cos’altro ci ricorda questa necessità di “risalire il movimento del pensiero”? Quella di portare alla luce – come abbiamo detto e ripetuto – ciò che si occulta “al di qua della rappresentazione”.

Dal momento che tanto al di là dell’immagine percettiva quanto al di qua della rappresentazione s’incontra la soglia che divide la sfera del conscio da quella dell’inconscio, chi non ha il coraggio di attraversarla cercherà allora di spiegare la prima per mezzo della seconda, o viceversa: per Kant, l’immagine percettiva non sarebbe appunto che una “proiezione” della rappresentazione, mentre, per i realisti ingenui, la rappresentazione non sarebbe che una “riproduzione” dell’immagine percettiva.

Come vedete, si tratta, come sempre, non di congetturare, ipotizzare o teorizzare, bensì di “rimboccarsi – come si usa dire - le maniche” per andare a vedere come stiano realmente le cose.

Comunque sia, le ordinarie concezioni trascendenti hanno ragione nell’affermare che la rappresentazione non è “essere”, ma hanno torto nell’identificare il rappresentare col pensare e la

rappresentazione col concetto, mentre le ordinarie concezioni immanenti hanno ragione nell'affermare che il pensare e il concetto sono "esseri", ma hanno il torto di limitarsi a speculare sul loro essere *astrattamente*, continuando perciò a presentarli, di fatto, come "non-esseri".

Scrivi Steiner: "Dobbiamo partire dalla realtà nella sua forma immediata, completamente priva di determinazioni, da ciò ch'è dato ai sensi prima che noi mettiamo in moto il nostro pensare, dal *meramente* veduto, *meramente* udito, ecc." (p. 110).

Quest'affermazione di Steiner ci dà modo di ricordare – come sottolineato in modo del tutto particolare da Scaligero (in specie, ne *La logica contro l'uomo* – Tilopa, Roma 1967) – che l'atto del percepire è un fenomeno *eterico* attuantesi mediante organi di senso *fisici*: che una cosa, ovvero, è l'attività ad esempio del vedere, altra la realtà degli occhi. Non sono gli occhi infatti a vedere, ma siamo noi a "gettare o fissare – come si suol dire – lo sguardo" e a vedere attraverso di essi. Ma che cos'è, in sé, questo sguardo che "gettiamo" o "fissiamo"? Nient'altro, appunto, che un movimento del nostro corpo eterico.

Perché ciò risulti davvero chiaro, bisognerebbe tuttavia impegnarsi nell'esercizio del "percepire puro", messo a punto proprio da Scaligero. Quella del "percepire puro" – spiega infatti – "è la tecnica mediante la quale il discepolo giunge a sperimentare il processo interiore della percezione sensoria. Egli muove da una determinata percezione e volge ad essa un'attenzione che gradualmente gli dà modo di avere dinanzi a sé il contenuto indipendente dalla forma soggettiva di cui normalmente si riveste: in sostanza separa da questo contenuto la rappresentazione e la sensazione" (*Manuale pratico della meditazione* – Tilopa, Roma 1984, p. 45).

Potremmo anche dire, tuttavia, che in virtù di questo esercizio si giunge a sperimentare l'*atto* del percepire, prima che questo si coaguli, nella direzione del mondo esteriore, in forma d'immagine percettiva, e si animi, in quella del mondo interiore, in forma di sensazione.

Tanto è subitaneo, infatti, il tradursi delle percezioni in sensazioni che perfino nella terminologia scientifica si confondono spesso le prime con le seconde, non rendendosi conto che dobbiamo le percezioni (i percetti) all'attività eterico-fisica e le sensazioni all'attività animica (a quella dell'anima senziente).

Prosegue comunque Steiner: "Quel che importa è che ci rendiamo coscienti di che cosa ci forniscono i sensi e di che cosa ci fornisce il pensare. I sensi non ci dicono che le cose stanno in qualche rapporto tra loro, per esempio, che *questo* sia causa, *quello* effetto. Pei sensi tutte le cose sono ugualmente essenziali per la struttura del mondo (...) A questo gradino della considerazione, Napoleone non è storicamente più importante di Caio o Sempronio nel paesello sperduto tra i monti. Fin qui la teoria della conoscenza dei nostri giorni era già arrivata; ma ch'essa non abbia pensato esaurientemente queste verità, lo mostra il fatto che quasi tutti i teorici della conoscenza commettono l'errore di attribuire subito il predicato di *rappresentazione* a questo quadro provvisorio, indeterminato e privo di determinazioni, che incontriamo al primo gradino del nostro percepire. Ciò vuol dire procedere nel modo più grossolano contro la propria appena conquistata opinione. Come, finché ci fermiamo all'immediata percezione sensoria, non sappiamo che la pietra che cade è la *causa* dell'infossamento del terreno colpito, così, altrettanto poco sappiamo ch'essa è *rappresentazione*" (p. 111).

Abbiamo già visto, a questo proposito, che i sensi ci danno *qui* una *X*, *là* un'altra *X*, oppure *prima* una *X* e *poi* un'altra *X*: che ci danno ossia delle incognite (dei percetti) tra le quali possiamo a tutta prima stabilire solamente dei nessi di carattere spaziale e temporale. E' dopo aver risolto la *X* che sta qui, e viene prima, nel concetto *A*, e quella che sta là, e viene dopo, nel concetto *B*, che ci troviamo infatti in grado d'instaurare tra i due dati un eventuale nesso di causa-effetto.

“Pei sensi – dice Steiner - tutte le cose sono ugualmente essenziali per la struttura del mondo”: e perché lo sono? Perché, per i sensi, sono tutte prive di *qualità*. In quanto “meramente veduto”, ad esempio, in quanto privo cioè di qualità o di concetto, uno di quei nanetti di gesso con i quali certe persone amano decorare i loro giardini vale in tutto e per tutto quanto la *Pietà* di Michelangelo.

Ciò che più importa, comunque, è realizzare che, attribuendo – come dice sempre Steiner – “il predicato di rappresentazione” al percetto, *si spaccia per percezione un giudizio*, e quindi si pratica, volenti o nolenti, un “percepire impuro”.

Fatto sta che com'è necessario mettersi di fronte al “nudo” concetto, così è necessario mettersi di fronte al “nudo” percetto. Per mettersi di fronte a essi in tal modo, *siamo però noi a doverci denudare*: siamo noi, cioè, a dover “ritirare – come usano dire gli psicoanalisti – le nostre proiezioni”.

Nel caso del percetto – lo abbiamo visto poco fa – il “ritirare le nostre proiezioni” equivale a trattenere, in noi, quanto lo trasformerebbe altrimenti, per un verso, in immagine percettiva (o in rappresentazione) e, per l'altro, in sensazione.

Scrivo infatti Steiner: “I sensi non mi dicono affatto, se quello che mi trasmettono sia essere reale o mera rappresentazione. Il mondo dei sensi ci si presenta inopinatamente, e se vogliamo averlo nella sua purezza, dobbiamo trattenerci dall'attribuirgli alcun predicato che lo caratterizzi. Possiamo dire soltanto: esso ci si pone di fronte, esso ci è dato: con ciò nulla è ancora stato detto sul suo conto” (p. 111).

Abbiamo già detto che l'anima si muove, ordinariamente, nel ristretto spazio compreso tra l'immagine percettiva e la rappresentazione. Ebbene, questo spazio costituisce, per l'anima, una “camicia di forza” che non permette al suo respiro di estendersi, esalando, al di là della prima, inalando, al di qua della seconda.

D'altro canto, ove provasse a estenderlo materialisticamente al di là della sola immagine percettiva, verrebbe a patire il prevalere dell'esalazione sull'inalazione, mentre ove provasse a estenderlo idealisticamente al di qua della sola rappresentazione, verrebbe a patire il contrario.

Solo la scienza dello spirito permette infatti all'anima di espandersi tanto nella direzione dello spirito quanto in quella del corpo.

Ricordo, a questo proposito di aver incontrato tempo fa una persona che asseriva di non volersi interessare più di tanto allo spirito perché teneva al proprio corpo. Quale ingenuità! Non essendo il corpo che lo spirito visto dall'esterno, e non essendo lo spirito che il corpo visto dall'interno, è impossibile infatti interessarsi veramente all'uno senza interessarsi all'altro, o conoscere veramente l'uno senza conoscere l'altro.

Scrivo ancora Steiner: “Noi prendiamo il dato come è: quale molteplicità di... qualche cosa che ci si svelerà da sé, se ci lasceremo trasportare lontano da esso. Abbiamo così la prospettiva di giungere ad una conoscenza *obiettiva*, perché lasciamo parlare l'oggetto stesso. Possiamo sperare che il complesso al quale stiamo di fronte, ci sveli ciò di cui abbiamo bisogno, se con un pregiudizio ostacolatore non rendiamo impossibile il libero accesso delle sue manifestazioni al nostro giudizio” (p. 112).

Come vedete, dove noi abbiamo posto una *X*, Steiner pone un “qualche cosa” preceduto da dei puntini di sospensione: in entrambi i casi s'intende infatti rimarcare il carattere *indeterminato* del dato *immediato* della percezione.

In ogni modo, il passaggio del dato dall'indeterminazione (percettiva) alla determinazione (concettuale) costituisce un processo di graduale e progressivo disvelamento. Sarà bene tuttavia ricordare che tale disvelamento è possibile – come abbiamo detto a suo tempo - solo se la psiche

(soggettiva) non ostacola con le proprie brame o con le proprie simpatie e antipatie l'unione, nell'anima, della forza del percetto con la forma del concetto.

In definitiva, la ri-unione obiettiva del percetto col *suo* concetto (avente quale pronube l'anima) equivale a un "matrimonio d'amore", mentre l'unione soggettiva del percetto con un *altro* concetto (avente quale pronube la psiche) equivale a un "matrimonio d'interesse".

L.R.

Roma, 6 febbraio 2001

Le opere scientifiche di Goethe (23)

Cominciamo subito a leggere.

Scrivono Steiner: “Il pensiero è chiamato a risolvere l’enigma che la percezione ci ha posto. Ci si fa luce su tale rapporto solo se cerchiamo il perché la realtà percepita *ci lasci inappagati* e quella pensata, invece, *ci appaghi*. La realtà percepibile si presenta dinanzi a noi come qualcosa di compiuto. E’ semplicemente qua; noi non abbiamo fatto nulla perché sia così. Perciò ci troviamo di fronte a un essere estraneo, non da noi prodotto, e alla cui produzione non siamo nemmeno stati presenti (...) Non è così per il nostro pensare. Un complesso di pensieri non mi appare senza ch’io collabori al suo prodursi; entra nel campo della mia percezione solo quando io lo sollevo dall’oscuro abisso dell’impercettibilità. Il pensiero non sorge in me, al pari della percezione dei sensi, come un quadro bello e fatto, bensì quando lo afferro in una forma conchiusa, mi rendo conto d’essere stato io stesso che a tal forma l’ho portato” (p. 112 -113).

Ebbene, possiamo trovare un’analoga distinzione tra ciò che, in quanto fatto o compiuto, s’*impone* all’uomo, e ciò che di contro fa, compie e *pone* l’uomo, in Giambattista Vico (1668-1744).

Ascoltate, infatti, ciò che scrive Paolo Rossi nella sua introduzione a *La scienza nuova*: “Nelle pagine del *De antiquissima italorum sapientia* (un breve testo pubblicato a Napoli nel 1710) Vico aveva formulato la sua dottrina del *verum-factum*. Il criterio della verità non è (come volevano i cartesiani) né nell’immediata evidenza, né nella chiarezza e distinzione delle idee, ma, invece, *nella conversione del vero col fatto*. In latino, aveva affermato Vico, le parole *verum* e *factum* hanno rapporto di reciprocità, sono termini sinonimi o equivalenti. Quest’uso linguistico è il residuo o la traccia di un’antica verità filosofica alla quale erano pervenuti gli antichissimi italici: *il criterio di verità di una cosa sta nel farla*. Di conseguenza la conoscenza piena della realtà, la *intelligentia*, spetta solo a Dio creatore o facitore dell’universo, che conosce il mondo proprio per averlo egli stesso costruito. Il sapere dell’uomo ha invece i caratteri della *cogitatio*, è una conoscenza finita, limitata e imperfetta. Il mondo appare all’uomo una realtà già costruita, un insieme di fatti; egli non conosce né può conoscere le regole che hanno presieduto alla costruzione e all’ordinamento di quei fatti: non può quindi penetrare oltre la superficie e l’esterna apparenza delle cose, deve limitarsi ad un’“anatomia” della natura. Ma nelle matematiche e nella geometria, là ove l’uomo costruisce artificialmente e convenzionalmente degli enti, e li impiega sulla base di regole – anch’esse artificialmente costruite e convenzionalmente ritenute valide –, è possibile una conoscenza certa, irrefutabile e rigorosa (...) La matematica e la geometria non sono, come aveva inteso Galileo, rivelatrici del linguaggio divino presente nella natura, non dicono nulla sul mondo: sono un prodotto di quella singolare capacità che ha avuto l’uomo di trarre utili frutti dal limite costitutivo della sua mente. Intorno al 1720, sulla base di un approfondimento di questa sua dottrina, Vico giunse a una scoperta d’importanza decisiva (...) All’uomo, si è visto, era preclusa una scienza piena del mondo naturale e materiale; il suo sapere sembrava confinato al mondo della matematica e della geometria, condannato a muoversi fra enti fittizi e fra regole artificialmente e convenzionalmente stabilite. Vico espande ora il criterio del *verum-factum* alla realtà storica, lo allarga a comprendere quel mondo che è opera e costruzione dell’uomo. Un mondo contestato non di oggetti materiali ed esterni (come il mondo naturale), né di enti fittizi (come il mondo della matematica), ma di motivi, di propositi, di azioni, di terrori, di speranze, di linguaggi, di miti, di leggi, di istituzioni civili. Di fronte a questo mondo l’uomo non è uno spettatore passivo: può conoscere questo mondo dall’interno, dato che egli stesso che conosce è attore e protagonista in tale mondo” (introduzione a G.Vico: *La scienza nuova* – Rizzoli, Milano 1994, pp. 22-23).

Certo, Vico ignora che l'uomo, in tanto può avere – come sosteneva Galilei - “una scienza piena del mondo naturale e materiale”, o della realtà “già costruita” e “fatta”, in quanto si serve, a tal fine, del proprio corpo fisico (in specie, del proprio sistema neuro-sensoriale): ovvero, di ciò che anche in lui è “naturale e materiale”, o realtà “già costruita” e “fatta”.

Quel che importa rilevare, tuttavia, è che come Vico afferma che l'uomo può conoscere il mondo della storia “dall'interno”, poiché ne è, non “spettatore passivo”, bensì “attore e protagonista”, così Steiner afferma che l'uomo può conoscere, allo stesso modo e per le medesime ragioni, il mondo del pensiero: “un complesso di pensieri – dice infatti - non mi appare senza ch'io collabori al suo prodursi; entra nel campo della mia percezione solo quando io lo sollevo dall'oscuro abisso dell'impercettibilità. Il pensiero non sorge in me, al pari della percezione dei sensi, come un quadro bello e fatto, bensì quando lo afferro in una forma conchiusa, mi rendo conto d'essere stato io stesso che a tal forma l'ho portato”.

E continua: “E questo è quel che devo esigere da ogni cosa ch'entri nel campo della mia percezione, se voglio comprenderla: nulla deve rimanermene oscuro; nulla deve apparirmi come qualcosa di compiuto; io stesso devo poterla seguire fino al punto in cui è divenuta tale. Perciò la forma immediata della realtà, che usiamo chiamare esperienza, ci spinge a una elaborazione scientifica. Quando mettiamo in moto il nostro pensare, risaliamo a quelle condizioni del dato che da prima ci sono rimaste celate; ci solleviamo attivamente dal prodotto alla produzione, fino a che la percezione sensoria non ci sia divenuta trasparente allo stesso modo come il pensiero” (p. 113).

Potremmo anche dire che, mettendo “in moto il nostro pensare”, *ragioniamo*, e ch'è l'Io stesso, ragionando, a muoversi. Sentiamo, infatti, che il ragionare, quando non sia l'Io a muoverlo, si traduce addirittura in uno “sragionare”.

Ricordate, ad esempio, le espressioni algebriche che facevamo a scuola? Non bastava forse un attimo di distrazione per sbagliare un calcolo? E che cos'è la distrazione? Appunto un segno dell'*assenza* (oscurante) dell'Io, così come l'attenzione e la concentrazione sono viceversa segni della sua (illuminante) *presenza*.

Dice Steiner: “Quando mettiamo in moto il nostro pensare, risaliamo a quelle condizioni del dato che da prima ci sono rimaste celate; ci solleviamo attivamente dal prodotto alla produzione, fino a che la percezione sensoria non ci sia divenuta trasparente allo stesso modo come il pensiero”. Il che vuol dire che “quando mettiamo in moto il nostro pensare, ci solleviamo attivamente” dal percelto (dal “prodotto”) al concetto (alla “produzione”), fino a che il primo non ci sia divenuto trasparente allo stesso modo del secondo. Solo la trasparenza del pensiero può rendere infatti trasparente o luminosa la percezione.

Prosegue Steiner: “Un processo del mondo appare da noi totalmente compenetrato solo se è nostra propria attività. Un pensiero appare quale conclusione d'un processo entro il quale noi stiamo. Ora il pensare è l'unico processo nel quale noi possiamo inserirci totalmente, immergerci pienamente. Perciò alla considerazione scientifica la realtà sperimentata deve apparire scaturente dallo sviluppo del pensiero nello stesso modo come un pensiero puro. Investigare l'essenza d'una cosa significa partirsi dal centro del mondo del pensiero e da lì lavorare finché dinanzi all'anima non sorga una formazione di pensiero che ci appaia identica all'oggetto sperimentato” (p. 113).

Sostiene Boncinelli che “le entità fondamentali che caratterizzano e regolano i fenomeni dell'universo fisico, indipendentemente dal fatto che si tratti di oggetti animati o di oggetti inanimati, sono tre: la *materia*, l'*energia* e l'*informazione*” (*Il cervello, la mente e l'anima* – Mondadori, Milano 2000, p. 11).

Gli oggetti animati e inanimati sono dunque fatti non solo di materia e di energia, ma anche d'*informazione*. D'accordo, ma dal momento che un'“informazione” altro non è (in sé) che

“pensiero”, perché non dire allora che le cose animate e inanimate sono fatte anche di pensiero, e che l’uomo, per conoscerle, deve pertanto portare il pensiero ch’è *in lui* incontro al pensiero che è *nelle cose*? Dice appunto Steiner che “investigare l’essenza d’una cosa significa partirsi dal centro del mondo del pensiero”, vale a dire dall’*Io*, “e da lì lavorare”, cioè *pensare*, “finché dinanzi all’anima non sorga una formazione di pensiero”, ossia un *concetto*, “che ci appaia identica all’oggetto sperimentato”, ovvero al *percepto*. (Senza considerare che, nella prima delle sue *Massime*, si legge: “L’antroposofia è una via della conoscenza che vorrebbe condurre lo spirituale che è nell’uomo allo spirituale che è nell’universo” (*Massime antroposofiche* – Antroposofica, Milano 1969, p. 15).

Come vedete, mediante il concetto d’“informazione” si tende a oscurare e occultare quello del “concetto”. Osserva giustappunto Hegel: “Certamente, in tempi moderni, a *nessun* concetto è andata così male come al concetto stesso, al *concetto* in sé e per sé” (*Estetica* – Einaudi, Torino 1997, vol. I, p. 107).

Nei “tempi moderni”, tuttavia, unitamente a quello del concetto, è “andata male”, sia al concetto del pensare, sia a quello dell’*Io*: e non poteva essere altrimenti, poiché il concetto sorge attraverso il pensare, e il pensare è un’attività dell’*Io* (una “nostra propria attività”).

Certo, per portare avanti quest’attività dobbiamo farci largo attraverso una folta schiera o legione di forze illusorie e ingannevoli. “Non ci si guarderà mai abbastanza – avverte infatti Goethe – 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” (*L’esperimento come mediatore fra oggetto e soggetto* in *Opere* – Sansoni, Firenze 1961, vol. V, p. 31).

Teniamo comunque presente che, dal punto di vista spirituale, la veracità dello sforzo compiuto vale più dell’eventuale risultato ottenuto; non solo, ma che com’è vero che “non è tutt’oro quel che riluce” così è vero che non è “tutto pensiero” quel che si presenta come tale.

Chi, osservandolo, impara a conoscere il pensare *reale*, impara anche infatti a distinguerlo dal pensare *apparente*: ossia da quel pensare (detto, da Scaligero, “dialettico”) che usa trafficare, non con i pensieri (con i concetti), bensì con le parole.

Osserva appunto Steiner: “La maggior parte di ciò che nella vita ordinaria si chiama “pensare” si svolge in parole; si pensa “in parole”. Molto più di quel che non si creda si pensa in parole. E molti, quando chiedono spiegazione di questo o di quello, si accontentano che si dica loro una parola qualsiasi, di cui sia loro noto il suono e che desti in essi qualche ricordo; prendono allora per spiegazione ciò che essi sentono con una tale parola e credono di avere il “pensiero”” (*Il pensiero cosmico* – Basaia, Roma 1985, p. 3).

Ciò vale, anzitutto, per quanti si occupano della scienza dello spirito. La profondità e la ricchezza di questa scienza (definita, da Steiner, “un’alta scuola di pensiero”) esigono infatti uno studio serio e impegnativo. “Non soltanto per l’esoterista vero e proprio, – sottolinea infatti Steiner – 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 nell’organizzazione totale dell’uomo. 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* – Antroposofica, Milano 1986, p. 7).

Apprendere “con il cuore e l’anima”, e “con serietà”, pensieri antroposofici vuol dire però *studiare*, e non semplicemente leggere, ascoltare, frequentare gruppi o darsi a una delle tante attività, più o meno artistiche, che si richiamano all’antroposofia.

Lo studio è “studio”: vale a dire, fatica, sforzo, costanza, tenacia, interesse e amore, e non un *hobby* o un passatempo. Chi studia mai si stanca o annoia, ad esempio, di tornare a riflettere sulle stesse cose. Osserva infatti Steiner: “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 frase per frase. Nello studio non importa tanto *che cosa*, quanto *come* si studia (*Iniziazione e misteri* – Rocco, Napoli 1953, pp. 120-121).

Non so se sapete, a questo proposito, che Steiner, a una persona che gli aveva chiesto d’indicargli un buon libro “occulto”, consigliò di studiare la *Dottrina della scienza* di Fichte (Laterza, Roma-Bari 1993). A me capita invece di consigliare (nel mio piccolo) la *Scienza della logica* di Hegel (Laterza, Roma-Bari 1974), ma è la stessa cosa: si tratta infatti di due opere che non si prestano a essere “lette”, ma sulle quali è necessario, piuttosto, “rompersi la testa”.

Sempre Steiner, del resto, così ha scritto nella prefazione alla terza edizione della sua *Teosofia*: “Il modo come si usa leggere nei nostri tempi, non vale per questo libro. In un certo senso, ogni pagina, spesso anche pochi periodi, dovranno essere conquistati con sforzo. A questo si è teso coscientemente. Poiché solo così il libro può diventare per il lettore quel che ha da essere per lui. Chi si limita a scorgerlo, non lo avrà affatto letto” (*Teosofia* - Antroposofica, Milano 1957, p. 1).

Sarà bene tenerlo a mente, poiché, in genere, coloro che dicono di amare il rigore del pensiero scientifico disdegnano l’occultismo, mentre coloro che dicono di amare l’occultismo disdegnano il rigore del pensiero scientifico, prediligendo magari la lettura delle opere di “divulgazione” o di quei tanti testi intesi ad appagare la curiosità o il desiderio di quelle suggestioni che derivano dal ficcare il naso nel mondo dei cosiddetti “misteri”.

A questo preciso riguardo (e sempre nella prefazione alla terza edizione della sua *Teosofia*) Steiner scrive: “Il mio stile non è tenuto in modo da far trapelare nei periodi i miei sentimenti soggettivi. Mentre scrivo, attutisco ciò che sale dall’intimo calore e dal profondo del sentimento, in uno stile asciutto, matematico. Ma solo *questo* stile può essere un risvegliatore; poiché il lettore deve suscitare in se stesso il calore e il sentimento; non può lasciare che, in uno stato di coscienza smorzata, essi vengano in lui semplicemente *travasati dall’autore*” (*ibid.*, p. 5).

Intento che, in una delle prefazioni a *La scienza occulta* (quella del 1925), così ribadisce: “Del tutto coscientemente ho teso non a fare un’esposizione “popolare”, ma piuttosto un’esposizione che rendesse necessario penetrare nel contenuto con una giusta fatica di pensiero. Ho impresso così ai miei libri un carattere tale che già lo stesso leggere sia l’inizio di una scuola dello spirito, perché il calmo e avveduto impegno di pensiero, reso necessario dalla lettura, rinvigorisce le forze dell’anima e le rende così capaci di avvicinarsi al mondo spirituale” (*La scienza occulta nelle sue linee generali* – Antroposofica, Milano 1969, p. 10).

E più oltre, nel testo, leggiamo: “Chi aspira a una scienza dello spirito non può che semplicemente esporre quello che crede poter dire. Potranno giudicare se questa aspirazione sia giustificata, solamente coloro che, astenendosi da qualsiasi arbitraria sentenza, sappiano prestare ascolto alle sue comunicazioni circa i “manifesti misteri” (Goethe – *nda*) del mondo. Sarà peraltro suo compito il mostrare come i risultati delle sue indagini si inquadrino nelle rimanenti acquisizioni del sapere e della vita, quali opposizioni risultino possibili e quali conferme la realtà esteriore immediata della vita offra alle sue osservazioni. Egli però non dovrebbe mai dare alla sua esposizione un carattere tale, per cui l’abilità retorica si sostituisca all’efficacia del contenuto stesso” (*ibid.*, pp. 33-34).

L.R.

Roma, 13 febbraio 2001

Le opere scientifiche di Goethe (24)

Come abbiamo visto la volta scorsa, Steiner afferma che “il pensiero è chiamato a risolvere l’enigma che la percezione ci ha posto”; la percezione ci dà infatti un contenuto (il percetto) che s’impone, in quanto *pre-esistente*, alla nostra esperienza, mentre il pensiero ci dà un contenuto (il concetto) che siamo noi a dover ricercare e porre.

Volendo, si potrebbe paragonare il percetto a uno di quegli aerei che durante la guerra sorvolavano le città. La contraerea ne avvertiva la presenza dal rombo dei motori, ma, per poterlo individuare, doveva proiettare verso il cielo un fascio di luce (il pensare); solo dopo averlo illuminato, poteva infatti identificarlo (concettualizzarlo), e riconoscerlo quindi come amico o come nemico, come innocuo o come minaccioso.

L’immagine è grossolana, ma pertinente. Certo, una cosa è investire di luce un aereo, altra investire di luce un’idea: in questo caso, infatti, la natura del mezzo di ricerca non è dissimile da quella dell’oggetto ricercato, poiché è appunto la luce del pensare umano a intercettare la luce dell’idea cosmica.

Allorché udremo Steiner dire, tra breve, che l’idea è “costruita su se stessa” e “fortemente fondata in sé” (appunto come un astro che brilla di luce propria), sarà bene pertanto ricordare che la luce, mentre illumina (concepisce) l’illuminabile (il concepibile), illumina (concepisce) anche se stessa: ovvero, che *l’illuminante è sempre illuminato, mentre l’illuminato non sempre è illuminante*.

Ma riprendiamo da dove ci eravamo interrotti.

Scrive Steiner: “Se parliamo dell’essenza d’un oggetto o in generale dell’essenza del mondo, non può dunque trattarsi d’altro che di afferrare la realtà quale *pensiero*, quale *idea*” (pp. 113-114).

Ecco il realismo! Lo abbiamo detto e ripetuto: il cosiddetto “realismo ingenuo” ha il torto, non di essere “realismo”, ma di essere appunto “ingenuo”, “primitivo” o “dogmatico”: ha il torto, ossia, di essere un realismo *acritico* delle cose (di quanto percepiamo in virtù dei sensi fisici), e non un realismo *critico* delle idee (di quanto percepiamo in virtù dei sensi spirituali).

Per conquistare quest’ultimo, portandosi perciò al di là, sia del realismo (ingenuo), sia dell’anti-realismo (nell’accezione di J.Searle), è tuttavia necessario cessare di proiettare la luminosa realtà delle idee sulla materia (come i realisti ingenui), sull’energia (come i realisti metafisici) o sull’informazione (come i realisti informatici).

Si tratta, in altri termini, di superare il “nominalismo” (base del materialismo), non regredendo al realismo medioevale, ossia al realismo dell’anima razionale o affettiva, bensì avanzando dal realismo delle cose, che caratterizza (quale *pendant* del nominalismo) la prima fase di sviluppo (scientifico-naturale) dell’anima cosciente, al realismo delle idee, che ne caratterizza la seconda (scientifico-spirituale).

Prosegue Steiner: “Nell’*idea* riconosciamo quel *quid* da cui dobbiamo derivare tutto il resto: il principio delle cose. Ciò che i filosofi chiamano l’assoluto, l’essere eterno, il fondamento del mondo, ciò che le religioni chiamano Dio, noi, sulla base della nostra disamina teorico-conoscitiva, lo chiamiamo: l’*idea* (...) Nessun’altra forma dell’esistenza può appagarci, eccetto quella che deriva dall’idea. Nulla può rimanere escluso, tutto deve diventare una parte del grande intero che l’idea abbraccia. Essa invece non domanda affatto d’essere trascesa. E’ l’entità costruita su se stessa, fortemente fondata in sé” (p. 114).

Pensate ai tempi in cui gli uomini, per avere risposta alle loro più importanti domande, usavano interrogare gli oracoli. Ebbene, anche il pensiero è una sorta di oracolo, in quanto ogni volta che

percepiamo un qualcosa (una *X*) finiamo (più o meno avvertitamente) con l'interrogarlo ("Che cos'è questo?"; "Che cos'è quello?"; "Che significa questo?"; "Che significa quello?"; ecc.), aspettandoci che prima o poi ci risponda e ci "sveli l'arcano".

Già il semplice affermare, che so: "Ho fame", oppure: "Ho sete", equivale a determinare (concettualmente) l'indeterminata percezione di un nostro stato di bisogno o di disagio. Non rimuoverebbe infatti tale stato chi, avendo noi fame, ci desse da bere o chi, avendo noi sete, ci desse da mangiare.

D'altronde, quando andiamo dal medico, lamentando un qualche malessere, non ci aspettiamo forse una diagnosi? E che cos'è una "diagnosi", se non la determinazione (concettuale) di ciò che, per noi, è soltanto una percezione o una sensazione dolorosa?

Per capire ciò di cui necessitano il corpo e l'anima, dobbiamo dunque interrogare il pensiero (lo spirito), mentre il pensiero, per risponderci, non deve interrogare che se stesso.

Proprio oggi mi è capitato, dal giornalaio, di leggere sulla copertina di un settimanale questo titolo: *Nel fegato, c'è un cervello*. Ma non è che nel fegato "ci sia un cervello": è che il fegato, il cuore, i polmoni, i reni e tutti gli altri organi del corpo, *sono* "cervello", poiché sono *intelligenza* o, più precisamente, *esseri intelligenti*.

La cosa ci parrà meno strana se terremo presente che gli *intelligibili* (così Aristotele chiama gli "enti", nel *De anima*) in tanto sono tali in quanto sono *intelligenti*, e che dietro ogni intelligenza c'è un *soggetto intelligente*: ad esempio, quel soggetto (collettivo) che siamo soliti chiamare "specie".

Abbiamo detto, l'ultima volta, che per mezzo del concetto di "informazione" si mira a oscurare quelli del pensare, del concetto stesso e dell'Io. Per Boncinelli, ad esempio, gli esseri viventi, nutrendosi più d'informazione che di energia, sarebbero dei "veri e propri *informivori*" (*Il cervello, la mente e l'anima* – Mondadori, Milano 2000, p. 53).

Già, ma per potersi nutrire d'informazione, e per poter quindi essere un "informivoro", è necessario *informarsi*: ovvero, è necessario svolgere un'*attività* che sta all'informazione come quella metabolica sta agli alimenti. Ma quale altra attività (del soggetto) potrebbe metabolizzare degli alimenti extrasensibili (le informazioni), se non quella del pensare?

Fatto si è che certe verità premono a tal punto, al fine di essere accolte e riconosciute dalla coscienza moderna, che l'attuale scienza materialistica, non riuscendo più a respingerle, non può far altro che de-formarle o camuffarle, per non vedersi costretta a mutare se stessa.

Ma torniamo a noi.

Scrivo Steiner: "Pare che ciò contraddica a quanto si è detto più sopra, cioè che l'idea ci appare in una forma per noi soddisfacente perché noi cooperiamo attivamente al suo prodursi. Ma questo fatto non deriva dall'organizzazione della nostra coscienza. Se l'idea non fosse un'entità fondata in se stessa, una tale coscienza non si potrebbe nemmeno avere. Se una cosa non ha *in sé*, ma *fuori di sé*, il centro da cui scaturisce, io non posso, quando essa mi si presenta, dichiararmene pago, ma devo andare oltre la cosa, devo, appunto, arrivare a quel centro. Solo se m'imbatto in un *quid* che non mi conduca oltre se stesso, raggiingo la coscienza di stare ora nel centro, e di potermi fermare. *La mia consapevolezza di star dentro una cosa, è solo la conseguenza della sua qualità obiettiva di portare con sé il proprio principio*. Impadronendoci dell'idea, noi giungiamo al nucleo del mondo. Qui afferriamo quello da cui tutto scaturisce. Diventiamo un'unità con questo principio; perciò l'idea, ch'è il *quid* più obiettivo, ci appare al tempo stesso come il più soggettivo" (p. 114).

Tuttavia, ritenere contraddittorio l'affermare che l'idea è un essere a sé, ma che si presenta alla coscienza (come idea) soltanto ove il soggetto la pensi, è un po' come ritenere contraddittorio l'affermare, poniamo, che l'attore è un essere a sé, ma che si presenta sulla scena (come attore) soltanto ove il pubblico lo desideri.

Si provi comunque a riflettere sul rapporto vigente tra i cosiddetti “elementi”. Non è forse l’“aria” a trasformarsi in “acqua”? E non è forse l’“acqua” a trasformarsi in “terra”? Ebbene, se si ha presente che l’idea è in relazione con l’elemento “aria”, e che il pensare è in relazione con l’elemento “acqua”, che cosa si deve concludere? E’ semplice: che come l’acqua è una metamorfosi discendente dell’aria, e l’aria una metamorfosi ascendente dell’acqua, così il pensare è una metamorfosi discendente dell’idea, e l’idea una metamorfosi ascendente del pensare.

Il pensare e l’idea sono dunque due realtà *omogenee* o, per meglio dire, due diversi *stati, gradi, livelli o momenti* del manifestarsi o del divenire dell’Io.

Si può avere infatti l’autoesperienza (immaginativa) dell’Io nella *forza* del pensare, così come si può avere, a un superiore livello, l’autoesperienza (ispirativa) dell’Io nella *forma* dell’idea.

“Le idee – dice Steiner – sono per l’antroposofia i recipienti d’amore” (*Formazione di comunità – Antroposofica*, Milano 1992, p. 12). In quanto appunto “recipienti” (vasi o coppe) si colmano infatti della forza d’amore dell’Io, conferendole ora la forma *A*, ora quella *B*, ora quella *C*, e così via. Colmandole, l’Io le feconda, permettendo così loro di generare. E’ appunto per questo che Goethe, nel *Faust*, parla del regno delle idee come del “regno delle Madri”.

Il mondo delle forme è il mondo delle essenze o – come ama dire Florenskij – il “mondo noumenico”; e ciò che conta “per la conoscenza – osserva appunto Steiner – è che si afferri la forma, perché è la forma, non la materia, quella che dà l’essenziale alle cose” (*Filosofia e Antroposofia – Antroposofica*, Milano 1980, p. 22).

Per colmare, saturare e fecondare le forme, l’Io deve naturalmente uscire da se stesso (dal proprio *essere-potenza*) e *attuarsi*: ed è in grado di farlo perché va concepito tanto come “essere”, ovvero come *soggetto in quiete*, quanto come “divenire”, ovvero come *soggetto in movimento*.

Nell’idea si manifesta la luce dell’amore. “L’occhio – osserva però Goethe – deve la sua esistenza alla luce. Da organi animali sussidiari indifferenti, la luce chiama in vita un organo che le diventi affine; l’occhio si forma *alla luce per* la luce, affinché la luce interna muova incontro all’esterna” (*La teoria dei colori in Opere – Sansoni*, Firenze 1961, vol. V, p. 298).

Dunque, senza l’occhio non avremmo la luce, ma senza la luce non avremmo l’occhio. Ciò vale, tuttavia (e a maggior ragione), anche per il rapporto del pensare con l’idea, e dell’idea con l’Io; parafrasando, potremmo perciò dire: “Il pensare si forma *all’idea per* l’idea, così come l’idea si forma *all’Io per* l’Io”.

Scriva Steiner: “La realtà sensibile ci appare tanto enigmatica appunto perché non troviamo in essa il suo centro; e cessa di essere enigmatica quando riconosciamo ch’essa ha un centro che è lo stesso centro del mondo del pensiero che si manifesta *in noi*” (pp. 114-115).

Osservate ad esempio le mie mani, messe una di fronte all’altra. Ove attribuissimo alla destra il ruolo del soggetto (dell’uomo), e alla sinistra quello dell’oggetto (del mondo), non sarebbe difficile immaginare che la prima, percependola, giudicherebbe la seconda *altro da sé*, prendendo magari a domandarsi quale sia il fondamento di un siffatto “non-io”.

Ebbene, la mano destra, ove volesse davvero rispondere a un simile interrogativo, non dovrebbe fermarsi alle apparenze, ma penetrare nella mano sinistra e, risalendo lungo il braccio, scoprire nel tronco (nel cuore) tale fondamento. Ma che cosa scoprirebbe, se poi si domandasse quale sia il suo stesso fondamento, e, per risponderci, risalisse, attraverso il braccio, fino al tronco (al cuore)? Scoprirebbe la stessa cosa: scoprirebbe, cioè, che *il fondamento del soggetto (dell’uomo) coincide con quello dell’oggetto (del mondo)*.

Allorché congiungiamo, pregando, le mani è come perciò se saldissimo (simbolicamente) quell’*anello* dell’essere (naturale) che si è spezzato al fine di far nascere la coscienza. Perché questa potesse sorgere, l’essere (dell’uomo) si è dovuto infatti dividere dall’essere (del mondo): ovvero, si è dovuta creare una frattura o un’opposizione tale da consentire a una parte dell’essere (quella

dell'uomo) d'incontrare l'altra (quella del mondo) *fuori di sé*, così da non poterla *immediatamente* riconoscere (percependola) come parte di sé.

Allo stesso modo in cui, nel *Parsifal*, la ferita di Amfortas può essere risanata solo dalla lancia che l'ha prodotta, così la ferita della coscienza può essere risanata solo dalla coscienza che l'ha prodotta. La coscienza spirituale è chiamata infatti a risanare quella materiale, saldando l'*anello dell'essere*, e restituendo così il mondo all'uomo e l'uomo al mondo.

Continua Steiner: “L'*idea* è *una e identica* in tutti i luoghi del mondo, in tutte le coscienze (...) Il contenuto ideale del mondo è fondato in se stesso e in sé perfetto. Noi non lo generiamo, cerchiamo solo d'afferrarlo. Il pensiero non lo produce, lo percepisce. Infatti il nostro pensiero non è produttore, ma organo di percezione. Come diversi occhi vedono uno stesso oggetto, così diverse coscienze pensano uno stesso contenuto di pensiero. Le molte coscienze pensano la stessa cosa, ma vi si avvicinano da diversi lati; perciò essa appare loro variamente modificata (...) La diversità delle opinioni umane è spiegabile allo stesso modo della diversità che un paesaggio presenta a due osservatori situati in luoghi diversi” (p. 115).

Come un albero è un albero, e tale resta anche quando venga osservato da punti di vista diversi, così un'idea è un'idea, e tale resta anche quando se ne abbiano opinioni diverse. Crediamo infatti (ingenuamente) di avere opinioni diverse sulle *cose*, ma abbiamo invece opinioni diverse sulle *idee*. Che una cosa sia l'*idea*, altra la *coscienza dell'idea* non dobbiamo però crederlo, ma esperirlo o realizzarlo: dobbiamo cioè accorgercene o prenderne coscienza.

Con la realtà, d'altro canto, non si può fare che questo. Diceva (se non ricordo male) Bertrand Russel (1872-1970) che nessuno potrebbe, con la logica, convincere gli altri dell'esistenza delle balene. E' vero: l'unica cosa da fare, infatti, sarebbe portarli a vederle.

Ma come si fa ad andare a vedere le balene se nessuno ne parla, né indica la strada da seguire per arrivare là dove vivono? E' chiaro, infatti, che andando, che so, nel Sahara, sarà improbabile vedere delle balene. Purtuttavia, quanti vogliono convincere gli altri che le balene non esistono danno proprio questo consiglio: di andare cioè nel Sahara per constatare che non vi si trova neppure una balena.

Parlando di balene, stiamo parlando ovviamente delle idee. Non possiamo, con la logica, convincere nessuno della loro esistenza, ma possiamo aiutare chiunque ne abbia voglia – con lo studio e la pratica della scienza dello spirito – a cercarle e scoprirle.

Ma chi scopre la realtà dell'idea, scopre pure che una sola idea (oggettiva) può dar luogo a una serie infinita di rappresentazioni (soggettive).

Se non esistesse, ad esempio, l'idea della “giustizia”, nessuno potrebbe, cogliendone un qualche aspetto particolare, farsene un'opinione. Un conto, però, è avere coscienza di ciò, altro credere che esistano solo le opinioni *sulla* “giustizia”, e non l'idea *della* “giustizia”.

Scriva Steiner: “Purché si sia capaci di penetrare sino al mondo delle idee, si può esser sicuri che, alla fine, si avrà un mondo d'idee comune a tutti gli uomini” (p. 115).

Badate, avere “un mondo d'idee comune” non significa pensarla tutti allo stesso modo: ove così fosse, non si darebbe infatti unità, fraternità o moralità, bensì uniformità, conformità o conformismo.

Come abbiamo appena detto, è piuttosto un bene che ciascuno accolga la propria “parte d'idea”, come parte della propria missione o del proprio destino. Volendo, potremmo paragonare tale “parte d'idea” a uno degli strumenti che compongono un'orchestra. Gli strumenti sono tanti e diversi, ma è appunto svolgendo ciascuno la propria parte, che concorrono, sotto la guida di un direttore (nella fattispecie dell'idea), a realizzare un'armonia. E' dunque un bene che, di una stessa idea, il soggetto

A abbia la parte *a*, il soggetto *B* la parte *b*, il soggetto *C* la parte *c*, ecc., perché l'armonia (la *fraternitas*) nasce, sì, dal concorso di elementi diversi, ma di elementi che vengano al contempo riconosciuti come *parti di un tutto* che li unifica e trascende. Ove sia però rimosso o negato, tale tutto (l'idea) viene allora proiettato sulla propria parte (sulla propria opinione), ponendola per ciò stesso in conflitto con le altre. La parte *a*, che creda di essere un "tutto", comincerà ad esempio a negare alla parte *b* il suo diritto di esistere, o viceversa.

Ricordo, a questo proposito, un mio conoscente marxista, che una sera mi disse: "Sai, comincio a pensare che tutto dipenda dalla sessualità, e non dall'economia". Il che sta a significare che il tutto che proiettava prima sull'economia stava cominciando adesso a proiettarlo sulla sessualità: che non stava insomma ritirando tale proiezione, bensì mutandone semplicemente l'oggetto. Non è infatti che la sessualità o l'economia siano *il* tutto, ma è che *nel* tutto ci sono e la sessualità e l'economia, e che bisognerebbe pertanto scoprire quale parte (come peraltro tutte le altre attività umane) vi svolgono.

E' così, in ogni caso, che comincia quella che Steiner chiama "la guerra di tutti contro tutti": vale a dire, la guerra degli *ego* contro gli *ego*.

Chi mai, infatti, non riuscendo a scoprire, al di là dell'opinione, l'idea, potrebbe scoprire, al di là dell'ego, l'Io, e, all'interno dell'Io, il *Logos* (ovvero, l'essere o il "rappresentante" dell'intera umanità)?

Dice Steiner: "Purché si sia capaci di penetrare sino al mondo delle idee". Orbene, nell'epoca dell'anima razionale o affettiva veniva considerata *scientia scientiarum* la "filosofia", mentre nell'epoca dell'anima cosciente va considerata tale la "gnoseologia". A patto, tuttavia, che questa sia non solo teoretica, ma anche sperimentale. Come abbiamo già detto, non possiamo però considerare "sperimentale" una gnoseologia che, anziché indagare la vita del pensiero, indaghi – come fanno le odierne neuroscienze – quella del cervello.

Che cosa dovrebbe infatti darci una *scientia scientiarum*? E' presto detto: la possibilità di approdare a un punto di vista che armonizzi, in quanto superiore, quanto si trova a un livello inferiore, permettendoci così di apprezzarne la molteplicità e varietà.

Scrivo appunto Steiner: "Quale compito ha dunque assolto la teoria della conoscenza in confronto alle altre scienze? Essa ci ha illuminati sullo scopo e sul compito di tutta la scienza; ci ha mostrato quale importanza abbia il contenuto delle singole scienze. *La nostra teoria della conoscenza è la scienza della determinazione di tutte le altre scienze*. Ci ha rivelato come quello che si è conquistato nelle singole scienze sia il fondamento obiettivo dell'esistenza universale (...) Così la teoria della conoscenza è, al tempo stesso, la dottrina del significato e della missione dell'uomo (...) *Il nostro spirito ha il compito di educare se stesso in modo da mettersi in grado di ricavare da tutta la realtà che gli è data, quell'aspetto di essa che risulti scaturire dall'idea*" (pp. 116 e 117).

Poche righe dopo questi passi, Steiner ricorda che Goethe parlava del suo "operare interiore" come di una "euristica vivente".

Ma una "euristica vivente" non è in fondo che una "spiegazione vivente". Perché possa darsi una "spiegazione vivente", occorre dunque *vivere*. Ma come – secondo quanto recita l'adagio - "chi ha il pane non ha i denti e chi ha i denti non ha il pane", così – secondo quanto detta l'esperienza - chi vive non riflette e chi riflette non vive. Viviamo infatti sognando (nel sentire) e dormendo (nel volere) e moriamo invece riflettendo (*a-posteriori*, nel pensare riflesso o rappresentativo).

Se ieri, poniamo, fossi caduto in preda alla collera, oggi, riflettendo, ne sarei sicuramente pentito. Ed è giusto così. Ma non sarebbe stato ancor meglio se fossi stato in grado di riflettere nel momento stesso in cui la collera era sul punto d'invadermi l'anima? Cosa è invece accaduto? Che ieri, quando era in me la collera, ero fuori di me, mentre oggi, che sono in me, è fuori di me la collera. E come fare allora a conoscerla e a trasformarla se quando è presente lei sono assente io, e se quando sono

presente io è assente lei? (Si veda, al riguardo, *La missione della collera* in R.Steiner: *Metamorfosi della vita dell'anima* – Tilopa, Roma 1984).

Ciò vuol dunque dire, da un punto di vista generale, che si può disporre di una “euristica vivente” solo se si dispone di un pensiero vivente: ossia, di un pensiero che sia all'altezza della vita, e non, come quello ordinario, soltanto della morte.

L.R.

Roma, 20 febbraio 2001

Le opere scientifiche di Goethe (25-26)

Avvertenza: il 27 febbraio 2001, nel corso del 25° incontro, fu letto, commentato e discusso l'articolo di Francesco Giorgi, *Mucca pazza e OGM: uno sguardo ai quotidiani*, con il quale avevamo inaugurato, il 20 febbraio 2001, l'attività del nostro "Osservatorio scientifico-spirituale". Riprendiamo pertanto lo studio delle *Opere scientifiche di Goethe* con il 26° incontro, del 13 marzo 2001.

Cominceremo stasera il nono capitolo, intitolato: *Sapere e agire alla luce del pensiero goethiano*, che è suddiviso in cinque paragrafi: *Metodologia*; *Metodo dogmatico e metodo immanente*; *Sistema della scienza*; *Dei limiti della conoscenza e della formazione di ipotesi*; *Scienze etiche e storiche*. Partiamo dunque dal primo (*Metodologia*).

Scrive Steiner: "Abbiamo determinato il rapporto tra il mondo ideale acquistato mediante il pensiero scientifico e l'esperienza immediatamente data. Abbiamo imparato a conoscere il principio e la fine d'un processo: esperienza scevra d'idee e comprensione della realtà compenetrata da idee. In mezzo tra le due sta l'attività umana. L'uomo deve con la propria attività far scaturire la fine dal principio. Il *modo* com'egli lo fa costituisce il *metodo*" (p. 119).

Si faccia qui attenzione, perché il "principio" del processo conoscitivo è costituito dalla percezione (dal percetto), mentre la "fine" è costituita (ordinariamente) dalla *rappresentazione*, e non dal concetto.

Nei nostri esempi, abbiamo chiamato *X* il percetto, *A* il concetto, ed espresso con la formula "*X è A*" il cosiddetto "giudizio di percezione". Perché alla "fine" del processo conoscitivo si dia una rappresentazione (cosciente), non basta però un giudizio (una relazione tra concetti): occorre un *sillogismo* (una relazione tra giudizi).

Il sillogismo – osserva appunto Hegel – "è la *ragion d'essere essenziale* di ogni verità; e la *definizione dell'assoluto* è ora questa: che l'assoluto è il sillogismo, o, esprimendo tale definizione in una proposizione: *ogni cosa è un sillogismo*" (*Enciclopedia delle scienze filosofiche* – Laterza, Roma-Bari, 1989, p. 174).

A un'analisi più attenta e sottile, il giudizio di percezione "*X è A*" risulta infatti essere la "premessa maggiore" di un sillogismo (se "*X è A*", e se "*A è X*", allora "*A è A*") la cui *sola* "conclusione", in quanto appunto "rappresentazione" ("*A è A*"), perviene alla coscienza ordinaria: la premessa, ossia, di un *ragionamento incosciente* che approda a una *conclusione cosciente*. (Si consulti, a questo preciso proposito, la conferenza del 30 agosto 1919, in R. Steiner: *Arte dell'educazione*, vol. I, *Antropologia* – Antroposofica, Milano 1993).

Dice Steiner che "l'uomo deve con la propria attività far scaturire la fine dal principio": cioè a dire, la rappresentazione dal percetto. L'uomo si situa infatti tra il percetto e il concetto, che sono – come abbiamo più volte detto – "mondo", ed è chiamato, dopo averli divisi, a riunirli. La distinzione tra il percetto e il concetto non riguarda pertanto le cose, bensì il modo in cui l'uomo è organizzato per conoscerle.

Arte dell'uomo è dunque quella di trasformare, sul piano noetico, *le cose in idee* e, sul piano etico, *le idee in cose*. Ma *l'arte è metodo e il metodo è arte*: le idee in cui deve trasformare le cose devono essere infatti le idee *delle cose* (le loro oggettive essenze), e non le *sue* idee (soggettive). Osserva giusto Schelling: "Non è in questione, quale opinione debba assumersi del fenomeno, affinché esso, reso conforme ad una qualsivoglia filosofia, possa essere agevolmente spiegato, ma viceversa, quale filosofia si richieda, affinché, cresciuta con l'oggetto, ne sia all'altezza. Non come debba essere

rigirato il fenomeno, reso unilaterale, ridotto, affinché sia comunque giustificabile a partire dai principi che ci siamo prefissi una volta per tutte di non travalicare, bensì: fino a che punto i nostri pensieri devono ampliarsi, per essere in rapporto col fenomeno” (*Filosofia della mitologia* – Mursia, Milano 1993, p. 8).

Scrivi Steiner: “Il metodo dovrà dunque consistere nel rispondere, dinanzi ad ogni oggetto, alla domanda: “Quale parte ha esso nel mondo unitario delle idee; quale posto prende nel quadro ideale ch’io mi faccio del mondo?”. Quando ho riconosciuto questo, quando ho veduto come una cosa si riallacci alle mie idee, allora il mio bisogno di conoscenza è pago. Per questo mio bisogno una sola cosa è insoddisfacente: che mi venga incontro un oggetto che in nessun modo e in nessun luogo voglia riconnettersi alla mia visione del mondo. Quel che va dunque superato è il disagio ideale proveniente dal fatto che esista qualcosa di cui dovrei dirmi: “Lo vedo; è qui; quando mi ci accosto, mi fissa come un punto interrogativo; ma in nessun luogo, nell’armonia dei miei pensieri, io trovo il punto dove potrei inserirlo; le domande ch’io devo porre al suo riguardo rimangono senza risposta, comunque io voglia girare e rigirare il mio sistema d’idee”. Da ciò vediamo che cosa ci occorra riguardo ad ogni oggetto. Quando esso mi si presenta, mi fissa come cosa singola. In me, il mondo del pensiero urge verso quel punto dove giace il concetto di quell’oggetto” (pp. 119-120).

Quando l’oggetto ci “fissa come cosa singola”, abbiamo la percezione. Ricordate: “So che qui e ora qualcosa *esiste*, ma non so qual è la cosa che esiste?”. Ebbene, è questo il momento in cui “il mondo del pensiero urge – come dice Steiner - verso quel punto dove giace il concetto di quell’oggetto”: dove giace, cioè, la sua essenza o qualità. Ch’è come dire che “il mondo del pensiero urge verso quel punto dove giace” la forma di quella forza.

Poiché all’origine (nell’entelechia) la forza è forma e la forma è forza, e poiché è l’uomo ad averle separate, la forza “urge” verso la *sua* forma e la forma “urge” verso la *sua* forza. Non possono però riunirsi (nell’anima umana) da sole: devono attendere che lo faccia colui che le ha divise.

Fatto sì è che il mondo è *Uno* o un *Tutto*, e che il carattere singolare delle cose deriva unicamente dall’atto percettivo. I cosiddetti “atomisti”, ad esempio, in tanto credono che “in principio, erano gli elementi”, in quanto ignorano che questi nascono dalla percezione (sensibile), e quindi da un’attività che per l’appunto *analizza* o *notomizza* il Tutto.

D’altro canto, ove non godessimo, percependo, della facoltà di isolare gli elementi, il Tutto rimarrebbe per noi incosciente, così come lo è per gli animali, le piante e i minerali. Affinché il Tutto *naturale* possa mutarsi in un Tutto *spirituale*, è perciò necessario – per dirla in termini alchemici – *solvere* dapprima l’unità naturale (l’unità *a-priori*) per *coagulare* poi l’unità spirituale (l’unità *a-posteriori*).

Scrivi Steiner: “Tutto il progresso della scienza sta nello scorgere il punto dove un fenomeno qualsiasi possa inserirsi nell’armonia del mondo del pensiero. Ciò non va frainteso. Non può intendersi nel senso che ogni fenomeno debba essere spiegabile mediante i concetti già in uso, che il nostro mondo di pensiero sia già concluso e tutta l’esperienza nuova debba coincidere con qualche concetto da noi già posseduto. Quell’urgere del mondo dei pensieri può anche dirigersi verso un punto finora non ancor mai pensato da un essere umano. E il progresso ideale della storia della scienza poggia appunto sul fatto che il pensiero getta alla superficie nuove configurazioni di pensiero” (p. 120).

In che cosa consiste infatti lo spirito scientifico, se non nella volontà di dirigere il mondo dei pensieri “verso un punto finora non ancor mai pensato da un essere umano”? E in che cosa consiste invece lo spirito dogmatico, se non nella volontà di spiegare ogni fenomeno o “tutta l’esperienza nuova” mediante i concetti già posseduti o “già in uso”?

Pensate, ad esempio, ai farmaci omeopatici. Chiunque li usi sa bene quanto siano efficaci. Nessuno, tuttavia, è riuscito ancora a spiegare il perché lo siano, nonostante, per farlo, basterebbe dirigere il pensiero “verso un punto” (il mondo eterico), non già “non ancor mai pensato da un essere umano”, bensì pensato da Goethe e poi ripreso, rielaborato e approfondito da Steiner. Ma questo non lo fanno gli omeopati, che tentano di spiegare il fenomeno con i concetti “già in uso”, né gli allopati o, più precisamente, i membri della cosiddetta “comunità scientifica”, che, approfittando appunto del fatto che i concetti “già in uso” non spiegano il fenomeno, tentano di negarlo, asserendo che tali farmaci non funzionano, e non possono funzionare, perché sono “acqua fresca”.

E pensare (se non ricordo male) che il celebre matematico Francesco Severi (1879-1961) dichiarò di avere visto mille teorie cadere di fronte a un fatto, ma di non avere mai visto un fatto cadere di fronte a mille teorie.

Continua Steiner: “*Il metodo scientifico consiste nell’indicare la connessione fra il concetto d’un singolo fenomeno e il rimanente mondo delle idee. Noi chiamiamo questo processo: deduzione del concetto (dimostrazione). E tutto il pensare scientifico consiste solo nel nostro scoprire i trapassi esistenti da concetto a concetto, e nel far scaturire l’uno dall’altro. Metodo scientifico è l’andare e venire da un concetto all’altro del pensiero in movimento. Si dirà che questa è la vecchia storia della corrispondenza tra mondo dei concetti e mondo dell’esperienza, che si dovrebbe presupporre il mondo fuori di noi (il transsogettivo) corrispondente al nostro mondo di concetti, se dovessimo credere che l’andare e venire da un concetto all’altro conducesse a una immagine della realtà. Ma questo non è che un intendimento errato del rapporto fra fenomeno singolo e concetto. Quando io mi pongo di fronte a un fenomeno del mondo dell’esperienza, non so ancora affatto che cosa esso sia. Solo dopo averlo superato, dopo ch’è sorto luminosamente in me il suo concetto, so che cosa ho davanti a me. Ma ciò non vuol dire che quel singolo fenomeno e il concetto siano due cose diverse. No, sono lo stesso; e ciò che mi viene incontro nel particolare non è altro che il concetto*” (pp. 120-121).

Chi pensasse, a questo punto, che “questa è la vecchia storia della corrispondenza tra mondo dei concetti e mondo dell’esperienza”, ossia quella della “armonia prestabilita” di leibniziana memoria (Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646-1716), non avrebbe capito davvero niente. Non avrebbe soprattutto capito - come dice Steiner - che “ciò che mi viene incontro nel particolare non è altro che il *concetto*” o - come abbiamo detto e ripetuto noi - che il percetto e il concetto non sono “due cose diverse”, bensì *una stessa cosa (l’entelechia) appresa per due vie diverse*: come percetto, mediante il percepire (volere); come concetto, mediante il pensare. Non avrebbe capito, in breve, che il percetto è il *concetto percepito*, mentre il concetto è il *percetto pensato*.

Non esiste perciò una “armonia prestabilita”, tra il percetto oggettivo e il concetto soggettivo, bensì esiste, per così dire, un’oggettiva “unità prestabilita” (pre-esistente, di fatto, al conoscere) di percetto e concetto: unità che l’organizzazione conoscitiva umana trasforma dapprima in dualità, per poterla poi ricostituire quale unità, a un nuovo e più alto livello (una “ottava sopra”, direbbe forse un musicista).

Scriva Steiner: “Ogni singolo fenomeno della realtà rappresenta entro il sistema del pensiero un contenuto determinato. E’ fondato nel complesso del mondo ideale e può essere compreso solo in connessione con esso. Così ogni oggetto deve necessariamente chiamarci a un doppio lavoro di pensiero. Anzi tutto, va fissato in netti contorni il pensiero che gli corrisponde, dopo di che vanno seguiti tutti i fili che conducono da quello al mondo complessivo del pensiero. Chiarimento nel particolare e approfondimento nel tutto sono le due più importanti esigenze della realtà. La prima spetta all’intelletto, la seconda alla ragione” (p. 121).

Abbiamo sottolineato, a suo tempo, che l'oggetto si suddivide in un numero di stimoli pari a quello dei sensi impegnati dal soggetto nel percepirlo. L'oggetto *A*, ad esempio, si trasforma nello stimolo *a'* per la vista, nello stimolo *a''* per l'udito, in quello *a'''* per il tatto, e così via.

L'unità del singolo oggetto viene così ad articolarsi in una pluralità di stimoli che l'intelletto, per darci coscienza della realtà originaria di *A*, è chiamato a riunificare.

Disponiamo dunque di un intelletto (*Verstand*) che trasforma in unità la pluralità degli stimoli sensoriali (che sintetizza quanto è stato analizzato dalla percezione) e, a un superiore livello, di una ragione (*Vernunft*) che trasforma in unità la pluralità dei concetti (che sintetizza quanto è stato analizzato dall'intelletto).

Dice Steiner che “anzi tutto, va fissato in netti contorni il pensiero che corrisponde” all'oggetto (percepito). Chi potrebbe pretendere, infatti, di avere “chiaro e distinto” l'insieme senza avere prima “chiari e distinti” gli elementi?

“E' penoso notare – osserva in proposito Hegel – come l'insipienza e il pacchianismo senza gusto né linea, incapace di fermare il pensiero su proposizioni astratte singolarmente prese, e ancor meno sul loro nesso, si atteggiino ora a libertà e tolleranza del pensiero, ora a genialità” (*Fenomenologia dello spirito* – La Nuova Italia, Scandicci (Fi) 1996, p. 41).

Scrivo Steiner: “L'intelletto crea figure di pensiero per i singoli oggetti della realtà, e risponde tanto meglio al suo compito quanto più precisamente li delimita, quanto più nettamente ne segna i confini” (p. 121).

Sarà forse il caso di ricordare ch'è in virtù del “principio di non contraddizione” (*A* non è non *A*), del “principio d'identità” (*A* è *A*) e del “principio del terzo escluso” (*tertium non datur*: tra *A* e *B* non si dà un “terzo” o un “mezzo”) che l'intelletto riesce a delimitare quegli spazi (qualitativi) che impediscono ai concetti di confondersi gli uni con gli altri.

Continua Steiner: “La ragione poi ha da inserire tali figure nell'armonia complessiva del mondo delle idee. Ciò presuppone, naturalmente, quanto segue: nel contenuto delle figure di pensiero che l'intelletto crea, è già quell'unità, vive già la vita unitaria e comune a tutte; solo che l'intelletto le tiene artificialmente separate; la ragione, invece, senza cancellare la chiarezza, abolisce la separazione. L'intelletto ci allontana dalla realtà, la ragione ci riporta ad essa” (p. 121).

Che “nel contenuto delle figure di pensiero” create dall'intelletto (nel contenuto dei concetti) viva “già la vita unitaria e comune” (delle idee) lo mostra anche il fatto – come ho tenuto a sottolineare poc'anzi – che l'intelletto e la ragione hanno in comune quella *vis sintetica* applicata, dal primo, alla pluralità degli stimoli (sensoriali) e, dalla seconda, alla pluralità dei concetti.

Il concetto è in effetti una sorta di “Giano bifronte”: grazie alla faccia che rivolge verso il mondo della percezione, riusciamo a sintetizzare gli stimoli (sensoriali) e a fissarli in singoli concetti; grazie a quella che rivolge verso il mondo della ragione, riusciamo invece a mettere i singoli concetti in movimento e a sintetizzarli nell'idea.

Scrivo in proposito Hegel: “Il pensiero che produce determinazioni *finite* e che si muove in esse si chiama *intelletto* (nel senso più proprio della parola) (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, p. 39); e aggiunge: “L'attività del separare è la forza e il lavoro dell'*intelletto*, della potenza più mirabile e più grande, o meglio della potenza assoluta. Il circolo che riposa in sé chiuso (quello che abbiamo chiamato, la volta scorsa, “l'anello dell'essere naturale” – *nda*) e che tiene, come sostanza, i suoi momenti, è la relazione immediata, che non suscita, quindi, meraviglia alcuna. Ma che l'accidentale *ut sic*, separato dal proprio ambito, che ciò ch'è legato nonché reale solo nella sua connessione con altro, guadagni una propria esistenza determinata e una sua distinta libertà, tutto ciò è l'immane

potenza del negativo; esso è l'energia del pensare, del puro Io" (*Fenomenologia dello spirito*, p. 19).

"L'energia del pensare" o del "puro Io" è dunque "l'immane potenza" che, nel suo momento (dialetticamente) negativo (quello dell'intelletto), "ci allontana dalla realtà", ma che, nel suo momento (dialetticamente) positivo (quello della ragione), "ci riporta ad essa".

Scrivo appunto Steiner: "Tutti i concetti che l'intelletto crea: causa ed effetto, sostanza e attributo, corpo ed anima, idea e realtà, Dio e mondo, ecc., esistono soltanto per tener divisa artificialmente la realtà unitaria; e la ragione deve, senza confondere i contenuti così creati, senza oscurare misticamente la chiarezza dell'intelletto, ricercare nella pluralità l'intima unità. Così essa ritorna là donde l'intelletto s'era allontanato, cioè alla realtà unitaria. Volendo avere una nomenclatura esatta si possono chiamare concetti le configurazioni dell'intelletto e idee le creazioni della ragione. Si vedrà così che la via della scienza sta nell'elevarsi attraverso il concetto all'idea (...) Della realtà totale viene incontro a ciascuno, per così dire, un ritaglio. Questo viene elaborato dal suo intelletto, servendogli così da tramite per avviarsi all'idea. Sebbene, dunque, noi percepiamo tutti la stessa idea, la percepiamo però sempre in campi differenti. Dunque soltanto il *risultato finale* al quale giungiamo può essere il *medesimo*; mentre le vie possono essere *diverse*. In genere, non importa affatto 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" (p. 122 e 123).

Ovvero, al di là di quell'*opinare* di cui ancora Hegel dice: "Seguire la propria convinzione val certo più che arrendersi all'autorità; ma invertendo la credenza fondata sull'autorità in quella fondata sulla propria convinzione, non ne viene necessariamente mutato il contenuto, né la verità subentra all'errore. Restare abbarbicati al sistema dell'opinione e del pregiudizio per autorità altrui o per convinzione propria, differisce soltanto per la vanità che si annida nella seconda maniera" (*Fenomenologia dello spirito*, p. 51).

L.R.

Roma, 13 marzo 2001

Le opere scientifiche di Goethe (27)

Ci occuperemo stasera del secondo paragrafo del nono capitolo: *Metodo dogmatico e metodo immanente*.

Notiamo, per cominciare, che un metodo “dogmatico” che sia in contrasto con uno “immanente” deve essere di necessità “trascendente”.

Per esso – scrive infatti Steiner – “l’essere obiettivo che determina le mie asserzioni si trova in un mondo a me sconosciuto; nel mio mondo sta soltanto la mia asserzione, con le sue ragioni formali (assenza di contraddizioni, appoggio su diversi assiomi, ecc.). Una scienza che si fonda su tale opinione, è *dogmatica*. E’ tale la filosofia teologizzante che poggia sulla fede nella rivelazione, come pure la moderna scienza sperimentale; poiché non esiste solo un *dogma della rivelazione*, ma anche un *dogma dell’esperienza* (...) Un tempo, la scienza era retta dal *dogma della rivelazione*, oggi lo è da quello dell’*esperienza*. Una volta appariva presunzione scrutare le *ragioni* delle verità rivelate; oggi è ritenuta un’impossibilità di sapere altro all’infuori di ciò che enunciano i fatti. “Perché essi parlino così e non altrimenti” è ritenuto non sperimentabile e perciò irraggiungibile” (pp. 124-125).

Il *fondamento dell’essere* viene posto, dal “dogma della rivelazione”, nel *soggetto in sé* (in Dio), dal “dogma dell’esperienza”, nell’*oggetto in sé* (nella “cosa in sé”): ossia, in un soggetto e in un oggetto irraggiungibili dall’ordinario non-essere del pensiero umano.

Per entrambi i “dogmi”, l’idea, non avendo un proprio contenuto (in quanto non-essere), non si reggerebbe dunque su *di sé*, ma su *altro da sé*: ossia, su un contenuto (extraideale) del quale non può essere che “immagine”.

Osserva però Steiner: “Purché ne abbiamo la capacità, vediamo che l’idea ha in sé tutto quanto la costituisce, e che in essa si ha tutto quanto si può chiedere. Tutto il fondamento dell’essere si è riversato nell’idea, per intero, senza riserve, sì che fuori di essa non possiamo cercarlo in nessun luogo. Nell’idea non si ha dunque un’*immagine* di ciò che cerchiamo nelle cose, ma il cercato stesso” (p. 125).

E che cos’è il “cercato stesso”? E’ l’essenza, “l’essere – direbbe Hegel - come un *apparire* in sé stesso” (*Enciclopedia delle scienze filosofiche* – Laterza, Roma-Bari 1989, p. 123): ovvero, realtà o sostanza, e non immagine o apparenza.

Scriva ancora Steiner: “Voler spiegare il mondo per mezzo d’un reale che non sia idea, è una tale contraddizione, che non si riesce nemmeno a capire come mai sia stato possibile sostenerla” (p. 126).

Ciò conferma – come mi capita talvolta di dire – che l’“oscuroveggenza” è ben più misteriosa della “chiaroveggenza”. Che cosa c’è infatti di misterioso nel vederci “chiaro”? Sul piano fisico, non è forse l’occhio malato, e non quello sano, a costituire appunto un problema?

Ma in che cosa consiste, nel nostro caso, l’“oscuroveggenza”? Nel non avvedersi che il pensiero *non pensa cose, ma pensieri*. Le “cose” infatti non si “pensano”, si *percepiscono*.

Sentiamo dunque *reali* le cose perché, percependole, le incontriamo in modo vivo e diretto, mentre sentiamo *irreali* (astratte) le idee perché, pensandole (con la coscienza ordinaria), le incontriamo *riflesse* dallo specchio cerebrale.

E non è in effetti ben diversa l'osservazione, poniamo, di una mucca viva da quella di una mucca rispecchiata, dipinta o fotografata?

Il nostro sentire reali o irreali le idee non dipende dunque che dal modo in cui le pensiamo o dal livello di coscienza con cui andiamo loro incontro.

E' contraddittorio – dice Steiner – “voler spiegare il mondo per mezzo d'un reale che non sia idea”. E' tuttavia comprensibile che chi, andando incontro all'idea con la coscienza ordinaria, la sperimenta come irreale (come un non-essere), voglia poi “spiegare il mondo per mezzo d'un reale che non sia idea”: che finisca, cioè, col *proiettare* altrove, quella realtà o quell'essere dell'idea di cui non è cosciente.

Osserva appunto Steiner: “Solo perché l'uomo non è, spesso, in grado di comprendere che l'essere dell'idea è immensamente più alto e più pieno di quello della realtà percepita, egli va in cerca d'una realtà ancora superiore. Ritene l'essere dell'idea come un che di chimerico, mancante di saturazione reale, e non se ne appaga; non è capace di afferrare l'idea nella sua positività; la possiede solo come astrazione, senza intravederne la perfezione interiore e la solidità” (pp. 127-128).

Qual è dunque l'equivoco? Che l'unica “realtà ancora superiore” a quella dell'idea astratta è quella dell'*idea concreta*. E' giusto, perciò, andare in cerca di qualcosa che non sia “chimerico” o “mancante di saturazione reale”, ma è sbagliato cercarlo fuori dal pensiero o dall'idea.

D'altronde, delle due, l'una: o non si è coscienti dei limiti dell'intelletto, e si approda allora al titanismo intellettualistico (esoterico o essoterico); o se ne è coscienti, e si approda allora alla convinzione che al di là di tali limiti ci sia *altro dal pensiero*, e non *altro pensiero*. “Altro pensiero” ch'è poi il *vero pensiero*, del quale quello ordinario – secondo quanto abbiamo detto e ripetuto – è solo il riflesso, se non addirittura la spoglia.

Il che vale, naturalmente, anche per le idee. Che cos'è infatti una idea nella sua “positività”, nella sua “perfezione interiore” e nella sua “solidità”? Nientemeno che un'*entità spirituale*; volendo esprimerci in modo davvero appropriato, dovremmo infatti domandare, non: “*Che cos'è un'idea?*”, bensì: “*Chi è un'idea?*”.

Abbiamo dunque le idee, ma non ancora una coscienza all'altezza della loro realtà (spirituale): è questa (la *Sophia*) che siamo chiamati pertanto a sviluppare. Converrete, infatti, che una cosa è portare avanti la nostra vita, credendo che il concetto (o l'idea) sia un nome (*flatus vocis*), altra portarla avanti, sapendo ch'è un'entità spirituale.

Per passare in modo lucido e critico dall'una all'altra convinzione, evitando possibili derive di ordine fideistico o misticheggiante, è tuttavia necessario – come indica la scienza dello spirito - attraversare delle esperienze intermedie.

Spiega infatti Steiner: “L'uomo ha veramente, come uomo terrestre, alcunché di ciò che vi ha di più basso, e d'altra parte ha un'immagine riflessa di quanto v'ha di più alto, che è soltanto raggiungibile nell'intuizione. Gli mancano completamente, come uomo terrestre, appunto i campi intermedi. Egli si deve conquistare immaginazione e ispirazione” (*Conoscenza iniziatica* – Istituto Tipografico Editoriale, Milano 1938, p. 67).

Teniamo comunque presente che non si può avere esperienza della realtà del concetto o dell'idea, se non si ha prima quella della realtà (eterica) del pensare. Tra il “pensato” (la rappresentazione) e il concetto o l'idea, c'è infatti il “pensare”: ovvero, quella viva forza che possiamo sperimentare in modo diretto grazie all'*esercizio della concentrazione*.

Scriva Steiner: “Alla cultura si deve richiedere ch'essa lavori fino a innalzarsi a quel punto di vista superiore dove viene considerato come *reale* anche un *essere* che non si veda con gli occhi e non si

tocchi con le mani, ma si afferri con la ragione. Noi abbiamo dunque veramente fondato un *idealismo* che è al tempo stesso *realismo*” (p. 128).

Questo “idealismo ch’è al tempo stesso realismo” è appunto quello che abbiamo chiamato “realismo delle idee”, contrapponendolo tanto al “realismo ingenuo” (delle cose) quanto alle varie forme di quello che John Searle denomina “antirealismo”.

Scriva ancora Steiner: “Ci differenziamo dal realismo per la nostra piena consapevolezza d’avere soltanto *nell’idea* il mezzo per spiegare il mondo. Anche il realismo ha *solo* questo mezzo, ma non lo sa. Esso deduce il mondo delle idee, ma crede di dedurlo da qualche altra realtà. Il leibniziano mondo delle monadi non è se non un mondo di idee; ma Leibniz crede di possedere in esso una realtà superiore a quella ideale. Tutti i realisti commettono lo stesso errore: escogitano degli esseri e non si avvedono di non uscir fuori dall’idea” (p. 128).

Il realismo (ingenuo) pensa, ma non sa di pensare o – come dice Steiner - ha “soltanto nell’idea il mezzo per spiegare il mondo”, “ma non lo sa”: non ne è, vale a dire, cosciente. E che cosa accade allora? Che l’*inconscia* realtà dell’idea viene *proiettata* su qualche altro contenuto, più o meno “escogitato”.

Converrà ricordare, a questo proposito, che del processo di proiezione parla non solo la psicoanalisi, ma anche Steiner: “Una facoltà umana di cui l’uomo nulla sapesse – dice appunto - non verrebbe da lui riconosciuta come sua, ma attribuita a un ente a lui estraneo” (*Linee fondamentali di una gnoseologia della concezione goethiana del mondo* in *Saggi filosofici* – Antroposofica, Milano 1974, pp. 103-104).

La realtà delle idee viene infatti attribuita, da Leibniz, a delle ipotetiche “monadi”, così come viene attribuita (per venire ai giorni nostri), da C.G. Jung, a degli ipotetici “archetipi in sé”, da J.Eccles, a degli ipotetici “psiconi” e, da E.Boncinelli, a degli ipotetici “psicostati”. (Per gli “archetipi in sé”, si veda J.Jacobi: *Complesso, archetipo, simbolo* – Boringhieri – Torino 1971; per gli “psiconi”, J.Eccles: *Come l’io controlla il suo cervello* – Rizzoli, Milano 1994; per gli “psicostati”, E.Boncinelli: *Il cervello, la mente e l’anima* – Mondadori, Milano 2000).

Ci è dato dunque osservare, ancora una volta, che la scienza dello spirito non formula alcuna nuova “teoria”, bensì propone un *metodo* in grado di portare gradualmente alla coscienza quanto vive e opera di norma nell’incoscienza.

Abbiamo respinto il realismo (ingenuo), - scrive Steiner – “poiché s’inganna riguardo all’essenza ideale del suo fondamento del mondo; ma abbiamo anche respinto quel falso idealismo il quale ritiene che, non potendo noi trascendere l’idea, non possiamo nemmeno trascendere la nostra coscienza, e che quindi tutte le rappresentazioni a noi date, e il mondo intero, non siano altro che soggettiva apparenza, un sogno che la nostra coscienza sogna (Fichte). Questi idealisti, a loro volta, non comprendono che, sebbene noi non possiamo andar oltre l’idea, pure nell’idea abbiamo quell’elemento oggettivo che è fondato in se stesso e non nel soggetto. Essi non considerano che, sebbene non si possa uscire dall’unità del pensiero, pure col pensiero ragionante penetriamo proprio nella piena oggettività. *I realisti non comprendono che l’oggettivo è l’idea, e gli idealisti non comprendono che l’idea è oggettiva*” (p. 128).

Fatto si è che non si tratta di “trascendere” o “andar oltre” l’*idea*, bensì di trascendere o andar oltre la *coscienza rappresentativa dell’idea*.

Che i realisti non comprendano che l’oggettivo è l’idea, e che gli idealisti non comprendano che l’idea è oggettiva, è peraltro conseguenza dell’azione delle forze “ostacolatrici”. La concezione dei

realisti (ingenui) è infatti ipotecata dalle forze arimatiche, quella degli idealisti dalle forze luciferiche.

Il che vuol dire, tuttavia, che tanto i primi che i secondi hanno *in parte* ragione. Sarebbe bene perciò esercitarsi a osservare quale sia la parte di ragione (e di torto) degli uni e degli altri, perché, così facendo, si arriverebbe di fatto ad assumere quella prospettiva centrale dell'Io (e del *Logos*) che, quale terza, li comprende e li supera ("E' cosa certa quanto strana – osserva al riguardo Goethe – che verità ed errore sgorgano dalla stessa fonte; perciò spesso non bisogna danneggiare l'errore, perché allo stesso tempo si danneggia la verità – *Massime e riflessioni* – TEA, Roma 1988, p. 59).

Teniamo comunque presente che una cosa è l'*individualità* (spirituale), altra la *soggettività* (psichica). Lucifero mira infatti a *psicologizzare* le idee (soggettivizzandole o relativizzandole), mentre Arimane mira a *reificarle* o *imbalsamarle* (trasformandole materialisticamente in "cose" o dottrinarmente in "dogmi").

Continua Steiner: "Dobbiamo ancora occuparci dei puri empiristi che ritengono un'illecita deduzione filosofica ogni spiegazione del reale per mezzo dell'idea ed esigono che ci si attenga al sensibilmente percepibile. Contro questo punto di vista possiamo dire semplicemente che la sua esigenza può essere unicamente *formale, di metodo*. Il dire che ci si debba arrestare al dato significa solo che dobbiamo appropriarci di quel che ci viene incontro. Sull'*essenza* del dato, può decidere meno di ogni altro *questo* punto di vista; poiché quell'essenza gli deve appunto venire incontro dal dato stesso. Ci è affatto incomprensibile come si possa associare all'esigenza dell'esperienza pura, quella di non trascendere il mondo sensibile, posto che l'idea può, ad ugual titolo, soddisfare l'esigenza dell'*esser data*. Il principio positivisticò dell'esperienza deve lasciare del tutto aperta la questione di *che cosa* sia il dato; quindi si accorda benissimo con un risultato idealistico dell'indagine. Allora però tale esigenza coincide anche con la nostra. E nella nostra concezione si riuniscono tutti i punti di vista *in quanto sono giustificati*. Il nostro punto di vista è idealismo, perché vede nell'idea il fondamento del mondo; è realismo, perché qualifica l'idea come il reale; ed è positivismo o empirismo, perché non vuol giungere al contenuto dell'idea per mezzo d'una costruzione aprioristica, ma come a un dato" (pp. 128-129).

In effetti, la scienza dello spirito si attiene non solo al dato *sensibile*, ma anche a quello *spirituale*. Insieme al percolato considera infatti il concetto, riconoscendo che l'uomo, per potersi avvalere della sua facoltà conoscitiva, deve prima dividerli (percependo) e poi riunirli (giudicando).

L'empirismo ha dunque ragione nel rivendicare i diritti del dato, ma ha torto nel rivendicarli solamente per il dato sensibile.

Va bene affermare – scrive al riguardo Hegel – "che ciò che è vero, deve essere nella realtà ed esservi per la percezione", ma bisogna anche osservare "che in ciò che si chiama *esperienza* ed è da distinguere dalla semplice *percezione singola* di fatti singoli, si trovano *due elementi*: - l'uno, che è la *materia* per sé isolata e infinitamente varia; - l'altro, la *forma*, i caratteri dell'*universalità* e della *necessità*" (*Enciclopedia delle scienze filosofiche* – Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 48 e 49).

Dice Steiner ch'è "incomprensibile come si possa associare all'esigenza dell'esperienza pura, quella di non trascendere il mondo sensibile". Come dargli torto? Chi volesse davvero *non trascenderlo* dovrebbe infatti guardarsi, nei suoi riguardi, dal concepire anche un solo pensiero o dal formulare anche una sola parola: dovrebbe cioè guardarsi dal fare proprio quanto fanno invece (e non certo con parsimonia) i vari teorici dell'empirismo o del positivismo.

Non verrebbe dunque voglia di dire, col Cristo: "Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno"? (Lc 23,34).

Risposta a una domanda

Tra il dato sensibile (il percetto) e il dato spirituale (il concetto) c'è in effetti un'importante differenza: il primo ci raggiunge anche se ne siamo (animicamente) "indegni"; il secondo ci raggiunge solo se ne siamo (animicamente) "degni" o, per meglio dire, se *ce ne siamo resi* tali ("Beati i puri di cuore, - dice infatti il Vangelo – perché vedranno Dio" - Mt 5,8).

Ma che cosa vuol dire rendersi "degni" del concetto (o dell'idea)? Vuol dire conoscerlo, amarlo e disporsi quindi ad accoglierlo, tacitando con fermezza "l'uomo del sottosuolo" (Dostoevskij): ossia, quella bassa e rumoreggiante legione di brame e pregiudizi che abitualmente l'oscurano o respingono.

Chi conosce la psicoanalisi sa bene, ad esempio, che i pazienti hanno, nei confronti della terapia, un atteggiamento "ambivalente": da un lato, si dicono infatti disposti (in buona fede) a fare tutto il necessario per ottenere la guarigione; dall'altro le oppongono invece un'inconscia "resistenza".

Orbene, ciò vale, in larga misura, anche per coloro che cercano la verità: da un lato si dicono infatti disposti (in buona fede) a fare tutto il necessario per trovarla; dall'altro le oppongono invece un'inconscia "resistenza". In tanto però gliela oppongono in quanto avvertono, più o meno oscuramente, che per trovare la verità del mondo occorre trovare la verità di se stessi, e che per trovare la verità di se stessi occorre trasformarsi o – per dirla con Goethe – "perire e divenire".

"Ciò che si chiama paura dell'errore – osserva appunto Hegel – si fa invece piuttosto conoscere come paura della verità" (*Fenomenologia dello spirito* – La Nuova Italia, Scandicci (Fi) 1996, p. 49).

L.R.

27 marzo 2001

Le opere scientifiche di Goethe (28)

La scorsa settimana, abbiamo ultimato l'esame del secondo paragrafo del nono capitolo; stasera, ci occuperemo pertanto del terzo, intitolato: *Sistema della scienza*.

Scrivi Steiner: "Quale forma ha la scienza compiuta, alla luce del modo di pensare goethiano? Anzi tutto dobbiamo ricordare che il contenuto complessivo della scienza è un dato; dato, in parte, quale mondo sensibile dall'esterno, in parte, quale mondo di idee, dall'interno. Dunque tutta la nostra attività scientifica consisterà nel superare la forma in cui questo contenuto complessivo del dato ci viene incontro, per raggiungerne un'altra atta ad appagarci. Questo è necessario, dato che l'intima unità del dato ci resta occulta, nella prima forma in cui ci si presenta quando ci appare solo la sua superficie esteriore. Ora tale attività metodica, che stabilisce il nesso accennato, si svolge diversamente, a seconda del campo di fenomeni che prendiamo a studiare" (p. 130).

Che cosa vuol dire che "il contenuto complessivo della scienza è un dato"? Vuol dire che la scienza si occupa di ciò che *esiste*, non creando perciò l'esistente, bensì la *coscienza dell'esistente*.

Dal momento, tuttavia, che l'esistente si dà a vari livelli (ad esempio, minerale, vegetale, animale e umano), la sua "attività metodica" deve assumere necessariamente forme diverse.

Ma qui si pone un problema: se il "metodo scientifico" è *uno* (come per lo più si dice), come può essere adeguato ai diversi livelli di esistenza? E se non è uno, come può essere garantita la *scientificità* dei diversi metodi?

Si potrebbe rispondere che il metodo scientifico è una sorta di "metodo-madre" in grado di partorire tanti "metodi-figli" quanti sono i livelli di realtà. Ma se fosse così, quale *forma* avrebbe allora tale "metodo-madre"? E ne avrebbe poi una? Dal momento che le forme dei "metodi-figli" riflettono le diverse qualità dei livelli di realtà cui si applicano, non dovrebbe essere infatti *privo di forma* un metodo che partorisce, sì, gli altri, ma che non si applica, *di per sé*, ad alcuna realtà?

Ed è proprio così, poiché il "metodo-madre", in quanto *universale*, sta ai "metodi-figli", in quanto *particolari*, così come il *concetto* (universale) sta alle sue *rappresentazioni* (particolari). Come da un solo concetto, che è *forma*, ma non ha forma, possono derivare più rappresentazioni che *hanno forma*, così da un solo metodo universale possono appunto derivare più metodi particolari.

Un metodo "universale", più che un "metodo", è però un concetto, un'essenza, e quindi uno *spirito*. Ciò dimostra dunque ch'è lo "spirito" scientifico, e non il "metodo", a essere *uno*, e ch'è appunto questo spirito a farsi garante della scientificità dei metodi in cui s'invera per adeguarsi alle varie esigenze della realtà.

Ma che cosa succede quando non si riconosce la scienza come "spirito"? E' presto detto: si proietta l'universale (di cui si è incoscienti) sul particolare (di cui si è coscienti). Universalizzando quanto è particolare, o assolutizzando quanto è relativo, si tradisce però lo spirito scientifico, e si approda (volenti o nolenti) a quello *dogmatico*.

Fatto si è che come "il sabato – secondo quanto afferma il Cristo – è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato" (Mr 2,27), così il metodo è stato fatto per lo spirito e non lo spirito per il metodo; ch'è come dire, in altri termini, che è *lo spirito scientifico a dover garantire il metodo, e non viceversa*.

La scienza attuale (che dichiara "scientifico" *solo* il metodo atto a indagare il mondo inorganico) fa dunque, sul piano noetico, quello che l'Antico Testamento fa, sul piano etico. Infatti, come la moralità sarebbe garantita, stando al secondo, dall'osservanza della "Legge", così la scientificità sarebbe garantita, stando alla prima, dall'osservanza del "Metodo" (o dei vari "protocolli").

La "Legge" del Nuovo Testamento è però lo *Spirito della libertà e dell'amore* ("Non pensate – si legge appunto in Matteo (5,17) - che io sia venuto ad abolire la Legge o i profeti; non sono venuto

per abolire, ma per dare compimento”): ovvero, lo Spirito di quella libertà di pensiero e di quell’amore per la realtà che soli possono garantire alla scienza una costante, umile e devota aderenza ai fenomeni.

Pensate ad esempio al sogno. Non è forse un fenomeno? Ebbene, provate ad affrontarlo con lo stesso metodo o con la stessa logica con cui si affrontano i fenomeni meccanici, e ben presto vi accorgete che vi risulterà incomprensibile.

D’altro canto, come per dominare il mondo meccanico occorre disporre, nella coscienza, di una logica meccanica, così per dominare quello dei sogni occorre disporre, nella coscienza, di una logica “onirica”: di una logica, ossia, immaginativa e ispirativa.

Ma è forse importante “dominare” il mondo dei sogni? Certo che lo è! E’ ben poco probabile, infatti, che chi non sa dominare (almeno in parte) tale mondo, sappia davvero dominare se stesso, ed essere quindi (e in pari misura) libero. “Il sogno – afferma appunto Steiner – è una manifestazione, che si esplica in una successione di immagini sensibili, di ciò che l’uomo è veramente (...) Se viene riferito giustamente non al mondo inferiore (materiale – *nda*), ma a quello superiore (morale – *nda*)” può dunque “servire assolutamente d’indirizzo alla vita umana” (*Conoscenza iniziatica* – Istituto Tipografico Editoriale, Milano 1938, vol. I, pp. 189 e 191).

Ma torniamo a noi.

Dopo aver detto che l’attività metodica della scienza “si svolge diversamente, a seconda del campo di fenomeni che prendiamo a studiare”, Steiner (avendo soprattutto in vista la differenza tra il campo dei fenomeni inorganici e quello dei fenomeni organici) così prosegue:

“Il primo caso è il seguente. Abbiamo dinanzi a noi una molteplicità di elementi dati ai sensi, che stanno tra loro in reciprocità di azione. Tale reciprocità ci si chiarisce quando ci approfondiamo idealmente nella cosa. In tal caso uno di quegli elementi ci appare più o meno determinato nell’uno o nell’altro modo dagli altri. Noi deduciamo un fenomeno dall’altro: deduciamo il fenomeno della pietra riscaldata, quale effetto, dal raggio solare quale causa. In questo caso spieghiamo quel che percepiamo in un oggetto, deducendolo da un altro oggetto ugualmente percepibile” (p. 130).

Detto *A* il fenomeno sensibile del raggio solare e *B* il fenomeno sensibile della pietra riscaldata, chiariamo (idealmente) la loro “reciprocità di azione”, nel momento stesso in cui deduciamo *B*, quale effetto, da *A*, quale causa.

Sembrerebbe facile, ma non è così. Il celebre antropologo Bronislaw Malinowski (1884-1942) riferisce, ad esempio, che alcuni indigeni, osservando che le donne, durante la gravidanza, non hanno le mestruazioni, si mostravano convinti che l’amenorrea fosse la causa della gravidanza, e non – come ormai tutti sanno – il suo effetto.

Continua Steiner: “Vediamo in qual modo si presenti in questo campo la legge ideale; essa abbraccia gli oggetti del mondo sensibile, sta sopra di essi; determina il modo di agire di un oggetto secondo date leggi, riconoscendolo come condizionato da parte di un altro oggetto” (p. 130).

Possiamo dire “sopra” di essi, ma anche “fuori” di essi. Abbiamo già paragonato l’oggetto minerale a una salma: ma quand’è che un corpo si trasforma in una salma? Quando l’Io, il corpo astrale e il corpo eterico ne vengono appunto fuori.

Rammenterete che, a suo tempo, abbiamo anche paragonato la legge che governa il fenomeno inorganico a un burattinaio che governa il burattino dall’esterno, al contrario di un attore che governa se stesso dall’interno.

Prosegue Steiner: “Qui abbiamo il compito di disporre la serie dei fenomeni in modo che l’uno proceda per necessità dall’altro, e che insieme formino un tutto compenetrato da leggi. L’ordine dei fenomeni ch’è spiegabile in questo modo è *la natura inorganica*” (p. 130).

Dati il fenomeno *A* e il fenomeno *B*, si tratta dunque di ordinarli, disponendoli “in modo che l’uno proceda per necessità dall’altro”: in modo, cioè, che il fenomeno *B* segua necessariamente, nel tempo, il fenomeno *A*; si tratta di ordinarli, in altre parole, secondo una relazione di causa-effetto. Bisogna fare però attenzione perché se la relazione di causa-effetto è *sempre* una relazione tra ciò che viene prima e ciò che viene dopo nel tempo, *non sempre*, invece, la relazione tra ciò che viene prima e ciò che viene dopo nel tempo è una relazione di causa-effetto (non sempre cioè il *post hoc* vale come *propter hoc*). Ciò dipende appunto dal fatto che il rapporto di causa-effetto – come ormai sappiamo – è un rapporto “qualitativo” (e quindi “necessario”), e non meramente cronologico.

Scrivi infatti Steiner: “Ora, nell’esperienza, i singoli fenomeni non ci si presentano affatto in modo che i più vicini nello spazio e nel tempo siano i più vicini anche riguardo alla loro intima essenza. Bisogna prima passare dalla vicinanza spaziale e temporale alla vicinanza concettuale. Di fronte a un fenomeno dobbiamo cercare quelli che ad esso si connettono immediatamente riguardo alla loro essenza. Dobbiamo mirare ad accostare tra loro una serie di fatti che si completino, si sorreggano, si portino a vicenda. Da ciò otteniamo un gruppo di elementi sensibili della realtà che agiscono uno sull’altro; e il fenomeno che si svolge dinanzi a noi consegue immediatamente dai relativi fattori, in modo chiaro e trasparente. Un tale fenomeno noi lo chiamiamo, con Goethe, fenomeno-tipo o fatto fondamentale. *Tale fenomeno-tipo è identico alla legge obiettiva di natura*” (pp. 130-131).

Immaginiamo, tanto per fare un banalissimo esempio, che crolli un ponte dipinto di rosso; è possibile che abbia a che vedere con il crollo del ponte il fatto che sia di quel colore? E’ decisamente improbabile.

Si tratta infatti di uno dei tanti elementi *accidentali* che la scienza è chiamata a eliminare per poter portare alla luce gli elementi *essenziali* (la legge) del fenomeno.

Che cosa è dunque il “fenomeno-tipo”? E’ il *fenomeno puro*, e per ciò stesso privo di tutto ciò che ha carattere fortuito o contingente.

Scrivi appunto Goethe: “Come mi accade spesso di notare soprattutto nel campo in cui lavoro, sono molti i frammenti empirici che è necessario scartare prima di ottenere un fenomeno puro e costante (...) L’osservatore non vede mai con gli occhi il fenomeno puro”. Egli lo distingue, perciò, sia dal fenomeno “empirico” che da quello “scientifico” (sperimentale), dal momento che è “il risultato ultimo di tutte le esperienze e di tutti gli esperimenti”; che “non può mai essere isolato, ma si mostra in una serie costante di fenomeni”; e che “per rappresentarlo, lo spirito umano determina l’empiricamente oscillante, esclude il casuale, isola l’impuro, sviluppa l’incerto, e scopre l’ignoto” (*Esperienza e scienza in Opere* – Sansoni, Firenze 1961, vol. V, pp. 42 e 43).

Dice Steiner che “dobbiamo mirare ad accostare tra loro una serie di fatti che si completino, si sorreggano, si portino a vicenda”. Possono fornircene un esempio la velocità *V*, il tempo *T* e lo spazio *S*. Si può infatti ricavare *V* dividendo *S* per *T*, così come si può ricavare *T* dividendo *S* per *V*, oppure *S* moltiplicando *V* per *T*.

Come si vede, si tratta di tre fenomeni che per l’appunto si completano, si sorreggono e si portano a vicenda.

Prosegue Steiner: “Il suindicato ravvicinamento di fatti può farsi semplicemente nel pensiero (...) Oppure io posso anche portare realmente a contatto i singoli fattori e poi attendere il fenomeno che segue dalla loro reciproca azione. Questo è il caso nell’*esperimento*. Mentre un fenomeno del mondo esterno ci è oscuro perché conosciamo soltanto il condizionato (fenomeno) e non la

condizione, il fenomeno fornito dall'esperimento ci è invece chiaro perché noi stessi abbiamo messo insieme i fattori condizionati. *Questa è la via dell'indagine della natura: ch'essa parta dall'esperienza per vedere che cosa è reale; proceda poi all'osservazione per vedere perché ciò sia reale, e salga poi all'esperimento per vedere che cosa possa essere reale* (p. 131).

Raccomando, per rendere più chiaro questo passo, di correggere (nella sesta riga) il termine "condizionati" con "condizionanti" (*bedingenden Faktoren*).

Ritorniamo comunque all'esempio del raggio di sole e della pietra riscaldata. Mi siedo sulla pietra e sento che è calda. Questa prima esperienza è quella del condizionato. Se poi, meravigliato ("Il primo impulso alla scienza – scrive Goethe - nasce dallo stupore" – *Trentasei anni dopo il saggio sull'osso intermassellare*", in *Opere*, p. 222), mi interrogassi sulla ragione di tale temperatura, dovrei, partendo dall'esperienza del condizionato (della pietra riscaldata), andare alla ricerca del condizionante (del raggio di sole).

Per fare un esperimento, invece, dovrei partire da quello che penso possa essere il condizionante (la causa), per verificare se sia in effetti in grado di determinare *quel* condizionato (*quell'*effetto).

Che cosa vuol dire, dunque, che il primo passo sulla via dell'indagine della natura consiste nel partire "dall'esperienza per vedere che cosa è reale"? Che si deve prendere anzitutto atto di ciò che effettivamente esiste (il fatto). E che cosa vuol dire che il secondo passo consiste nel "vedere perché ciò sia reale"? Che si deve poi trovare la legge che spiega l'esistenza del fatto. E che cosa vuol dire, poi, che il terzo passo consiste nel "salire" all'esperimento "per vedere che cosa possa essere reale"? Che si deve in ultimo scoprire, partendo dalla legge che spiega quella particolare esistenza, quant'altre potrebbero darsene.

Si deve prima risalire, quindi, dal piano fenomenico del *condizionato* a quello noumenico del *condizionante*, e poi ridiscendere, da questo, a quello fenomenico del *condizionabile*.

Continua Steiner: "Goethe distingue tre metodi d'indagine scientifico-naturale, poggianti su tre diverse interpretazioni dei fenomeni. Il primo metodo è l'empirismo comune, che non oltrepassa il *fenomeno empirico*, l'immediato dato di fatto (...) Il gradino immediatamente superiore all'empirismo comune è il *razionalismo*. Questo mira al *fenomeno scientifico*; non si ferma più alla semplice descrizione dei fenomeni, ma cerca di *spiegarli* scoprendone le cause, erigendo ipotesi, ecc. E' il gradino al quale l'intelletto *deduce* dai fenomeni le loro cause e i relativi nessi. Tanto il primo metodo, quanto il secondo, sono da Goethe dichiarati unilaterali. L'empirismo comune è la rozza non-scienza, in quanto non si solleva mai dalla mera apprensione della casualità. Invece il razionalismo interpreta il mondo dei fenomeni, apponendovi cause e nessi che non vi sono contenuti. Il primo non sa elevarsi dalla folla dei fenomeni al libero pensare, il secondo la perde di vista, e con essa perde il sicuro terreno sotto i piedi, cadendo nell'arbitrio della fantasia e delle opinioni soggettive (...) "Le teorie [dice ad esempio, nei *Detti in prosa*] sono generalmente avventatezza d'un intelletto impaziente, che vorrebbe liberarsi dai fenomeni, e perciò intromette al loro posto immagini, concetti, e spesso soltanto parole"" (pp. 132-133).

Eccoci dunque, di nuovo, al cospetto di due metodi d'indagine resi "unilaterali" dall'ipoteca delle forze ostacolatrici. L'empirismo comune, infatti, "non sa elevarsi dalla folla dei fenomeni al libero pensare" a causa della "gravità" arimanica, mentre il razionalismo se ne discosta tanto da "perderla di vista" e da cadere "nell'arbitrio della fantasia e delle opinioni soggettive" a causa della "insostenibile leggerezza" (Kundera) luciferica.

Ricordate che cosa abbiamo detto l'ultima volta? Che rendersi "degni" del concetto (o dell'idea) significa "conoscerlo, amarlo e disporsi quindi ad accoglierlo, tacitando con fermezza "l'uomo del sottosuolo" (Dostoevskij): ossia, quella bassa e rumoreggiante legione di brame e pregiudizi che abitualmente l'oscurano o respingono".

Ebbene, quanto vale per il concetto vale pure per i fenomeni. Ogni teoria che sia frutto – come dice Goethe – della “avventatezza d’un intelletto impaziente, che vorrebbe liberarsi dai fenomeni, e perciò intromette al loro posto immagini, concetti, e spesso soltanto parole”, non è dunque che un parto dell’“uomo del sottosuolo”.

Scriva ancora Steiner: “Tutte e due queste vie, l’empirismo comune e il razionalismo, sono per Goethe stazioni di passaggio verso il metodo scientifico più alto, ma appunto solo tappe che vanno oltrepassate. A questo superamento conduce l’*empirismo razionale* che si occupa del *fenomeno puro*, il quale è identico all’obiettivo legge di natura” (p. 133).

Dell’empirismo razionale, quale terzo e più alto metodo scientifico, parleremo però la prossima volta.

L.R.

Roma, 4 aprile 2001

Le opere scientifiche di Goethe (29)

Abbiamo concluso il nostro ultimo incontro ricordando che Goethe distingue, nell'ambito dell'indagine scientifico-naturale, il metodo dell'empirismo comune, il metodo del razionalismo e il metodo dell'empirismo razionale, ponendoli rispettivamente in rapporto con il fenomeno "empirico", con il fenomeno "scientifico" e con il fenomeno "puro".

Abbiamo poi parlato dei primi due, ripromettendoci di affrontare stasera il terzo. Riprendiamo perciò la nostra lettura un paio di righe prima del punto in cui l'avevamo interrotta.

Al superamento dell'empirismo comune e del razionalismo, scrive Steiner, "conduce l'*empirismo razionale* che si occupa del *fenomeno puro*, il quale è identico all'obiettivo legge di natura. L'*empiria comune*, l'esperienza immediata, ci offre solo *oggetti isolati*, un aggregato di fenomeni singoli, sconnessi, e non ce li mostra come un'ultima conclusione dello studio scientifico, ma come *prima* esperienza. Invece il nostro bisogno scientifico cerca solo fatti concatenati, comprende il singolo soltanto come anello d'un tutto connesso. Così i fatti della natura e il bisogno di comprensione divergono apparentemente. Nello spirito non vi è che connessione, nella natura non vi è che separazione; lo spirito tende alla *specie*, la natura crea solo individui" (p. 133).

Come vedete, lo spirito tende a connettere quanto è separato non solo nella natura, ma anche nell'anima. Che cos'è infatti l'empirismo razionale di Goethe, se non appunto una sintesi degli opposti caratteri dell'empirismo comune e del razionalismo?

Teniamo presente, tuttavia, che una vera sintesi (una *coniunctio oppositorum*) la si ottiene, non in virtù di un "compromesso" tra gli opposti, bensì in virtù di una *terza e superiore* realtà che sia in grado di armonizzarne e soddisfarne le contrastanti esigenze.

Dice Steiner che "lo spirito tende alla *specie*", mentre "la natura crea solo individui". Riguardo a quanto crea la natura, converrà però parlare di "singolarità", e non di "individualità". Una cosa, infatti, è l'*individualità* spirituale, altra la *soggettività* animica o psichica, e altra ancora la *singolarità* fisica o corporea.

Steiner stesso afferma, del resto, che quanto "costituisce la singolarità di un oggetto, non si può *comprendere*, ma solo *percepire*" (p. 108).

Dice sempre Steiner che "nello spirito non vi è che connessione": ovverosia, che lo spirito è l'unità, l'insieme o il tutto.

Qual è allora il problema? Che l'uomo, per poter conoscere l'unità dello spirito o del mondo, deve prima frantumarla. Pensate, ad esempio, a un bambino che smonti e rimonti un giocattolo. Il giocattolo, una volta rimontato, è lo stesso, il bambino no: prima infatti ignorava come fosse fatto il giocattolo, ora invece lo sa. La sua coscienza si è dunque modificata e arricchita.

Ebbene, noi facciamo, col mondo, qualcosa di analogo: prima, percependo (sensibilmente), lo "smontiamo" e poi, pensando, lo "rimontiamo", così da restituirlo, alla fine, all'unità originaria. L'unità *ri-creata* è però diversa da quella *creata*, in quanto è un'unità cosciente o spirituale, e non più incosciente o naturale. Osserva appunto Hegel: "Il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine, e che solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale" (*Fenomenologia dello spirito* – La Nuova Italia, Scandicci (Fi) 1996, p. 11).

Fatto sì è che i minerali, i vegetali e gli animali sono tutti *nel* tutto, mentre l'uomo è in parte *fuori* del tutto (con la testa) e in parte *nel* tutto (con il restante organismo): ed è per questo che può, a differenza di tutti gli altri esseri della natura, osservare e conoscere il tutto. Ma un tutto di cui può cominciare a conoscere solo la parte, in quanto appunto lo osserva e conosce con una *parte* di sé, e non con tutto se stesso.

Continua Steiner: “La soluzione di tale contraddizione risulta dalla considerazione che, da un lato, la forza collegatrice dello spirito è priva di contenuto (in quanto “forma vuota” - *nda*), dunque incapace, per conto suo, di conoscere alcunché di positivo, mentre, d’altro canto, la separazione degli oggetti di natura non è fondata nella loro essenza stessa, ma nella loro apparenza spaziale, sì che, appunto penetrando nell’essenza del singolo fenomeno particolare (nella “forza cieca” - *nda*), esso stesso ci conduce alla specie” (p. 133).

Di quale “contraddizione” si parla? Di quella tra lo spirito che tende all’universalità (alla specie) e la natura che tende alla singolarità.

Conoscete la storia – riferita da Hegel - di quel tizio che voleva mangiare solo “frutta”, e che morì di fame perché, invece di servirgli “frutta”, gli servivano sempre mele, pere, banane, pesche, albicocche, ecc.?

Perché costui morì dunque di fame? Perché si può mangiare il singolare, ma non l’universale o, per meglio dire, si può mangiare l’universale *solo attraverso* il singolare. Infatti, “la separazione degli oggetti di natura non è fondata – come dice Steiner - nella loro essenza stessa, ma nella loro apparenza spaziale, sì che, appunto penetrando nell’essenza del singolo fenomeno particolare (della singola mela, pera, banana, ecc. - *nda*), esso stesso ci conduce alla specie (alla frutta - *nda*)”.

Ricordate, a questo proposito, quanto dice sempre Steiner ne *La filosofia della libertà*? Ch’è ben curioso che il realista ingenuo ritenga reali i singoli tulipani, ma non la specie “tulipano”, dal momento che ciò che ritiene reale si mostra caduco, mentre ciò che ritiene irreale si mostra duraturo. Ma per quale ragione la pensa così? Perché non ha coscienza del fatto che senza la realtà del concetto, cioè a dire dell’universale, non potrebbe nemmeno determinare quella del singolo tulipano: ossia giudicare - come abbiamo visto - che *A* è *A*.

Fatto sta che quel che vale per il nesso tra i singoli fenomeni, vale anche, a un previo livello, per il nesso tra i singoli stimoli sensoriali o i singoli impulsi nervosi in cui si articola e suddivide, *in noi*, il singolo fenomeno (il percelto).

Prosegue Steiner: “Un altro campo di indagini è quello in cui il particolare non ci appare come la conseguenza d’un altro particolare che gli sta accanto (...) Qui una serie di elementi sensibili ci appare quale espressione immediata di un principio unitario al quale noi dobbiamo arrivare se vogliamo comprendere il fenomeno singolo. In questo campo noi non possiamo spiegare il fenomeno in base ad effetti provenienti dall’esterno, ma dobbiamo derivarlo da dentro. Quel che prima era determinante, ora è soltanto occasionale (...) Quando conosco l’influsso esterno, non ho ancora la spiegazione del perché il fenomeno si svolga precisamente in questo modo piuttosto che in un altro. Io devo derivare il fenomeno dal principio centrale di quell’oggetto su cui ha agito l’influsso esteriore. Non posso dire: Questo influsso esteriore ha questo effetto; ma soltanto: A *questo* determinato influsso esterno il principio d’azione interiore risponde in *questa* determinata maniera. Quel che avviene è la conseguenza di un complesso di leggi *interiore*” (p. 134).

Dati i fenomeni *A*, *B* e *C*, potremmo dunque scoprire, in campo inorganico, che *A* è causa di *B* e che *B* è effetto di *A*, ma anche causa di *C*: potremmo scoprire, cioè, una serie o una catena di cause ed effetti.

In campo organico, potremmo invece scoprire che *A*, *B* e *C* sono tutti effetti, o “espressione immediata”, del “principio unitario”, “centrale” e “interiore” *D*; non solo, ma potremmo anche scoprire che, data l’azione dello stimolo (esterno) *Z* sui “principi” o “complessi di leggi interiori” *D*, *E* ed *F*, la natura delle *reazioni* suscitate dipenderà più dalla natura di *D*, *E* ed *F*, che non da quella di *Z*.

Scrivo appunto Steiner: “Devo dunque conoscere questo complesso interiore di leggi, devo investigare ciò che si configura dall’interno all’esterno. Tale principio auto-configuratore, che in questo campo sta alla base di ogni fenomeno e che devo cercare in ogni cosa, è il *tipo*. Siamo qui nel campo della natura organica. Quel che nella natura inorganica è il fenomeno primordiale (il fenomeno puro – *nda*), nell’organica è il *tipo*” (p. 134).

In campo inorganico, la scienza è chiamata dunque a distinguere, per così dire, “il grano dal loglio”: cioè a dire, quanto è essenziale e necessario da quanto è marginale o accidentale; in campo organico, è chiamata invece a spostare il suo sguardo *dall’esterno all’interno*. Nel primo, può infatti scoprire l’essenziale (il fenomeno puro) osservando il fenomeno dall’esterno, mentre, nel secondo, può scoprire l’essenziale (il tipo) soltanto osservando il fenomeno dall’interno.

Aggiunge Steiner: “Il tipo è un’*immagine generale dell’organismo*, l’idea di esso; l’animalità nell’animale” (p. 134).

Che cos’è, infatti, a fare di un organismo un “organismo” (vegetale o animale)? Appunto – come ormai sappiamo – il tipo: ovverosia, l’idea, l’essenza, l’entelechia o l’insieme.

A questo punto, faremo però un passo avanti, perché Steiner, dopo averci parlato della scienza della natura inorganica e di quella della natura organica, accenna, concludendo questo paragrafo, alle scienze etiche e storiche, che riguardano direttamente l’uomo (e che saranno il tema del successivo paragrafo).

Scrivo infatti: “Abbiamo dovuto ripresentare qui per necessità di connessione i punti principali di quanto avevamo già esposto in una sezione precedente intorno al “tipo”. Nelle scienze etiche e storiche, poi, abbiamo a che fare con l’idea nel senso più ristretto. L’etica e la storia sono scienze dell’ideale: le loro realtà sono idee” (pp. 134-135).

Come vedete, più si risalgono i regni della natura, più l’idea tende a presentarsi per quella che è: nel regno minerale (nei cristalli) si manifesta infatti come impronta duratura o come forza strutturante esterna; nei vegetali, come forma mutevole o come forza plasmatrice interna; negli animali, come modello di comportamento; e negli esseri umani finalmente come idea: come quell’idea del cui mondo – stando a quanto si legge nelle ultime righe de *La filosofia della libertà* – l’uomo dovrebbe “impadronirsi”, per “adoperarlo per i propri fini umani, i quali vanno al di là di quelli puramente scientifici”.

Afferma infatti Steiner: “Dobbiamo poterci mettere di fronte all’idea in modo vivente; altrimenti si diventa schiavi di essa” (*La filosofia della libertà* – Antroposofica, Milano 1966, p. 230).

I vegetali e gli animali non possono infatti mettersi “di fronte all’idea vivente”, poiché *sono* “idee viventi”; l’uomo invece lo può, in quanto è un “Io”, che finora si è però messo (quale ego) di fronte all’idea riflessa, e non a quella vivente.

Non dovrebbe essere dunque l’idea a dominare l’uomo, bensì *l’uomo (quale Io) a dominare l’idea*, e a rendersi per ciò stesso libero.

Spiega al riguardo Scaligero: “Nella costituzione dell’uomo sono praticamente riconoscibili: il regno minerale, che forma il suo corpo “fisico” visibile, induisticamente detto *sthula sharira*; la forza strutturante del regno vegetale, che forma il suo corpo vitale, o “eterico”, *linga sharira*; la vita animica del regno animale, che opera in lui come corpo senziente, o “corpo astrale”, *kama rupa*, mediante il quale l’uomo ha una relazione sensoria e sensuale con la vita fisica, non dissimile a quella animale. A tale triplice costituzione, di cui è riconoscibile l’identità strutturale con il triplice dominio della natura, nell’uomo si aggiunge un Principio che non s’incontra negli altri regni della natura, perché li domina da un grado più elevato: il Principio della coscienza individuale, *atma*, o

“Io”, essenzialmente soprasensibile, che impronta la correlazione dei tre sistemi, sino al suo apparire corporeo: diversificando appunto il regno umano dagli altri regni” (*Manuale pratico della meditazione* – Tilopa, Roma 1984, p. 13).

E’ doveroso peraltro sottolineare che la comprensione del rapporto tra l’Io e l’idea è – per chi studia seriamente la scienza dello spirito – della massima importanza. L’idea che si ribella alla volontà dell’Io, perché vorrebbe usurparne il ruolo e dominarlo, caratterizza infatti l’anima luciferica, mentre l’idea che fa amorevolmente la volontà dell’Io, perché si sa e si sente sua “*ancilla*”, caratterizza l’anima sofianica.

Ma torniamo a noi.

Scrivi Steiner: “Tocca alle singole scienze elaborare il dato fino al punto di raggiungere il fenomeno primordiale, il tipo o le idee direttive nella storia. “Se il fisico (osserva appunto Goethe – *nda*) può arrivare alla conoscenza di ciò che abbiamo chiamato un fenomeno primordiale, egli è in salvo, e con lui lo è il filosofo. Il primo lo è perché è convinto di aver raggiunto il limite della sua scienza, il culmine empirico donde è in grado di abbracciare con lo sguardo, a ritroso, l’esperienza in tutti i suoi gradini, e, dinanzi a sé, di gettare lo sguardo, se pure non vi entra, nel regno della teoria. E lo è pure il filosofo, in quanto accoglie dalle mani del fisico un *quid* ultimo che per lui diventa primo”. (Cfr. la *Teoria dei colori*). Qui infatti comincia il lavoro del filosofo. Egli prende i fenomeni primordiali e li pone nella connessione ideale soddisfacente. Qui vediamo con che cosa si può, secondo la concezione goethiana, sostituire la metafisica: con una osservazione, combinazione e derivazione conformi all’idea dei fenomeni-tipo” (p. 135).

In breve, la scienza risale *dalle cose alle idee*, mentre la “filosofia” (così dice Goethe) dovrebbe risalire *dalle idee all’idea, e dall’idea all’Io*.

Dato ch’è molto breve, e che abbiamo ancora un po’ di tempo, direi di esaminare anche il quarto paragrafo, intitolato: *Dei limiti della conoscenza e della formazione di ipotesi*.

Scrivi Steiner: “Si parla molto, oggidì, dei limiti del nostro conoscere. La nostra facoltà di spiegare l’esistente arriverebbe soltanto fino a un certo punto, e a quel punto ci si dovrebbe arrestare”; se tuttavia “consideriamo che l’oggetto, rispetto al quale sorge in noi un bisogno di spiegazione, deve essere dato, è ovvio che il dato stesso non possa imporci un limite (...) Quel che non appare nell’orizzonte del dato, non ha bisogno di spiegazione. Il limite può dunque sorgere solo pel fatto che, di fronte a un oggetto reale dato, ci manchino i mezzi per spiegarlo. Ora il nostro bisogno di spiegazione proviene appunto dal fatto che quel che noi vogliamo predicare del dato, pel cui mezzo vogliamo spiegarlo, si introduce nell’orizzonte del nostro pensiero. Lungi dall’esserci sconosciuta, è proprio l’*essenza* esplicatrice d’una cosa quella che, sorgendo nello spirito, rende necessaria la spiegazione. Sia ciò che deve essere spiegato, sia ciò che ha da darne la spiegazione, sono presenti. Si tratta solo di congiungere i due. Lo spiegare non è la ricerca di un *quid* ignoto, ma una delucidazione sul reciproco rapporto di due elementi noti” (p. 136).

Per comprendere questo passo, converrà ritornare al sillogismo che abbiamo a suo tempo illustrato (nel corso del 26° incontro - *nda*). Ricordate? Se “*X è A*”, e se “*A è X*”, allora “*A è A*”.

“Il nostro bisogno di spiegazione – dice Steiner - proviene appunto dal fatto che quel che noi vogliamo predicare del dato, pel cui mezzo vogliamo spiegarlo, si introduce nell’orizzonte del nostro pensiero”: osservando il primo giudizio del nostro sillogismo, ci accorgiamo infatti che “quel che noi vogliamo predicare del dato” (del percetto *X*), e per mezzo del quale vogliamo spiegarlo, “si introduce nell’orizzonte del nostro pensiero” quale *A* (quale concetto).

Tuttavia *A*, in quanto sorto dallo spirito quale concetto vivente (quale “essenza esplicatrice”) di *X*, è, sì, “presente”, ma non pienamente “delucidato” nel suo rapporto con *X*. Come abbiamo visto allora, per poter “delucidare” tale “reciproco rapporto” è infatti necessario, passando attraverso il termine medio (“*A* è *X*”) giungere alla conclusione “*A* è *A*”: è necessario cioè giungere al cosciente concetto riflesso o, più precisamente, alla rappresentazione.

Lo spiegare non consiste dunque nella “ricerca di un *quid* ignoto”, bensì nel prendere coscienza di ciò ch’è già presente (*A*) e chiede di venire alla luce, passando dall’incoscienza alla coscienza (rappresentativa).

Basterebbe osservare del resto i bambini allorché raggiungono la famosa età delle domande, in cui cominciano a chiedere: “Che cos’è questo?”; “Che cos’è quello?”.

Perché – chiediamoci - delle stesse cose, che prima si accontentavano di mettere in bocca, di buttare per terra o tirare per aria, vogliono adesso una spiegazione? E’ semplice: perché i concetti, che vivono inconsciamente in loro, cominciano adesso a premere per poter ricevere almeno un nome.

Scriva Steiner: “Non dovremmo mai voler spiegare un dato mediante qualcosa di cui non abbiamo nozione. In sede di principio, dunque, non si può in alcun modo parlare di limiti delle possibilità di spiegazione (delle cose)” (p. 136).

Fatto si è che *le cose sono già la spiegazione delle cose*. Dice appunto Goethe: “L’ideale sarebbe capire che ogni elemento reale è già teoria (...) Soprattutto non si cerchi nulla dietro ai fenomeni: essi stessi sono la teoria” (*Massime e riflessioni* – TEA, Roma 1988, p. 137).

Non si tratta perciò di *inventare* una spiegazione, bensì di *scoprire* la spiegazione. E non è che scoprirla sia più facile che inventarla: anzi, è molto più difficile. La conoscenza non ha infatti dei limiti assoluti, ma può averne di relativi (biografici, storici, culturali), e può venire facilmente ostacolata da tutta una serie di difficoltà di ordine interiore o esteriore. E’ lecito dunque parlare di limiti *di fatto*, ma non di limiti *di diritto* o “di principio”.

Scriva Steiner: “Con ciò è connessa la teoria dell’ipotesi. Un’ipotesi è una supposizione che noi facciamo, e della cui verità non possiamo persuaderci direttamente, ma solo attraverso i suoi effetti”; essa, tuttavia, “può bensì presupporre un non percepito, ma deve sempre presupporre un percepibile. Così ogni ipotesi si trova nel caso che il suo contenuto possa essere direttamente confermato da un’esperienza futura. Sono giustificate soltanto quelle ipotesi che possano cessare d’essere tali; non sono valide quelle sopra principi centrali della scienza” (p. 137).

Consideriamo, ad esempio, quell’energia che Freud (in chiave “psicosessuale”) e Jung (in chiave “psichica”) chiamano “*libido*”. Una cosa è ipotizzare l’esistenza di una energia non-percepita, ma percepibile, altra è ipotizzare – come fanno Freud e Jung – una energia non-percepita e *non-percepibile*.

Che sia dia un non-percepito fa parte, per così dire, del gioco. Che senso avrebbe infatti una ricerca se non vi fosse nulla da trovare? Ma che senso ha pure stabilire, sin dal principio, che ciò che si ricerca è introvabile, e che ci si deve pertanto limitare a registrarne e valutarne soltanto gli effetti?

Fatto sta che ogni vera ricerca dovrebbe andare dal “non-percepito-percepibile” al “percepibile-percepito”.

Vedete, anche la scienza dello spirito, parlando del pensiero immaginativo, del pensiero ispirativo, di quello intuitivo, o dell’Io spirituale, ci parla di realtà normalmente non-percepite: non-percepite, sì, ma percepibili, tanto è vero che si presenta e propone come una scienza (teorico-pratica) intesa a realizzare proprio un siffatto obiettivo.

Ove ci parlasse delle stesse realtà, dichiarandole non-percepite e impercepibili, non sarebbe più infatti una “scienza”, bensì una “metafisica” elaborata, sì, dal pensiero, ma sorretta dalla fede e dal sentimento.

L.R.

Roma, 10 aprile 2001

Cominceremo stasera l'ultimo paragrafo del nono capitolo, intitolato: *Scienze etiche e storiche*. Si tratta di un paragrafo piuttosto lungo in cui Steiner affronta quegli stessi temi che svilupperà poi nella seconda parte de *La filosofia della libertà*.

Scrivi Steiner: "La risposta alla domanda: "Che cosa è il conoscere?" ci ha illuminati sulla posizione dell'uomo nell'universo. Ora le vedute a cui siamo arrivati riguardo a questa questione, non possono fare a meno di gettar luce anche sul valore e l'importanza dell'azione umana (...) Il primo compito a cui dovremo ora applicarci sarà quello d'investigare il carattere dell'attività umana. In che rapporto sta quello che dobbiamo riguardare come effetto dell'azione umana, di fronte ad altre attività entro il processo universale? Consideriamo due cose: un prodotto naturale e una creazione dell'attività umana, la forma del cristallo e, diciamo, la ruota d'un carro. In ambedue i casi l'oggetto in questione ci appare come risultato di leggi esprimibili in concetti. La differenza sta soltanto in ciò, che il cristallo dobbiamo vederlo come il prodotto *immediato* delle leggi che lo determinano, mentre per la ruota del carro tra il concetto e l'oggetto si frappone l'uomo" (pp. 137-138).

Che cos'è il conoscere? E' il risalire *dall'esistenza all'essenza*. E che cos'è il creare? Il discendere *dall'essenza all'esistenza*.

Il discendere dall'essenza all'esistenza può essere però *immediato*, e si ha allora la creazione divina (naturale), oppure *mediato*, e si ha allora la creazione umana (culturale). Un cristallo è un esempio della prima, una ruota della seconda.

Per meglio orientarci, converrà comunque rifarci alla celebre distinzione, operata dalla Scolastica, tra i concetti o le idee (gli "universali") "*ante rem*", "*in re*" e "*post rem*".

Nel conoscere, l'uomo trasforma l'idea *in re* (l'idea percepita) nell'idea *post rem* (nell'idea conosciuta); nel creare, trasforma invece l'idea *ante rem* (l'idea pensata) nell'idea *in re* (nell'idea percepita).

Scrivi appunto Steiner: "Nel conoscere, apprendiamo quali siano le condizioni ideali dell'esperienza sensibile; portiamo a manifestazione il mondo delle idee che già si trova entro la realtà; concludiamo dunque il processo universale in quanto portiamo a manifestazione il produttore che eternamente genera i prodotti, il quale però, senza il nostro pensiero, resterebbe eternamente in essi celato. Ma nell'azione noi completiamo tale processo, trasmutando in realtà, in quanto non lo è ancora, il mondo delle idee" (p. 138).

Ricordate quel "moto pendolare vivente" di cui parla Steiner nell'aggiunta al decimo capitolo de *La filosofia della libertà*?

Si tratta di quel ritmo con il quale l'Io oscilla, a mo' di inalazione ed esalazione o di diastole e sistole, tra il polo del corpo (fisico) e quello dello spirito. Nel conoscere, l'Io parte infatti dal corpo (dalla percezione sensibile) per arrivare allo spirito (all'idea); nel creare, parte viceversa dallo spirito (dall'idea) per arrivare al corpo (alla percezione sensibile).

E' importante tenerlo presente, poiché è impossibile venire a capo di tutta una serie di problemi se non si concepisce l'attività conoscitiva in modo *dinamico*. Qual è infatti il principale limite dell'intelletto? Quello appunto di essere *statico*, e di non riuscire perciò a concepire, se non *astrattamente*, la viva realtà del movimento.

Buon senso vorrebbe, dunque, che s'integrasse quanto dà la coscienza intellettuale con quanto danno la coscienza immaginativa, la coscienza ispirativa e quella intuitiva. Sono proprio la

coscienza immaginativa e quella ispirativa a consentire infatti l'esperienza del "moto pendolare vivente", quale autoesperienza dell'Io, sia sul piano dinamico del movimento, sia su quello qualitativo dell'enantiodromia (del rovesciamento nell'opposto).

Agendo, dice Steiner, trasmutiamo "in realtà, in quanto non lo è ancora, il mondo delle idee". Non esiste infatti solo la natura, ma anche ciò che è stato creato da noi.

Siamo quindi responsabili delle idee che pensiamo (e in specie del modo in cui le pensiamo), così come di quelle che "mettiamo al mondo", trasmutandole in realtà. Basta pensare, per convincersene, a quelle "ideocrazie" (così François Furet denomina il comunismo, il fascismo e il nazismo) che hanno funestato nella maniera più tragica il Novecento: ossia, quello che Robert Conquest ha non a caso definito *Il secolo delle idee assassine* (Mondadori, Milano 2001).

Scrivo Steiner: "Il nostro conoscere ci conduce a trovare, dagli accenni contenuti nella natura che ci attornia, la tendenza del processo universale, l'intento della creazione. Quando l'abbiamo raggiunto, allora la nostra azione ha il compito di collaborare autonomamente alla realizzazione di quegli intenti. E così il nostro agire ci appare una diretta continuazione di quella specie di attività che pervade anche la natura" (p. 138).

Le idee operano dunque nel reale. In questo, dobbiamo però distinguere le *sostanze*, le *forze* e le *leggi*, osservando che le sostanze sono governate dalle forze, e che le forze sono governate dalle leggi: vale a dire, dal pensiero.

Immaginate, tanto per fare un esempio, che mi cada in testa una tegola. Nell'istante stesso in cui mi colpisce, sperimento (mio malgrado) una sostanza e una forza. Se la tegola, anziché cadermi in testa dall'alto, l'avessi avuta tra le mani, avrei infatti sperimentato una sostanza, ma solo limitatamente una forza (il suo semplice peso). Ebbene, immaginiamo che, una volta ripresomi dal trauma, abbia voglia di scoprire con quale velocità mi ha colpito. Cosa dovrei fare? Dovrei calcolarla, in base alla cosiddetta "legge di caduta dei gravi" (Galilei). Dovrei cioè pensarla, perché il pensiero (la legge che governa il fenomeno) non si mostra che al pensiero.

Non solo, tuttavia, le sostanze si mostrano subordinate alle forze, e le forze alle leggi, ma anche le leggi si mostrano subordinate, a loro volta, a un principio unitario (a un "insieme") che le armonizza, regolandone i reciproci rapporti. Per l'ecologia, ad esempio, l'*ambiente* non è appunto che l'*insieme* delle condizioni (fisiche, chimiche, biologiche) in cui si svolge la vita degli organismi. L'insieme, ove sia davvero "raggiunto", ci rivela dunque quella "tendenza del processo universale" cui siamo chiamati a collaborare mediante le nostre azioni.

Vedete, quando recitiamo il *Pater noster*, diciamo: "Sia fatta la Tua volontà": siamo noi, però, a volere che sia fatta; se si facesse da sola (com'è nella natura), non avremmo infatti alcun bisogno d'invocarla. L'invochiamo, invece, perché è fatta "in cielo" e non "in terra", potendosi fare, "in terra", soltanto attraverso gli uomini.

Continua Steiner: "Il prodotto naturale non ha affatto in sé la legge ideale da cui appare dominato. Bisogna che gli si faccia incontro qualcosa di superiore, appunto il pensare umano; allora a questo appare ciò da cui quello è dominato. Per l'azione umana il caso è diverso. Qui, all'oggetto attivo è immediatamente insita l'idea; e se un essere superiore gli si facesse incontro, non potrebbe trovare nell'attività di quello null'altro se non ciò ch'egli stesso vi ha posto. Poiché un'azione umana perfetta è il risultato dei nostri intenti e soltanto questo" (p. 138).

Gli animali, ad esempio, sono dominati da quella "legge ideale" (specie o idea) che ne determina, tra le altre cose, il comportamento. Vivono questa condizione, ma non possono averne coscienza, in quanto non godono della facoltà di *pensare il pensiero*. La "legge ideale" cui sono sottoposti può

essere però conosciuta dal “pensare umano”; e lo può perché sono gli uomini, quali Io, ad avere le idee, mentre sono le idee ad avere gli animali.

Al pensare umano, che osservi un animale, si rivela dunque l’idea che lo trascende e ne determina il comportamento; ma a un essere dotato di un pensare superiore, che osservasse un uomo, non si rivelerebbe la stessa cosa, poiché, in questo caso, sarebbe l’individualità (l’Io) a trascendere l’idea e a determinare, per suo mezzo, l’azione.

E’ mediante l’idea, infatti, che l’Io dà forma alla propria volontà; e un’idea che informi la volontà dell’Io altro non è che un “intento”, una “intenzione” o uno “scopo”.

“Un’azione umana perfetta - dice appunto Steiner - è il risultato dei nostri intenti e soltanto questo”. Non è affatto facile, tuttavia, valutare le intenzioni, in quanto si trovano e agiscono nel profondo, e quindi a un livello assolutamente diverso da quello dei *fatti*. Non a caso, diciamo: “Dio giudica le intenzioni, e non i fatti”.

Ed è così, perché il valutare i fatti spetta all’attività giuridica, mentre il valutare le intenzioni spetta all’attività morale. E’ fatale dunque che l’intelletto, per sua natura *moralmente neutro* (come la matematica, che ne esprime al meglio le caratteristiche), non possa che basarsi, per le sue valutazioni morali, sui fatti, finendo così col confondere la sfera morale con quella giuridica, e con l’affidarsi per ciò stesso (in stile vetero-testamentario) alla “legge”.

L’intenzione – abbiamo detto – è un’idea che informa la volontà; ma l’idea – come sappiamo - è un’essenza, un’entità o uno spirito. Come discernere dunque le intenzioni, se non si conosce lo spirito? E come fondare una morale più alta di quella eteronoma, se non si dispone, insieme alle scienze della natura, di una scienza dello spirito?

Se osserviamo un prodotto naturale che agisca sopra un altro – scrive Steiner – “vediamo un effetto il quale è determinato da leggi afferrabili in concetti. Ma se vogliamo comprendere l’effetto, non basta che lo mettiamo in relazione con qualche legge, bensì dobbiamo avere un secondo oggetto percepibile, naturalmente dissolvibile anch’esso in concetti. Quando vediamo un’impronta sul terreno, cerchiamo l’oggetto che l’ha prodotta. Questo ci conduce al concetto di un tale effetto, dove la causa di un fenomeno appare a sua volta sotto forma di una percezione esteriore, vale a dire al concetto di *forza*” (p. 139).

Pensando come “effetto” l’impronta che osservo, metto in moto la ricerca della “causa”, poiché è il concetto stesso di effetto a richiamare quello di causa. Non basta, però, dopo aver determinato concettualmente l’impronta percepita come effetto, determinare la causa come “concetto”, occorre pure percepirla, e perciò scovarla come “oggetto”.

Come già sappiamo, su questo piano (inorganico) è appunto necessario che siano percepibili tanto la causa che l’effetto.

Immaginando che sia stato un cavallo a lasciare l’impronta sul terreno, è facile capire che l’idea dello zoccolo potrebbe produrre un’impronta “ideale”, ma non un’impronta “reale” (sensibilmente percepibile). Affinché si produca quest’ultima, bisogna infatti che eserciti la sua forza uno zoccolo reale, e che la pressione da esso esercitata sia superiore alla durezza del terreno. Come si vede, non si tratta che di un gioco di forze (regolato comunque da leggi).

Scrivi Steiner: “La forza può venirci incontro soltanto là dove l’idea appare da prima in un oggetto percepibile, e solo in questa forma agisce sopra un altro oggetto. La contrapposizione a ciò si ha là dove la mediazione è eliminata e l’idea si accosta al mondo sensibile in modo immediato. Allora l’idea stessa appare come funzione causale. Ed è qui che si parla di *volontà*. *La volontà è dunque l’idea stessa intesa quale forza*. E’ assolutamente illecito parlare di una volontà per sé stante” (p. 139).

Nel mondo inorganico, l'*idea A*, attiva come *forza A*, può esercitare un'azione sull'*oggetto B*, unicamente *per mezzo* dell'*oggetto A*. Laddove tale “mediazione è eliminata”, l'*idea A*, attiva come *forza A*, “si accosta” invece all'*oggetto B* “in modo immediato”: senza più agire, cioè, mediante l'*oggetto A*.

Ad apparire quindi come “causa” non è più qui l'*oggetto A*, bensì l'*idea A*, attiva come *forza A* o, in questo caso, come *volontà A*.

La volontà, dice Steiner, è “l'*idea* stessa intesa quale *forza*”. Non abbiamo infatti detto, a suo tempo, che l'*idea* va intesa, sul piano astrale quale “*essenza*”, sul piano eterico quale “*forza*, e sul piano fisico quale “*oggetto*” o “*cosa*”?

Anche di questo, tuttavia, non si è di norma coscienti, e si finisce allora col considerare la volontà come una *forza* “*per sé stante*”. Tipico è il caso di Schopenhauer che vede alla *Volontà nella natura* (Laterza, Roma-Bari 1989) come a una *forza* disgiunta da quella del pensiero o delle idee, e perciò agente come un cieco impulso o una cieca brama di vita.

Prosegue Steiner: “Quando l'uomo compie un'azione, non si può dire che alla rappresentazione si aggiunga anche il volere. Esprimersi così, significa non avere afferrato chiaramente i concetti. Infatti, che cos'è la personalità umana, se si prescinde dal mondo delle idee che la riempiono? Evidentemente un'esistenza attiva (...) Ma quest'esistenza attiva non è nulla di reale, è un'astrazione senza contenuto, che non si può afferrare. Se si vuole afferrarla, se si vuole un contenuto, si trova appunto il mondo delle idee in atto di agire. Ed. v. Hartmann fa di quest'astrazione un secondo principio costitutivo del mondo, *accanto* all'*idea*. Ma esso non è altro che l'*idea* stessa, soltanto in una data forma della sua manifestazione. Volontà senza *idea* sarebbe *nulla*. Non si può dire lo stesso dell'*idea*, poiché l'attività è un suo elemento, mentre essa è l'*essenza* portatrice di se stessa” (p. 139).

Sappiamo bene, ormai, che la coscienza ordinaria ci fornisce un'esperienza morta delle idee. Niente di più logico, allora, che essa consideri la volontà come un qualcosa che non ha nulla a che fare con l'*idea*, e che può perciò starle tutt'al più “*accanto*”.

Solo a un grado di coscienza superiore a quello ordinario (rappresentativo) ci si può dunque rendere conto che *la volontà è la forza dell'idea* e che *l'idea è la forma della volontà*. Dice Steiner che la “volontà senza *idea* sarebbe nulla”, ma che “non si può dire lo stesso dell'*idea*, poiché l'attività è un suo elemento, mentre essa è l'*essenza* portatrice di se stessa”.

Perché? Perché, essendo la volontà la *vita dell'idea* (“un suo elemento”), e l'*idea* l’“*essenza* portatrice” di tale vita, una volontà senza *idea* non potrebbe essere appunto che un nulla.

Scrive ancora Steiner: “Lo spiegare un processo della natura è un risalire alla condizioni che lo determinano; una ricerca dell'elemento produttore (determinante – *nda*) di fronte al prodotto dato (determinato – *nda*) (...) Per l'azione umana il caso è diverso. Qui è la stessa legge che determina un fenomeno, che entra in azione; ciò che costituisce (produce – *nda*) un prodotto si presenta esso stesso sulla scena dell'azione (...) *I processi naturali si distinguono dunque dalle azioni umane pel fatto che in quelli la legge è da considerarsi come lo sfondo determinante dell'esistenza manifesta, mentre in queste ultime l'esistenza stessa è legge e non appare determinata da altro che da se stessa*. Perciò ogni processo naturale si scinde in un determinante e in un determinato, di cui il secondo segue *di necessità* dal primo, mentre l'azione umana si determina unicamente da sé. E in questo sta l'*agire in libertà* (...) Mentre tutti i processi naturali sono soltanto manifestazione dell'*idea*, l'azione umana è l'*idea* agente stessa” (pp. 139-140).

La differenza tra un processo della natura e un'azione umana sta dunque nel fatto che il rapporto con l'*idea*, nel primo ha carattere *trascendente*, mentre nella seconda ha carattere *immanente*.

Ricordate? Non abbiamo alcun bisogno di ricercare quel che illumina il Sole, poiché il Sole, mentre illumina tutto, illumina anche se stesso. In quanto fonte della luce, è infatti in grado di bastare a se stesso o di reggersi su di sé.

Ebbene, un processo della natura ha bisogno di essere illuminato (al pari di un pianeta) dall'esterno (dall'uomo), mentre l'azione umana s'illumina (al pari di un astro) dall'interno.

Nell'uomo, l'Io equivale infatti a un Sole, il cui calore e la cui luce prendono forma, e per ciò stesso si diversificano, riversandosi nelle idee. Non dimentichiamo che Steiner afferma che le idee sono appunto "recipienti d'amore".

In quanto "essere", l'Io è il fondamento di tutte le "essenze", e dunque il *soggetto* (lo spirito) di tutte le idee. Volendo, lo si potrebbe paragonare a un fuoco dal quale sprizzino incessantemente le scintille delle idee.

Quando osserviamo, che so, un uccello che costruisce il nido, o un ragno che tesse la tela, dobbiamo dunque risalire, per darci ragione di questi comportamenti, dal singolo esemplare alla specie, mentre, quando vogliamo spiegarci il comportamento di un uomo, non dobbiamo uscire da lui, bensì risalire, *in lui*, dal piano in cui si presenta l'azione a quello in cui si trova l'idea o l'intenzione che la genera.

In altri termini, l'intelligenza e le attitudini che mostrano gli animali non appartengono al singolo, bensì alla specie; l'intelligenza e le attitudini che mostra l'essere umano appartengono invece all'individuo, poiché "*ogni uomo – spiega Steiner – è una specie a sé*" (Teosofia – Antroposofica, Milano 1957, p. 50).

Si potrebbe perciò dire, in modo un po' spiccio, che sono le idee a "usare" gli animali, mentre è l'uomo a "usare" le idee.

In ogni caso, come il nostro bisogno di spiegare il comportamento animale, giunto alla specie, si sente appagato, così, giunto alle idee e all'Io, si sente appagato quello di spiegare il comportamento umano (nostro o altrui).

Ciò implica, tuttavia, che il singolo animale non è responsabile delle azioni che discendono (quale "dover-essere") dalle idee della specie (che siamo soliti chiamare "istinti"), mentre ogni uomo è responsabile delle azioni che discendono (quale "volere-essere") dalle *sue* idee e, a maggior ragione, dai *suoi ideali*.

Vedete, chi non ha ideali può diventare un "depresso", ma chi ne ha può diventare un "maniacco". E perché? Perché crede di avere un ideale, e non si accorge ch'è in realtà l'ideale ad avere lui: vale a dire, a dominarlo o possederlo.

Per poter davvero "avere" un ideale *umano*, è infatti indispensabile "essere", non un *ego*, ma un Io (un *homo*): l'unico soggetto, cioè, capace di dominare in modo creativo le idee, e di non esserne in modo distruttivo dominato.

Inutile aggiungere che sono le forze arimaniche a toglierci gli ideali, rendendoci depressi; e che sono quelle luciferiche, dandoci loro in pasto, a renderci maniaci.

L.R.

Roma, 17 aprile 2001

Riprendiamo subito a leggere dal punto in cui ci eravamo interrotti la volta scorsa.

Scrivi Steiner: “In quanto la nostra teoria della conoscenza è arrivata alla conclusione, che il contenuto della nostra coscienza non è solo un mezzo per formarci un’immagine del fondamento del mondo, ma che questo fondamento stesso, nella forma sua più propria, si manifesta nel nostro pensiero, non possiamo fare a meno di riconoscere immediatamente, anche nell’azione umana, l’incondizionato agire di quel fondamento stesso” (p. 140).

In virtù del cammino conoscitivo, che risale dal pensato (dalla rappresentazione) al pensare, dal pensare al concetto (o all’idea), e dal concetto all’Io, si scopre che l’Io è il fondamento non solo del mondo, ma anche dell’uomo, e che, in quanto tale, è il fondamento tanto del pensare quanto del volere, e quindi sia un soggetto pensante sia un soggetto agente.

Ogni *azione* presuppone un *agire*. L’*agire* è però una forza indeterminata che, per potersi concretare ora nell’azione *A*, ora in quella *B*, ora in quella *C*, e così via, ha bisogno di determinarsi, e di prendere perciò una *forma*. Ma non è tutto: come l’azione presuppone un *agire*, e come l’*agire* presuppone una forma (un concetto o un’idea), anche la forma presuppone un *agente*.

Dobbiamo pertanto prendere in considerazione l’azione, l’*agire* e l’*agente*, e, tra l’*agire* e l’*agente* (l’Io), quel “mondo delle idee” (Platone) o quel “regno delle Madri” (Goethe) che potremmo anche dire “mondo degli scopi” o dei “motivi”.

Per *agire*, occorre infatti essere “motivati”: occorre, cioè, che l’Io dia appunto una forma alla forza indeterminata dell’*agire*.

La libertà o non libertà dell’*agire* dipende dunque – come spero di essere riuscito a chiarire, quando ci siamo occupati della seconda parte de *La filosofia della libertà* – dal tipo di rapporto sussistente *tra il motivo e l’agente*: se il motivo (quale causa interiore dell’azione) è *posto dall’Io*, l’*agire* sarà libero; se è *imposto all’Io*, sarà non libero. Il che equivale a dire che quando l’Io è *causa del motivo* dell’azione, c’è libertà, mentre quando si dà un motivo dell’azione *di cui l’Io non è causa*, non c’è libertà.

Non c’è dunque libertà tutte le volte che il motivo dell’azione viene imposto, più o meno coscientemente, dalla *natura* (dalla costituzione, dal temperamento, dal carattere), o dalla *cultura* (da quello che C.G. Jung chiama “conscio collettivo” o da quelli che i sociologi chiamano “*patterns of behaviour*”: “modelli di comportamento”).

Continua Steiner: “Noi non conosciamo una guida del mondo che fuori di noi stessi ponga alle nostre azioni uno scopo e una direzione. La guida del mondo ha rinunciato al suo potere; ha messo tutto nelle mani dell’uomo, annientando la sua propria esistenza separata, e ha impartito all’uomo il compito di continuare l’opera “ (p. 140).

Abbiamo appena distinto i condizionamenti *naturali* da quelli *culturali*. Una “guida del mondo” che stia “fuori di noi stessi” fa ovviamente parte dei secondi, poiché, stando appunto “fuori di noi”, non può manifestare la sua volontà se non *indirettamente*: vale a dire, mediante regole, precetti, norme, comandamenti o “imperativi categorici” (Kant).

Scrivi ancora Steiner: “Con ciò la filosofia qui esposta è la vera *filosofia della libertà*. Essa non fa dipendere le azioni umane né dalla necessità naturale né dall’influsso d’un creatore o guida sito fuori del mondo”; naturalmente, – aggiunge – “non è affatto esclusa l’esistenza d’innunerevoli azioni umane che cadono solo sotto” la necessità naturale. “L’uomo, in quanto è un essere naturale,

è anche da comprendersi secondo le leggi che valgono per l'azione naturale. Ma leggi puramente naturali non varranno mai a spiegarlo quale essere cosciente e veramente morale. Qui egli esce dalla sfera delle realtà naturali; e per questa potenza suprema, più ideale che reale, della sua esistenza, vale quanto abbiamo qui stabilito. La vita dell'uomo consiste appunto nell'evolversi dallo stato di un essere puramente naturale a quello che qui abbiamo indicato: egli deve liberarsi da tutte le leggi naturali e arrivare fino a darsi da sé le proprie leggi. Ma noi dobbiamo respingere anche l'influsso da parte di una guida dei destini umani sita fuori del mondo. Anche in questo caso non si potrebbe parlare di vera libertà, poiché essa guida determinerebbe la direzione dell'azione umana e l'uomo non avrebbe che da eseguire i suoi comandi. Egli non sentirebbe l'impulso all'azione come un ideale che da sé si propone, ma come *comando* della guida. Quindi anche qui il suo agire sarebbe condizionato, non *incondizionato*. Egli non si sentirebbe libero alle spalle, ma dipendente; un semplice mezzo d'esecuzione per gli intenti d'un potere superiore" (p. 141).

L'uomo è un essere libero, ma non *esiste* ancora come tale, poiché è chiamato appunto a *farsi* libero o a *divenire ciò che è*.

Cominciamo perciò a realizzare la nostra libertà muovendo da uno stato di non libertà. Tuttavia, il riconoscere quanto, derivando dalla natura o dalla cultura, è necessità, è già una manifestazione di libertà. L'Io che ci consente, sul piano *noetico*, di riconoscere la necessità è infatti *lo stesso Io* che ci consente, su quello *etico*, di realizzare la libertà.

L'uomo, dice Steiner, deve arrivare "a darsi da sé le proprie leggi". Spero sia chiaro che questo non è un obiettivo che possa essere raggiunto in un giorno, in un mese, in un anno e neppure in una vita, ma una meta cui dovremmo incessantemente mirare, poiché ne va del nostro divenire o meno ciò che siamo: vale a dire, degli *spiriti liberi*. Superfluo aggiungere che la realizzazione (seppur lontana) di tale ideale dovrebbe costituire la più viva e profonda delle nostre aspirazioni. Quale più alto ideale potrebbe infatti avere un uomo, se non quello di divenire appunto tale?

Scrivo Steiner: "Chi immagina un fondamento del mondo fuori del nostro mondo di idee, pensa che la ragione ideale per cui una cosa viene da noi *riconosciuta* per vera, sia un'altra da quella che la fa essere obiettivamente vera. Così la verità è intesa come dogma. E ciò che nella scienza è il *dogma*, nel campo dell'etica è il *comandamento*. L'uomo quando cerca nel comandamento gli stimoli al suo agire, opera secondo leggi il cui fondamento non dipende da lui; egli pensa una regola prescritta alla sua azione da fuori: agisce per *dovere*. Parlare di *dovere* ha un senso solo per questa concezione. Agire per *dovere*, significa sentire la spinta da fuori, e riconoscere la *necessità* di seguirla" (pp.141-142).

Che cos'è un dogma? E' un pensiero che l'uomo deve credere, perché non lo può liberamente pensare. E che cos'è un comandamento? E' una volontà che l'uomo deve osservare, perché non la può liberamente volere.

Quindi, in un caso, dovremmo aver fede nel pensiero altrui, mentre, nell'altro, dovremmo seguire la volontà altrui. Cos'altro è infatti il dovere, se non appunto il volere di un *non-Io*?

In entrambi i casi, dovremmo dunque seguire, di fatto, l'esempio degli animali. Non sono infatti l'intelligenza e la volontà della specie a imporsi ("da fuori", e quale Io collettivo) al singolo esemplare?

Ma per quale ragione ciò che l'animale fa spontaneamente, all'uomo deve invece essere "imposto"? Proprio perché l'uomo è libero, – si risponderà – mentre l'animale non lo è.

D'accordo, ma se è libero, per quale ragione, allora, non potrebbe arrivare a pensare da sé la verità e a volere da sé il bene? Per quale ragione, ossia, dovrebbe scegliere (come gli animali) di *dover-essere*, e non di *volere-essere*? (Dice Goethe: "Qual è il miglior governo? Quello che ci insegna a governarci da noi" – *Massime e riflessioni* – TEA, Roma 1988, p. 92).

So bene ch'è consuetudine parlare della natura come del regno dell'*essere* e della morale come del regno del *dover-essere*. Ma il fatto, ad esempio, che un diamante possa esistere solo come diamante, che un garofano possa esistere solo come garofano, o che un ragno possa esistere solo come ragno, mentre l'uomo può esistere come uomo o come non-uomo (come bestia, oppure, oggi, come *robot*), non sta appunto a indicare che l'esistere dei primi non può contraddire il loro essere, in quanto è un dover-essere, mentre l'esistere dell'uomo può contraddire il suo essere, in quanto è un *volere-essere*, e per ciò stesso un *volere divenire o non divenire ciò che è*?

Fatto si è che le Entità creatrici hanno partorito, nutrito, ed educato l'uomo fino al punto di metterlo in condizione di emanciparsi, di camminare con le proprie gambe (quelle dell'anima cosciente), e di assumersi con ciò la responsabilità della propria successiva evoluzione: fino al punto, insomma, di poter essere "*causa sui*".

Ma in che cosa dovrebbe consistere questa sua successiva evoluzione? Nell'ascendere dalla coscienza rappresentativa (attraverso quella immaginativa e quella ispirativa) alla coscienza intuitiva o, il che è lo stesso, dall'*ego* all'*Io* (vale a dire, dall'*ego*, attraverso il "*Sé spirituale*" e lo "*Spirito vitale*", all'"Uomo-spirito").

Ci si compiace, oggi, di parlare di "post-modernità". Dal momento che la "modernità" è l'*ego*, non si può però prendere sul serio tale espressione, se non le si dà il significato che abbiamo appena indicato.

Una sana "post-modernità" non può infatti inverarsi che in una sana "post-egoità", e dunque in un superamento dell'egoismo del pensare (delle opinioni), che apra la strada tanto al superamento dell'egoismo del sentire (del narcisismo) quanto a quello dell'egoismo del volere (dell'utilitarismo). Che cos'è d'altronde l'*ego*? E' l'*Io allo stato fetale*, e quindi un *Io* che avrebbe in primo luogo bisogno di essere amorevolmente aiutato a crescere, svilupparsi e maturare, al fine di poter arrivare ad avere *in sé* la moralità in modo analogo a come l'animale ha in sé l'istinto. (Un versetto del *Pater Noster*, nella versione data da Steiner, recita appunto: "La Tua volontà venga da noi attuata quale Tu l'hai posta nella nostra intima essenza").

Tra l'*ego* e l'*Io*, così come appunto tra il feto e l'uomo adulto, si dà dunque una *continuità di forza* (di essenza) e una *discontinuità di forma* (di esistenza).

Ma che cosa accade quando di tutto ciò non si sa nulla? Che si attribuisce inconsciamente la continuità della forza anche alla forma, *fissando* così l'*Io* al suo stato fetale, oppure la discontinuità della forma anche alla forza, *proiettando* così l'*Io* in un lontano e immaginario al di là.

In questo secondo caso, il volere dell'*Io* (ossia il volere del *fondamento dell'ego*) si tramuta in un dovere, poiché si presenta appunto come *il volere di un altro Io*, trascendente e sconosciuto (come il volere - direbbe Freud - di un "Super-io").

Scrive Steiner: "L'uomo compie un'azione solo pel fatto che la realtà di essa è per lui un bisogno. Egli agisce perché un impulso interiore (suo proprio) e non una potenza esterna lo spinge. L'oggetto del suo operare, non appena egli se ne formi un'idea, lo riempie così da spingerlo a cercare di realizzarlo. Nel bisogno di realizzare un'idea, nella spinta a svolgere un intento, deve infatti risiedere il solo stimolo al nostro operare. Nell'idea deve estrinsecarsi tutto quello che ci spinge ad agire. Allora non operiamo per dovere, né mossi da un impulso, ma operiamo *per amore verso l'oggetto* al quale la nostra azione deve applicarsi" (p. 142).

"Il solo stimolo al nostro operare", dice Steiner, deve risiedere "nel bisogno di realizzare un'idea, nella spinta a svolgere un intento"; il che equivale ad affermare che tale stimolo deve risiedere in un *puro volere* guidato da un *puro pensare* e animato da un *puro sentire*.

Ma quand'è che il pensare, il sentire e il volere sono "puri"? Quando sono, per così dire, "oggettivi", e quindi liberi da ogni ipoteca di carattere personale.

Solo l'amore per l'idea dovrebbe dunque spingerci a realizzarla. Ma gli odierni "intellettuali" amano forse le idee? Per lo più no, in quanto amano se stessi, e si servono delle idee per affermarsi o per soddisfare quelle infinite brame che nascono dall'"umano, troppo umano" (Nietzsche).

Bisogna operare, dice ancora Steiner, "per amore verso l'oggetto al quale la nostra azione deve applicarsi". Ma non essendo l'oggetto – come abbiamo detto e ripetuto – che un concetto, l'amore "verso l'oggetto" dovrebbe allora trasformarsi nell'amore "verso il concetto".

Chi non è pronto d'altro canto a dichiarare (in buona o cattiva fede) di agire "per amore verso l'oggetto"? E' possibile però scoprire se lo ama davvero, solo verificando se l'oggetto che dichiara di amare è, per lui, un "concetto" o una "cosa".

"L'amore – scrive Scaligero – è lo spirito che vuole lo spirito nell'altro" (*Dell'amore immortale* – Tilopa, Roma 1982, p. 23): "nell'altro" che può essere quindi una persona, ma anche un animale, un vegetale o un minerale, dal momento che non vi è nulla, al mondo, in cui non si manifesti, seppure a livelli diversi, la presenza dello spirito (recita appunto il *Prologo* di Giovanni: "Tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui, neppure una delle cose create è stata fatta" – Gv 1,3).

Alla luce di tutto quanto abbiamo visto finora, potremmo perciò dire, parafrasando: sul piano umano, l'amore è l'Io che vuole l'"Io" nell'altro; su quello animale e su quello vegetale (organici), è l'Io che vuole il "tipo" nell'altro; su quello minerale (inorganico), è l'Io che vuole il "fenomeno puro" nell'altro.

Continua Steiner: "Mentre ce lo rappresentiamo, l'oggetto suscita in noi l'anelito verso un'azione ad esso adeguata; e solo una tale azione è libera" (p. 142).

Libera, dunque, è solo l'azione "adeguata" all'oggetto.

Ebbene, pensiamo a quanti proclamano di voler cambiare il mondo, per poterne creare uno "migliore". Ma è forse lecito avanzare una simile pretesa se non si è affatto in grado di "adeguare" l'azione alla realtà del mondo, poiché s'ignora com'è fatto? Un conto, infatti, è cambiare il mondo conoscendolo e agendo su di esso mediante quelle che Steiner chiama (ne *La filosofia della libertà*) la "fantasia morale" e la "tecnica morale", altro è cambiarlo violentandolo, per costringerlo ad andare là dove ci si è messi in testa che debba andare. (Diceva Nietzsche che non si può guarire un difetto con un vizio).

Ma che cos'è ciò che ci si è messi in testa? E' - piaccia o meno - l'*ideologia*: ovvero, l'*infera contro-immagine* dell'idea.

L'idea nasce infatti dall'amore per l'oggetto, mentre l'*ideologia* nasce da quella insoddisfazione o infelicità che la nostra inferiore natura è maestra nel tramutare in risentimento, cattiveria e odio.

Scriva Steiner: "Un'azione che non si compia per amor suo non è libera. *L'egoismo agisce non liberamente*. E, in genere, opera non-liberamente ognuno che compia un'azione per un incentivo che non derivi dal contenuto obiettivo di essa. Eseguire un'azione per amore della stessa è agire per *amore*. Solo chi nell'agire è mosso dall'amore, dalla dedizione all'obiettività, agisce proprio liberamente. Chi non è capace di questa dedizione priva di egoismo non potrà mai riguardare la propria attività come libera" (p. 143).

Come si vede, tutte queste affermazioni implicano l'esercizio del pensare. Chi altri, del resto, potrebbe aprire il varco alla "obiettività", se non appunto il pensare? E chi altri, se non un pensare libero, potrebbe generare un agire libero?

Osserva, al riguardo, Goethe: "Lessing, che sopportava mal volentieri limitazioni di vario genere, fa dire a uno dei suoi personaggi: "Nessuno deve dovere". Un uomo pieno di spirito e di gioia di vivere disse: "Chi vuole, deve". Un terzo, senza dubbio un uomo colto, aggiunse: "Chi comprende vuole pure". E così si credette di aver chiuso l'intera cerchia del conoscere, volere e dovere. Però, in

linea di massima, la conoscenza dell'uomo, di qualunque tipo essa sia, determina la sua condotta; per cui nulla è più terribile che vedere agire l'ignoranza" (*Massime e riflessioni*, pp.131-132).

Scrivi Steiner: "Se l'agire dell'uomo non ha da essere altro che la realizzazione del suo proprio contenuto di idee, è naturale che un tale contenuto debba risiedere in lui. Il suo spirito deve operare produttivamente. Infatti, che cosa dovrebbe suscitare in lui l'impulso a compiere qualche cosa, se non un'idea che vada aprendosi il varco dal fondo del suo spirito?" (p. 143).

Ma perché l'idea deve aprirsi un "varco"? Perché lungo il tragitto che deve compiere per andare dallo spirito (da cui nasce) al reale (in cui vorrebbe realizzarsi), viene fatalmente a scontrarsi – per dirla con Scaligero - con "l'immane potenza del convenzionale" (*Graal* – Tilopa, Roma 1982, p. 60).

Osserva giusto Goethe: "In tutti i tempi sono solo gli individui che han dato il loro contributo alla scienza, non la loro epoca. E' stata l'epoca a far morire Socrate di veleno, l'epoca a bruciare Hus: le epoche si assomigliano tutte" (*Massime e riflessioni*, pp. 86-87).

Per l'idea (e per l'Io che ne è il portatore) il cammino verso il mondo è in effetti lungo e tormentato, poiché è costretta appunto a farsi largo tra un'infinita serie di ostacoli, anzitutto interiori. L'idea nasce infatti dall'Io, ma, per poter arrivare al corpo, deve prima attraversare l'anima; e questa, se più che un'*anima* (solare) è una *psiche* (lunare), finisce per lo più con l'intrappolarla, alterarla o distorcerla, per metterla al servizio di se stessa (dell'*ego*) e delle sue brame.

Per impedire *al vero di tramutarsi in falso*, e *al bene di tramutarsi in male*, dovremmo dunque renderci tanto puri da riuscire a consentire all'idea, così com'è nata dall'Io, di giungere, attraverso l'anima, al corpo e, attraverso il corpo, al mondo e agli altri.

Non si dimentichi, a questo proposito, che la prima tappa della moderna via d'iniziazione è rappresentata appunto dalla "catarsi" o "purificazione" del corpo astrale, conseguita mediante la concentrazione e la meditazione. Scrive infatti Steiner: "Questa catarsi o purificazione ha lo scopo di eliminare dal corpo astrale tutto quanto gli impedisce di organizzarsi in modo armonico e regolare, sì da poter sviluppare gli organi superiori, poiché il corpo astrale è predisposto a sviluppare quegli organi e basta mettere a nudo, per così dire, le forze latenti in esso"; spiegando, poi, che si potrebbe progredire molto su questa via giungendo, ad esempio, "a compenetrarsi intimamente e a vivere tutto il contenuto del mio libro *La filosofia della libertà*, fino a sentire di essere divenuti capaci di riprodurre da se stessi e fedelmente i pensieri che vi sono esposti" (*Il Vangelo di Giovanni* – Antroposofica, Milano 1995, p. 178).

L.R.

Roma, 24 aprile 2001

Continueremo stasera a occuparci del quinto paragrafo (del nono capitolo), riprendendo la lettura qualche riga prima del punto in cui ci eravamo interrotti l'ultima volta.

Scriva Steiner: "Se l'agire dell'uomo non ha da essere altro che la realizzazione del suo proprio contenuto di idee, è naturale che un tale contenuto debba risiedere in lui. Il suo spirito deve operare produttivamente. Infatti, che cosa dovrebbe suscitare in lui l'impulso a compiere qualche cosa, se non un'idea che vada aprendosi il varco dal fondo del suo spirito? Tale idea si dimostrerà tanto più feconda, quanto più sorgerà nel suo spirito in contorni ben determinati e con un contenuto definitivo. Poiché soltanto qualcosa che nel suo contenuto sia pienamente determinato potrà spingerci con ogni forza alla sua realizzazione. Un ideale indistinto, solo oscuramente rappresentato non è atto a spingere all'azione. Come mai potrebbe infiammarci, se il suo contenuto non è chiaro e palese alla luce del sole?" (p. 143).

Queste due ultime affermazioni meritano particolare attenzione.

Magari rinunciassimo ad agire, quando non abbiamo le idee chiare! Agiamo invece ugualmente, senza renderci minimamente conto che un *altro* spirito (dal momento che un "ideale" è – secondo quanto abbiamo visto – uno "spirito" o un'idea viva), approfittando del fatto che il nostro "ideale, indistinto, solo oscuramente rappresentato non è atto a spingere all'azione", ha immesso in quella vaga forma la sua forza, portandoci così ad agire *apparentemente* in nome del nostro ideale, ma in realtà in vista dei suoi *in-umani* o *dis-umani* interessi.

Pensiamo, ad esempio, alla tragica (e per molti ancora inspiegabile) differenza che la storia ci ha dato modo purtroppo di osservare tra il socialismo "ideale" e il socialismo "reale". Non è forse in qualche modo analoga alla differenza tra il Cristianesimo "ideale" e quello "reale" o, volendo dirla proprio tutta, a quella che si può non di rado constatare (seppure a tutt'altro livello) tra l'antroposofia "ideale" e quella "reale"?

Vi sarà ad esempio capitato, a questo proposito, d'imbattevi in qualcuno che, dopo aver letto alcuni libri di Steiner (relativi, soprattutto, ai vari campi di applicazione dell'antroposofia) si senta in dovere di dire: "Queste cose vanno messe in pratica, non devono rimanere teoriche". Giustissimo! Ma chi è che dovrebbe metterle in pratica? Forse l'*ego*? No, perché l'*ego*, scambiando il "sapere" per il "conoscere" ("Il noto in genere, – dice Hegel – appunto perché *noto* non è *conosciuto*" – *Fenomenologia dello spirito* – La Nuova Italia, Scandicci (Fi) 1996, p. 18), non potrebbe far altro, mettendole in pratica, che *imitare* o *scimmiottare* l'Io.

"Il male – osserva appunto Scaligero – è l'idea che si finge attuata"; è "l'attivismo che sostituisce l'attività del pensiero" (*Perché un'associazione spirituale viva* in *Dell'amore immortale* – Tilopa, Roma 1982, p. 316).

La prima cosa da "mettere in pratica" è infatti l'Io. "Cercate piuttosto il regno di Dio, – si legge in Luca – e queste cose vi saranno date in aggiunta" (Lc 12,31).

Il contrasto tra la teoria e la pratica, così come quello tra il pensare e il volere, o tra il soggetto e l'oggetto, non è frutto, del resto, che della coscienza egoica o rappresentativa; ed è appunto per questo che la scienza dello spirito si propone, per così dire, come una "teoria pratica" o una "pratica teorica". Che cos'è, ad esempio, il "pensiero vivente", se non appunto un "pensiero volente" o una "volontà pensante"?

Ma è dall'*ego* – si dirà – che bisogna comunque partire. Certo, ma una cosa è partire dall'*ego* per trasformare se stessi, sino ad arrivare all'Io, altra è partire dall'*ego* per tentare di trasformare direttamente gli altri, le cose o il mondo, rimanendo così gli stessi. (Chissà se è pensando a questa eventualità che uno *slogan* del '68 recitava: "Non liberatemi, so farlo da solo!").

Dobbiamo dunque trasformare noi stessi, cominciando col cambiare la qualità del nostro pensiero ordinario (che fa da stampella all'*ego*); trasformando noi stessi, cominciamo però a cambiare il mondo, perché *siamo* parte del mondo.

Risposta a una domanda

Vede, l'anima può essere "infiammata" dal calore di un ideale, ma anche da quello delle passioni o delle brame, e quindi tanto dall'alto che dal basso. Ricorderà che Scaligero oppone appunto la (soave) "*flamma non urens*" dello spirito a quella (ardente) "*flamma urens*" della *cupiditas* che caratterizza la nostra inferiore natura (gli "inferi").

Occorre dunque, come sempre, essere svegli, così da poter distinguere una "*flamma*" dall'altra. A tal fine, converrà tenere presente che l'ideale, come il Sole, *illumina e riscalda*. Ovunque ci sia *calore, ma non luce* (giustappunto un "ideale indistinto" o "solo oscuramente rappresentato"), si può essere pertanto sicuri che c'è la natura, e non lo spirito.

Continua Steiner: "Gli impulsi alla nostra azione devono sempre manifestarsi nella forma di intenti individuali. Tutto quello che l'uomo compie di fecondo deve la sua origine a tali impulsi individuali. Leggi morali generali, norme etiche e simili, che dovrebbero valere per tutti gli uomini, si dimostrano totalmente prive di valore (...) Non tutte le azioni sono ugualmente degne d'esser compiute da chiunque, bensì questa è adatta per l'uno, quella per l'altro, a seconda della vocazione che ciascuno sente in sé" (p.143).

Qui si comprende bene il perché vi abbia proposto, tempo fa, di distinguere l'*individualità* spirituale tanto dalla *soggettività* animica (o psichica) quanto dalla *singolarità* corporea. Equivocheremmo, infatti, quanto dice qui Steiner, ove scambiassimo gli "intenti individuali", che discendono dall'Io o dallo spirito, con quelli che risalgono invece dalla psiche o dal corpo.

Per distinguere ciò che, in noi, è espressione dell'Io da ciò che non lo è, occorrono però onestà e coraggio. Un conto, infatti, è avere dei pensieri che – come si dice – "ci frullano per la testa" (e con i quali siamo soliti identificarci), altro è *sforzarsi di pensare* i pensieri che "ci frullano per la testa" (disidentificandoci da essi), o *darsi scientemente* dei pensieri (come si fa con la concentrazione e con la meditazione).

Fatto si è che come "non è tutto oro quel che riluce", così non è "tutta idea quel che si pensa". Nella forma di una idea *reale* vive infatti (quale essenza) la forza (dell'essere) dell'Io, mentre nella forma o nel guscio vuoto di una idea *apparente* vive la forza (karmicamente determinata) della nostra personale natura (facile preda degli "ostacolatori").

Sarà bene ricordare che tale natura, se stenica (o isterica), tende a renderci dei "disobbedienti" o dei "ribelli"; se astenica (o nevrastenica) degli "obbedienti" o dei "gregari" (Fromm). Nel primo caso, si sarà dunque insofferenti delle norme e delle regole, e quindi attratti dalla libertà, mentre nel secondo si ricaverà sicurezza dall'osservarle, e si avrà quindi timore della libertà (il libro di Erich Fromm è non a caso intitolato: *Fuga dalla libertà* – Mondadori, Milano 1994).

Anche in questo caso, sarà perciò bene imparare a distinguere la libertà che nasce *dall'amore* per l'Io (per l'uomo) da quella pseudo-libertà o, per meglio dire, da quell'*arbitrio* che nasce dall'*insofferenza*, se non addirittura dall'*odio*, per le norme e le regole.

La prima è infatti una realtà spirituale, mentre la seconda è un mero fatto psichico. Dice Goethe: "Il dovere: quando si ama ciò che si comanda a noi stessi" (*Massime e riflessioni* – TEA, Roma 1988, p. 179). Ebbene, i tipi o i caratteri stenici "amano" (senza rendersene conto), non ciò che comandano a se stessi, bensì ciò che visceralmente li comanda, e di cui sono perciò schiavi (dice ancora Goethe: "Nessuno è più schiavo di colui che si tiene libero senza esserlo" – *Massime e riflessioni* – TEA, Roma 1988, p. 38). I tipi "disobbedienti" o "ribelli" sono insomma schiavi della

natura (direbbe Freud, dell'“Es”), mentre i tipi “obbedienti” o “gregari” sono schiavi della cultura (direbbe sempre Freud, del “Super-io”).

Scrivi Steiner: “Queste considerazioni gettano luce sulle questioni che un’etica generale ha da risolvere. Sovente si considera questa come una somma di regole che dovrebbero dirigere l’azione umana. Da questo punto di vista si contrappone l’etica alla scienza naturale e in genere alla scienza dell’esistente. Mentre quest’ultima ha da trasmetterci le leggi di ciò che sussiste, che è, l’etica sarebbe chiamata a insegnarci quelle di ciò che *dovrebbe* essere. Sarebbe un codice di tutti gli ideali dell’uomo, una risposta esauriente alla domanda: *Che cosa è bene?* Ma una scienza tale è impossibile; non può esserci una risposta generale a tale domanda. Infatti l’agire morale è un prodotto di ciò che opera nell’individuo; è sempre dato in singoli casi, non mai in generale. Non esistono leggi generali su ciò che si deve o non si deve fare” (p. 144).

Eccoci dunque al cospetto – come abbiamo detto la volta scorsa – della contrapposizione tra l’*essere* e il *dover-essere*: ovvero, tra la scienza (il pensare) e l’etica (il volere).

Sarà opportuno comunque ricordare che la morale eteronoma ha aiutato (sul piano dell’evoluzione collettiva), e tuttora aiuta (su quello dell’evoluzione individuale), l’intelletto e l’*ego* a formarsi o strutturarsi (è significativo, ad esempio, che, tra i “Dieci comandamenti”, il settimo: “Non rubare”, il nono: “Non desiderare la donna d’altri”, e il decimo: “Non desiderare la roba d’altri”, si fondino appunto sulla distinzione tra l’*ego* e il “tu”, e quindi tra il “mio” e il “tuo”).

Tale morale non aiuta però l’*ego* ad andare oltre se stesso e a divenire un Io (un “Sé spirituale”): lo ha aiutato e lo aiuta, dunque, a liberarsi della natura, ma non a liberarsi di se stesso, per ritrovarsi nello spirito.

Fatto sta che l’*ego*, per potersi liberare di se stesso, deve liberarsi della *morte*. Com’è infatti riuscito a liberarsi della natura? Facendola appunto morire in quella parte del corpo (la testa) di cui si serve per avere coscienza (riflessa) del mondo e di sé: ossia, in quella parte del corpo che si contrappone, in qualità di “natura morta”, al restante organismo, in qualità di “natura viva”.

Ma come la morte ci ha liberati della natura, così lo spirito (il *Logos*) deve liberarci dalla morte, permettendoci così, al pari di Lazzaro, di risorgere. Non è significativo che Golgota significhi proprio “luogo del cranio”?

Spero sia chiaro, comunque, che portarsi al di là dell’*ego* non significa eliminare l’*ego*, così come portarsi, poniamo, al di là dei piedi non significherebbe eliminare i piedi, bensì sviluppare anche le gambe, il torace, le braccia e la testa.

Verrà del resto un giorno (se lo vorremo) in cui la coscienza intellettuale, che rappresenta oggi il grado più elevato di coscienza (più elevato di quelli della coscienza di sogno e di sonno), rappresenterà invece il grado più basso e, per così dire, “strumentale”.

Tutte le questioni sollevate dall’etica, scrive Steiner, “si possono comprendere in una: Fino a che punto l’uomo è un essere morale? Ma ciò non ha altro scopo che di conoscere la natura morale dell’uomo; non si chiede che cosa l’uomo debba fare o non fare, bensì che cosa sia, nella sua intima essenza, quello ch’egli fa. Con ciò crolla la parete che divide tutta la scienza in due sfere: la dottrina di ciò che è e la dottrina di ciò che ha da essere. *L’etica è, come tutte le altre scienze, una dottrina di ciò che è*” (p. 145).

Il problema, dunque, non è essere o non essere “moralì”, quanto piuttosto essere o non essere “uomini”, poiché la moralità è l’essere stesso dell’uomo (recita appunto un versetto del *Pater noster* dato da Steiner: “La Tua volontà sia attuata, quale Tu l’hai posta nella nostra intima essenza”). Eliminando l’uomo dal mondo, si eliminerebbe quindi la moralità.

Ma se la realtà etica coincide con quella *ontologica*, vuol dire allora che l'essere immorale dell'uomo coincide con il suo non essere uomo. Cosa pretenderebbe dunque la morale normativa? Che l'uomo, pur non essendo uomo, si comportasse da uomo, colmando così il vuoto del suo essere con il dover-essere.

Il che, come abbiamo già osservato, sarebbe pure legittimo, ove il suo dover-essere servisse, nel corso della "prima metà della vita" (Jung) a prepararlo a ricercare e realizzare, nel corso della "seconda", il proprio essere (e quindi una morale "autonoma"). Non è però così, in quanto la validità della morale eteronoma viene posta come *assoluta*, e non come *relativa* a una particolare fase evolutiva della coscienza umana.

Superfluo aggiungere che le difficoltà che s'incontrano nell'ascendere dalla morale codificata e scolpita nella pietra a quella vivente sono le medesime che s'incontrano nell'ascendere dal pensiero riflesso a quello vivente (nota Goethe: "L'errore sta alla virtù come il sonno sta alla veglia. Ho notato che uscendo dall'errore si torna come temprati alla verità" – *Massime e riflessioni*, p. 88).

Continua Steiner: "Ora l'uomo non appartiene soltanto a se stesso, ma è membro di due complessi superiori. Anzi tutto è membro del suo popolo, al quale lo uniscono usi e costumi, cultura, linguaggio e modi di vedere comuni. Inoltre egli è anche cittadino della storia, singolo membro nel grande processo storico dell'evoluzione umana. Da questa duplice appartenenza a un tutto, il suo libero agire sembra infirmato" (p. 145).

Il libero agire dell'uomo sembrerebbe dunque "infirmato" vuoi dalla sua appartenenza a un determinato *spazio*, vuoi dalla sua appartenenza a un determinato *tempo*.

Sembrerebbe, ma non è così. L'Io non appartiene infatti né allo spazio né al tempo, e può quindi metterli entrambi al proprio servizio.

Pensate, ad esempio, a un giocatore di poker. Una cosa sono le carte che gli vengono date, altra il modo in cui le giocherà. Si sa, infatti, che un cattivo giocatore, anche con delle buone carte, può vincere poco, se non addirittura perdere, mentre un buon giocatore, anche con delle cattive carte, può perdere poco, se non addirittura vincere.

Per "giocarci" bene lo spazio e il tempo, dobbiamo però conoscerli e oggettivarli, e *non identificarci* con essi. I cosiddetti "campanilisti" o "sciovinisti", ad esempio, s'identificano con il loro spazio, mentre quanti si vantano di essere *à la page* o *trendy* s'identificano con il loro tempo.

Per divenire l'Io che si è, bisogna pertanto aprirsi faticosamente un varco nella giungla (fisica, eterica e astrale) delle *false e illusorie identità* (la più diffusa delle quali è oggi quella dell'"io corporeo").

In ogni caso, l'Io porta con sé il proprio spazio come corpo fisico e il proprio tempo come corpo eterico. Ma che cos'è questo tempo? E' quello che intercorre tra la nascita e la morte di una vita terrena.

Considerate, tanto per dirne una, quell'Io che ha ricevuto il nome di Giuseppe Garibaldi (1807-1882). Vi sembra che il suo "libero agire" sia stato "infirmato" dalla sua appartenenza a un determinato spazio e a un determinato tempo? O non vi sembra, piuttosto, che sia stato il suo "libero agire" a *improntare* sia l'uno che l'altro? Ricordate quanto dice il Manzoni di Napoleone? "...Chiniam la fronte al Massimo/ Fattor, che volle in lui/ del creator suo spirito/ più vasta orma stampar".

Osserva infatti Steiner: "La storia mi assegna un posto per svolgervi la mia azione. Io sono dipendente dall'epoca di cultura nella quale sono nato; sono figlio del mio tempo. Ma se si considera l'uomo come un essere cosciente, al tempo stesso che agente, tale contraddizione si risolve. Grazie alle sue facoltà conoscitive l'uomo penetra il carattere della propria individualità etnica; si rende conto di dove siano avviati i propri compatrioti. Ciò che sembra determinarlo, egli

lo supera, e lo accoglie in sé come rappresentazione pienamente riconosciuta; diventa quindi individuale in lui, e assume totalmente il carattere personale ch'è proprio all'azione libera. Lo stesso avviene riguardo all'evoluzione storica entro la quale l'uomo vive. Egli s'innalza alla conoscenza delle idee direttive, delle forze etiche che vi regnano; allora esse non agiscono più come impulsi coercitivi, ma diventano in lui forze individuali"; non deve, insomma, "essere condotto, ma condurre se stesso": non deve, cioè, "lasciarsi trascinare dal progresso della civiltà, ma deve far sue le idee del suo tempo. Per ciò occorre anzi tutto che l'uomo comprenda il suo tempo" (pp.145-146).

Parafrasando l'antico detto: "*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*" ("Chi è consenziente, il fato lo conduce, chi non lo è, lo trascina"), potremmo dunque affermare che chi comprende il suo spazio e il suo tempo li conduce, mentre chi non li comprende viene da essi trascinato; e viene da essi trascinato, poiché, in quanto "*nolentem*", assegna a essi, inconsciamente, il ruolo che sarebbe proprio dell'Io.

Fatto sì è che il nostro spazio e il nostro tempo sono parte del nostro *karma*; e questo – come sapete – dovrebbe, non pigramente trascinarci, bensì stimolarci ad accrescere la nostra conoscenza, così da poter motivare in modo sempre più consapevole e responsabile le nostre azioni.

Il *karma*, in definitiva, è un po' come la "prima materia" degli alchimisti: vale a dire, quel "piombo" della *necessità* che dovremmo imparare a trasmutare, grazie all'"*Ars magna*" (Raimondo Lullo), nell'"oro" della *libertà*.

L.R.

Roma, 8 maggio 2001

Avvertenza: la sera del 15 maggio 2001, prima di riprendere la lettura delle *Opere scientifiche di Goethe*, venne letto, commentato e discusso l'articolo di Francesco Giorgi, *Scienziaggini*, pubblicato due giorni prima (13 maggio) dal nostro "Osservatorio".

Torniamo adesso al nostro lavoro.

Scriva Steiner: "Nelle scienze spirituali l'uomo ha a che fare con le sue proprie creazioni, con le opere della cultura, della letteratura, dell'arte, ecc.. Lo spirituale viene afferrato dallo spirito. E il solo scopo delle scienze spirituali dev'essere quello di far riconoscere all'uomo dove il destino lo ha collocato; egli ha da intendere ciò che è stato già compiuto e ciò che tocca *a lui* di compiere. Per mezzo delle scienze spirituali egli deve trovare il punto giusto per partecipare con la propria personalità al lavoro del mondo. L'uomo deve conoscere il mondo spirituale e secondo tale conoscenza determinare la sua partecipazione ad esso" (p. 146).

E' dunque "per mezzo delle scienze spirituali" che l'uomo può "trovare il punto giusto per partecipare con la propria personalità al lavoro del mondo", per compiere liberamente la propria missione o per attuare quello che, in contrasto con il dover-essere, abbiamo chiamato il suo "volere-essere".

A detta di Martin Heidegger (1889-1976), quello dell'uomo non è però un dover-essere né un voler-essere, bensì un "poter-essere".

Che cosa significa? Che non dovremmo – secondo lui - orientare e determinare la nostra esistenza in base alla conoscenza del mondo spirituale, ma limitarci, in quanto esseri posti o "gettati" nel mondo, a "progettarla".

Già, ma che cosa vuol dire "progettare", se non voler realizzare un'idea? E non sarà allora che la differenza - che tanto gli sta a cuore - tra una esistenza "autentica" e una "inautentica" è data proprio dalla "autenticità" o "inautenticità" dell'idea che si vuole realizzare?

Potremmo infatti definire "autentica" ogni idea che sia veicolo dell'Io, e "inautentica" ogni idea che non lo sia. Ricordate quanto abbiamo detto, al riguardo, la scorsa settimana? Che come "non è tutto oro quel che riluce", così non è "tutta idea quel che si pensa", poiché se nella forma di una idea *reale* vive la forza (libera) dell'Io, in quella di un'idea *apparente* vive invece la forza (karmicamente determinata) della nostra personale natura.

Per l'ego, quindi, una cosa è "poter-essere", in base all'*opinare* soggettivo, questo o quello, altra è "volere-essere", in base al *conoscere* oggettivo, l'Io: ovvero, ciò che realmente è.

L'uomo, dice Steiner, "ha da intendere ciò che è stato già compiuto e ciò che tocca a lui di compiere". C'è però un problema: dal momento che "ciò che tocca a lui di compiere" lo sa e lo vuole l'Io, ma non lo sa e non lo vuole l'ego, non è sufficiente muoversi in superficie (sul piano della coscienza ordinaria), ma è necessario scendere nel profondo.

Il linguaggio dell'ego è infatti quello delle rappresentazioni, mentre il linguaggio dell'Io è quello delle immaginazioni, delle ispirazioni e delle intuizioni. Non è possibile perciò intendere ciò che l'Io sa e vuole, senza sviluppare, andando al di là di quella rappresentativa, una coscienza immaginativa, una ispirativa e una intuitiva.

Non essere con la coscienza all'altezza delle immaginazioni, ispirazioni e intuizioni, può risultare peraltro rischioso per l'equilibrio mentale.

Pensate, tanto per fare un esempio, al celebre psichiatra e psicoanalista austriaco Wilhelm Reich (1897-1957), che concluse tragicamente i suoi giorni nel penitenziario federale di Lewisburg (Tennessee). Si tratta di un uomo che ha avuto vivo sentore della realtà eterica (da lui detta "energia

orgonica”), dell’attività delle forze ostacolatrici luciferiche e arimaniche (da lui dette “mistico-meccanicistiche”), e perfino dell’entità del Cristo (da lui visto quale uomo “orgonomico” ideale), ma che ha poi costretto e ridotto tutto questo nell’angusto ambito della coscienza naturalistica (fino al punto di esigere, a differenza di Freud e Jung, che gli psicoterapeuti fossero laureati in Scienze Naturali).

Dice ancora Steiner che l’uomo, “per partecipare con la propria personalità al lavoro del mondo”, deve “conoscere il mondo spirituale”: il che vuol dire, più precisamente, che deve imparare ad ascoltare, *nell’anima*, quanto per il *suo* bene dice l’*Angelo* (custode), e quanto per il bene del *suo* popolo dice invece l’*Arcangelo* (cfr. R.Steiner: *La missione di singole anime di popolo* – Antroposofica, Milano 1983).

Ma come possiamo imparare ad ascoltarli? Imparando a padroneggiare noi stessi, tanto da ridurre al silenzio tutto ciò che, risalendo dalla nostra inferiore natura, rumoreggia abitualmente nell’anima. Tali Esseri infatti ci parlano, ma noi non riusciamo ad ascoltarli, perché il *muto* suono delle loro voci (delle loro immaginazioni e ispirazioni) viene purtroppo ricoperto da quello delle nostre chiacchiere (delle nostre opinioni). Più diventiamo energici nel tenere a freno la nostra inferiore natura, più ci rendiamo pertanto ricettivi nei loro confronti.

Essi vivono e operano, in sostanza, nell’inconscio di ciascuno di noi; ed è per questo che la scienza dello spirito vorrebbe aiutarci a sollevare pian piano alla coscienza quanto vive e opera nel profondo. Diceva Freud: “Ove era l’*Es*, ivi regnerà l’io”. “D’accordo, – gli si sarebbe potuto rispondere – ma non è di certo con gli strumenti conoscitivi di cui disponi che riuscirai a raggiungere la meta che ti prefiggi”.

Fatto sì è che per sollevare i contenuti inconsci alla coscienza, occorre modificare la coscienza (ordinaria). Questa, infatti, in tanto è diventata padrona della realtà sensibile, in quanto ha rimosso o respinto nell’inconscio la realtà spirituale. Come pensare, quindi, che ci si possa asciugare con un asciugamano bagnato? Che ci si possa cioè rivolgere ai contenuti dell’inconscio, conoscerli e accoglierli, senza modificare quella coscienza che è divenuta ciò che è proprio per aver loro girato le spalle?

Vedete, godiamo normalmente di un livello di coscienza, quello di veglia, e di tre livelli d’incoscienza: quelli di sogno, di sonno e di morte. Chiunque voglia davvero far regnare l’Io al posto dell’*Es* è chiamato perciò a sviluppare la coscienza immaginativa, per illuminare il livello di sogno, la coscienza ispirativa per illuminare il livello di sonno, e la coscienza intuitiva per illuminare quello di morte. Come sa infatti ogni speleologo, più si va in profondità e più luce occorre.

Fate però attenzione, anche dove regna l’*Es* al posto dell’Io la coscienza si trasforma, ma lo fa in modo *distruttivo* (generando perversioni, nevrosi e psicosi), e non *creativo* (promuovendo uno sviluppo morale).

In questa luce, l’*ego*, con la sua “asettica” coscienza intellettuale (razionalistica, illuministica, e oggi “computazionale”) rappresenta davvero – per dirla con Nietzsche – “una corda tesa tra la bestia e il Superuomo”; con la decisiva differenza, però, che quello che per Nietzsche era il “Superuomo” (*Übermensch*), per noi è invece il *Logos* che vive nell’Io (nel “Sé spirituale”).

Ma torniamo a noi.

Dopo aver citato, riguardo alla “vita del popolo”, un passo del politico e letterato tedesco Gustav Freytag (1816-1895), Steiner scrive: “Se Freytag avesse investigata tale vita del popolo, avrebbe certamente scoperto ch’essa si dissolve nell’azione di una somma di singoli individui che superano quell’oscura costrizione, sollevando alla loro coscienza l’inconscio, e avrebbe veduto come proceda dagli impulsi della volontà individuale, dall’azione libera dell’uomo, ciò ch’egli qualificava come *oscura costrizione* (di una “*forza primordiale*” – *nda*), parlando di un’*anima di popolo*” (pp. 146-147).

Vedete: “sollevando alla loro coscienza l’inconscio”. Ma l’abbiamo appena detto: per sollevare davvero l’inconscio, bisogna sollevarsi dalla coscienza ordinaria; altrimenti si finisce, non con il sollevare l’inconscio, bensì con l’abbassare tale coscienza, caotizzandola e disgregandola.

Continua Steiner: “Ma un’altra cosa è da considerarsi riguardo all’azione dell’uomo in seno al suo popolo. Ogni personalità rappresenta una potenza spirituale, una somma di forze che cercano la possibilità di operare. Perciò ognuno deve trovare il luogo dove la sua azione possa inserirsi nel proprio organismo etnico nel modo più fecondo. Ch’egli trovi tal posto, non deve essere lasciato al caso. La costituzione dello Stato non ha altro scopo che di provvedere affinché ciascuno possa trovare un ambiente adeguato per la propria azione. Lo Stato è la forma nella quale si estrinseca l’organismo d’un popolo” (p. 147).

In effetti, l’Io umano è un’inesauribile “risorsa energetica”: vale a dire, un’inesauribile fonte d’idee e di azioni. Arte dell’organizzazione sociale dovrebbe essere pertanto quella di permettere ai suoi singoli membri di sviluppare al meglio le loro attitudini e i loro talenti.

C’è però un solo *habitat* in cui ciò può avvenire: ed è l’*habitat* della libertà. Quella vera libertà – s’intende - ch’è inscindibile – come ormai sappiamo – e dalla consapevolezza e dalla responsabilità. Superfluo dire che tale arte è completamente ignota a tutti quei sistemi *teocratici*, *nomocratici* e *plutocratici* che rendono i propri membri rispettivamente schiavi dello spirito, della politica e dell’economia.

Eppure, che cosa si è fatto finora, se non sostituire la schiavitù economica con quella politica e la schiavitù politica con quella economica, correndo così il rischio che, per sottrarsi tanto all’una che all’altra, si finisca prima o poi col ricadere nella schiavitù spirituale?

Vedete, perché l’uomo possa sviluppare le proprie attitudini e i propri talenti a beneficio della comunità, servirebbe una vita spirituale autogestita e indipendente dalla vita politica e da quella economica, così come ci vorrebbe una vita politica autogestita e indipendente da quella spirituale ed economica, e una vita economica autogestita e indipendente da quella spirituale e politica: servirebbe, insomma, una triarticolazione dell’organismo sociale (*cfr.* R.Steiner: *I punti essenziali della questione sociale* – Antroposofica, Milano 1980).

E’ chiaro, in ogni caso, che dovrebbe essere il popolo a fare lo Stato, e non lo Stato a fare il popolo, così come dovrebbero essere gli individui a fare il popolo, e non il popolo a fare gli individui.

Prosegue Steiner: “L’etnografia e la scienza politica debbono studiare il modo migliore in cui la singola personalità possa adeguatamente farsi valere. La costituzione deve scaturire dalla più intima essenza di un popolo. Il carattere del popolo, espresso in singoli articoli, è la migliore delle costituzioni statali” (p. 147).

Mi auguro non sfugga l’attualità di queste considerazioni. Molti oggi temono, infatti, che la cosiddetta “globalizzazione” economica finisca con l’annullare le identità politiche e culturali dei vari Stati nazionali. Tuttavia, questo fondato timore li porta per lo più a rigettare non solo la globalizzazione politica e culturale, ma anche quella economica. e a opporre così alla unilateralità dei “sì-global” quella dei “no-global”.

Non ci si avvede, così, che la vita economica potrebbe *universalizzarsi* senza mettere a repentaglio la *particolarità* della vita politica e l’*individualità* di quella spirituale soltanto ove si desse a queste tre attività umane la possibilità di organizzarsi e svilupparsi autonomamente, in funzione delle loro diverse esigenze ideali e materiali.

Nell'organismo sociale triarticolato – proposto da Steiner – la vita economica dovrebbe infatti ispirarsi all'ideale “socialista” (alla *fraternité*), la vita politica all'ideale “democratico” (alla *égalité*) e la vita spirituale all'ideale “liberale” (alla *liberté*).

Osserva per l'appunto Goethe: “E' nei modi di pensare che bisogna cercare il liberalismo, e questi sono l'anima vivente” (*Massime e riflessioni* – TEA, Roma 1988, p. 69).

L.R.

Roma, 15 maggio 2001

Le opere scientifiche di Goethe (34)

Se tutto andrà bene, finiremo stasera il nono capitolo, e cominceremo il decimo, intitolato: *Rapporto fra il pensiero goethiano ed altre concezioni*.

Riprendiamo perciò subito a leggere.

Scrivo Steiner: “A ciò dobbiamo aggiungere ancora qualche parola sul *metodo della storia*. La storia deve sempre tener presente che le cause degli avvenimenti storici sono da cercarsi negli intenti, disegni, ecc., individuali degli uomini. Il cercare di derivare i fatti storici da “disegni” risiedenti alla base della storia, è un errore” (p. 147).

E’ dunque un errore attribuire le cause degli avvenimenti storici tanto – come fa Hegel – alla “astuzia della ragione”, cui presiederebbe lo “Spirito del Mondo”, quanto – come fanno Marx ed Engels – alla “astuzia” della materia, cui presiederebbe il suo “movimento”. (Cfr. G.W.F.Hegel: *Lezioni sulla filosofia della storia* – La Nuova Italia, Firenze 1966; K.Marx - F.Engels: *La concezione materialistica della storia* – Editori Riuniti, Roma 1959).

Sia in un caso che nell’altro, la volontà degli individui verrebbe infatti condizionata o strumentalizzata (“astutamente”) “da “disegni” risiedenti alla base della storia”.

A queste concezioni trascendenti e teologizzanti, l’una idealistica e l’altra materialistica, dobbiamo dunque opporre la concezione immanente e, per così dire, “antropologizzante” della scienza dello spirito.

Aggiunge infatti Steiner: “Si tratta sempre degli scopi che questa o quella personalità si è proposta, delle vie da essa battute, ecc.. La storia va fondata assolutamente sulla natura umana; le volontà, le tendenze della natura umana sono da studiarsi” (p. 147).

Il che vuol dire che “sono da studiarsi” gli impulsi, i motivi, gli intenti o gli ideali degli individui, poiché quanto si presenta sul piano storico risulta dal concorso di molteplici e diverse volontà.

Scrivo Steiner: “Noi cerchiamo dunque il nocciolo dell’esistenza nell’uomo stesso. Nessuno gli rivela una verità dogmatica, nessuno lo spinge nell’azione. Egli basta a se stesso. Tutto ciò ch’egli è, deve esserlo per virtù propria, non per virtù d’un altro essere; deve trarre ogni cosa dal proprio intimo; dunque anche la fonte della propria felicità (...) Piacere e dispiacere esistono per l’uomo soltanto in quanto egli stesso conferisca agli oggetti la facoltà di destare in lui tali sentimenti. Un creatore che determinasse da fuori ciò che deve farci piacere o dispiacere, ci guiderebbe per le dande come bambini” (p. 148).

Ma come facciamo a trarre da noi stessi la nostra felicità? Lo abbiamo detto quando ci siamo occupati de *La filosofia della libertà*: trasformando, attraverso il pensiero, il *bramato* e, attraverso il bramato, il *bramare*.

Che cos’è il bramato? E’ l’*oggetto* del bramare. In quanto “oggetto”, può essere pertanto considerato, sia una realtà fisica o una “cosa” (come fa il realismo ingenuo), sia una realtà spirituale o un “concetto” (come fa il realismo delle idee). E che cos’è invece il bramare? Il necessario complemento, quale *calore senza luce*, del pensiero riflesso che caratterizza, quale *luce senza calore*, la coscienza ordinaria (e quindi il realismo ingenuo).

La differenza tra il bramare e l’amare non è dunque che il *pendant* (volitivo) della differenza tra il pensare riflesso e quello vivente; tanto che si potrebbe quasi dire: amare le cose è bramare, mentre bramare i concetti (o le idee) è amare.

Per cercare, come dice Steiner, “il nocciolo dell’esistenza nell’uomo stesso”, occorre pertanto cercare il nocciolo del pensare: ossia cercare, muovendo dal suo ordinario non-essere, il suo essere. E’ naturale, infatti, che chi sperimenta il pensare (e quindi l’Io) come un non-essere si veda poi costretto, non potendo “bastare a se stesso”, a cercare un “altro” che gli faccia, in quanto essere, da sostegno. Lo cercherà ovviamente fuori del pensare e del conscio, e per ciò stesso in una sfera (materiale, sub-materiale o spirituale) che li trascenda.

Conclude Steiner: “Con ciò ogni ottimismo o pessimismo sono confutati. L’ottimismo suppone il mondo perfetto e fonte di massima soddisfazione per l’uomo (...) Il pessimismo crede che il mondo sia costituito in modo da rendere l’uomo eternamente insoddisfatto e infelice. Ma quale creatura miserevole sarebbe l’uomo se, da fuori, la natura dovesse offrirgli l’appagamento! Ogni lamento sull’esistenza che ci rende infelici, sul mondo così duro con noi, deve scomparire di fronte al pensiero che nessuna forza del mondo potrebbe appagarci se, prima, noi stessi non le conferissimo il magico potere per mezzo del quale essa ci solleva e rallegra. L’appagamento deve venirci dalle nostre stesse creazioni, da quello che noi stessi facciamo delle cose. Solo questo è degno di esseri liberi” (pp. 148-149).

Un conto sono, in effetti, l’ottimismo e il pessimismo quali fatti psichici o di natura, altro è la *positività* quale conquista spirituale.

Sapete, infatti, che il carattere stenico (in specie se sotteso dal temperamento sanguigno) è tendenzialmente ottimista, mentre quello astenico (in specie se sotteso dal temperamento melanconico) è tendenzialmente pessimista.

In ogni caso, si ripropone qui il problema delle brame. Per l’odierno “conscio collettivo”, ad esempio, l’idea dello spirito è, sì, nobile e bella, ma anche (dal punto di vista delle brame) insopportabilmente “quaresimale”, poiché associata a quella della “rinuncia”, della “penitenza” o della “mortificazione della carne”.

E’ raro, infatti, che si associ all’idea dello spirito l’idea della *gioia*: ossia quella beatitudine che equivale, per Scaligero, alla “gioia di essere”; a una “gioia di essere” – si badi – che non manca certo di riverberare il suo calore e la sua luce sull’esistere.

Si potrebbe anzi dire ch’è “eternamente insoddisfatto e infelice” proprio colui che cerca la gioia di esistere *direttamente*: senza ricavarla, cioè, da quella di essere; colui che chiede insomma a Cesare di dargli non solo la gioia che può dare Cesare, ma anche quella che può dare soltanto Dio.

Siamo così arrivati alla fine del nono capitolo. Cominciamo perciò il decimo, intitolato, come abbiamo detto: *Rapporto fra il pensiero goethiano ed altre concezioni*.

Scriva Steiner: “Quando si parla dell’influsso esercitato da pensatori precedenti o contemporanei sull’evoluzione dello spirito di Goethe, non bisogna intenderlo nel senso ch’egli si fosse formato le proprie opinioni fondandosi sulle loro teorie. Il modo in cui egli era portato a pensare e a vedere il mondo era insito in tutta la sua natura, e precisamente fin dalla prima gioventù, e, sotto questo riguardo, rimase poi uguale a se stesso per tutta la vita” (p. 151).

E’ questo il problema (cui abbiamo una volta accennato) delle cosiddette “fonti”. Che cosa ha tratto, Goethe, – si domandano infatti lo storico e il filologo – da questo, da quello o da quell’altro ancora? Il che – mi si passi il paragone – sarebbe un po’ come domandarsi di che cosa si siano nutriti Tizio e Caio dalla loro nascita a oggi. Il vero problema, infatti, non è quello di scoprire che cosa abbiano mangiato, bensì quello di scoprire come mai l’uno abbia utilizzato quel cibo per diventare Tizio, e l’altro per diventare Caio.

Per scoprirlo, si dovrebbero però portare in primo piano le loro individualità (i loro Io), e non oscurarle dietro una lunga, fitta e dotta cortina di “fonti”.

Intendiamoci, non è che non sia importante scoprire, ad esempio, con quali autori e con quali opere si sia cimentato e trovato più o meno in sintonia Goethe; ma è importante scoprirlo proprio per poter meglio capire la sua individualità, e non per sfumarla o dissolverla.

Continua Steiner: “Due caratteristiche importanti vanno qui considerate in modo tutto speciale. La prima è la tendenza di arrivare alle sorgenti, alle profondità dell’essere; in ultima analisi, la fede nell’idea. Goethe è sempre pervaso dall’intuizione di qualcosa di più alto e migliore; e questo è un tratto profondamente religioso del suo spirito. Egli non conosce quel bisogno, proprio a tanta gente, di abbassare fino a sé le cose, spogliandole di ogni santità. *Al contrario, ha il bisogno di intuire sfere più alte e di fare ogni sforzo per elevarsi sino ad esse.* In ogni cosa egli cerca di trovare un lato che la renda sacra. K.J.Schröer (1825-1900 - *nda*) lo ha mostrato in modo assai spirituale nei riguardi di Goethe e dell’amore. Tutto ciò ch’è frivolo, leggero, ne è eliminato, e l’amore diventa per Goethe religiosità” (p. 151).

Diceva Marco Aurelio (121-180): “Se l’uomo guardasse sempre in cielo, finirebbe con l’avere le ali”. Ebbene, se guardassimo sempre in cielo, se fossimo cioè pervasi “dall’intuizione di qualcosa di più alto e migliore”, finiremmo, non con l’avere le ali, ma con il divenire indubbiamente *più umani*. Come potremmo d’altronde migliorarci, se non cominciando con l’amare quell’essere “migliore” che al momento non siamo (se non potenzialmente)?

“Abbassare fino a sé le cose, spogliandole di ogni santità”, vale a dire banalizzarle, dissaccarle o renderle appunto mere “cose”, significa dunque fissarsi allo stato (alla fase evolutiva) in cui si è, approntando così il terreno per una regressione: dal momento che la vita va comunque avanti, non elevandosi, si finirà infatti col decadere.

Ricordate qual è il sottotitolo del libro di Scaligero *Graal? Saggio sul Mistero del Sacro Amore*. Ecco dunque la “sacralità”: quella sacralità che quando l’anima regredisce a psiche (a vita neurofisiologica) decade appunto a fascino, attrazione o brama.

Potremmo anche affermare, da questo punto di vista, che quella di Goethe era una natura “sana”: sana perché realista, non certo nel senso del realismo ingenuo, bensì in quello del realismo critico o delle idee. Che cosa vuol dire, infatti, cercare di trovare in ogni cosa “un lato che la renda sacra”, se non cercare di trovare il reale nell’apparire, l’essenza nella manifestazione, il noumeno nel fenomeno o l’idea nella percezione?

Per quale ragione, ad esempio, il materialismo ha tanto successo? Perché è vero “a prima vista”, e quindi facile. Per poterlo superare è necessario infatti impegnarsi a sviluppare, per così dire, una “seconda”, una “terza” e una “quarta” vista (ovvero i gradi della conoscenza superiore).

Ho detto che quella di Goethe era una natura “sana”, ma avrei anche potuto dire “santa”. Tra queste due parole non c’è, a ben vedere, grande differenza. Come ho avuto modo altre volte di ricordare, il termine latino “*salus*” vale infatti sia per “salute” che per “salvezza”, e sta perciò a indicare tanto uno stato di “sanità” quanto di “santità” (quale “sanità” dell’anima).

Scriva Steiner: “Goethe non cerca mai di accostarsi a quell’elemento più alto in modo immediato; ma sempre attraverso la natura (...) Accanto alla fede nell’idea Goethe ha anche un’altra fede: che noi raggiungiamo l’idea attraverso la contemplazione della realtà; non gli viene in mente di cercare la Divinità altrove che nelle opere della Natura, ma in queste cerca sempre di scoprire il lato divino” (p. 152).

Che cosa vuol dire non accostarsi “a quell’elemento più alto in modo immediato; ma sempre attraverso la natura”? Vuol dire accostarcisi, non misticamente, ma conoscitivamente: in modo tale, cioè, che quell’elemento non ci allontani dal mondo, bensì ci metta in comunione con esso.

Continua Steiner: “E’ dunque innato in Goethe quel modo di osservare le cose che noi abbiamo giustificato con la nostra teoria della conoscenza. Egli si accosta alla realtà con la convinzione che tutto sia soltanto una manifestazione dell’idea: quest’ultima noi l’afferriamo solo elevandoci dall’esperienza dei sensi alla contemplazione spirituale” (p. 152).

Questa sua “sana” convinzione – lo abbiamo detto – è in contrasto con quella di Kant: per Goethe, infatti, il fenomeno non occulta il noumeno, bensì lo rivela. Scrive appunto: “L’universale e il particolare coincidono: il particolare è l’universale che si manifesta in condizioni diverse” (*Massime e riflessioni* – TEA, Roma 1988, p. 136).

Certo, il fenomeno rivela il noumeno solamente a chi, elevandosi “dall’esperienza dei sensi alla contemplazione spirituale”, è pronto ad accogliere nell’anima, unitamente a quella dei sensi, la rivelazione dello spirito.

Continua Steiner: per poter portare “a chiara coscienza di fronte a se stesso *ciò ch’egli era*, per arrivare a *sapere* quello che in lui era *azione vivente*, egli interrogava i filosofi. Cercava in essi una spiegazione e una giustificazione del suo proprio essere (...) Nei suoi primi anni giovanili sembrò al poeta di trovare espresso il proprio essere sopra tutto in Spinoza e in Giordano Bruno (...) Bruno considera la ragione universale quale generatrice e direttrice dell’universo. La chiama l’*artista interiore*, quella che plasma la materia e la forma dall’*interno*. Essa è la causa di tutto quanto esiste, e non vi è essere alla cui vita essa non partecipi con amore (...) Tale era pure l’opinione di Goethe, cioè che noi possiamo giudicare di una cosa soltanto quando vediamo come, dalla ragione universale, essa sia stata collocata al suo posto e in qual modo sia diventata appunto tale, quale ci si presenta (...) Non altrimenti Spinoza. E’ fondamento della sua dottrina che la Divinità si è effusa nel mondo; quindi il sapere umano non può avere altro scopo che di affondarsi nel mondo per conoscere Dio (...) Dio ha rinunciato ad ogni esistenza sua propria; Egli non è in nessun luogo fuorché nel mondo (...) Dunque ogni vero sapere deve essere tale da trasmetterci, in ogni brano di conoscenza del mondo, un brano di conoscenza di Dio. Il *conoscere*, al suo gradino massimo, è dunque un unirsi con la Divinità (...) Le leggi che il nostro spirito scopre nella natura, *sono* dunque Dio nella sua essenza, non sono soltanto da Lui create” (pp. 152-154).

Dire, come fa qui Steiner, che “le leggi che il nostro spirito scopre nella natura, *sono* dunque Dio nella sua essenza, non sono soltanto da Lui create” equivale a dire che il pensiero che scopriamo nella natura è Dio “nella sua essenza”, e non soltanto una cosa da Lui creata: che è cioè *soggetto*, e non *oggetto*.

Che cos’è ad esempio la Teologia? E’ la scienza della natura di Dio. Ma può Dio – domandiamoci - essere l’oggetto di una scienza, senza esserne al contempo il soggetto? Può essere cioè il conosciuto, senza essere al contempo il conoscere e il conoscente?

Lo può (e di fatto lo è); in quanto tale, non è però il Dio-soggetto, vivente nel conoscere, bensì quel Dio-oggetto che l’intelletto ha sepolto nel conosciuto, e del quale Nietzsche ha celebrato appunto la morte, ma non (purtroppo) la resurrezione.

Dice giusto Steiner: “Il *conoscere*, al suo gradino massimo, è dunque un unirsi con la Divinità”. Nel conoscere, infatti, l’essere dell’uomo incontra l’essere del mondo, e da questa loro ri-unione nasce lo spirito: ovvero, l’*essere autocosciente*.

Riguardo ancora alle leggi che il nostro spirito scopre nella natura, dobbiamo ricordare che per gli atei o i materialisti si tratta di fatti “di natura”, *con cui Dio non ha niente a che fare*, mentre per i credenti o gli spiritualisti si tratta di creazioni, *dalle quali Dio rimane fuori*.

Ma perché pensano che ne rimanga fuori? Perché non sanno vedere – per dirla con Steiner - come, “dalla ragione universale”, le cose siano state collocate al loro posto e in qual modo siano diventate quali ci si presentano; perché non sanno distinguere, insomma, i vari gradi della presenza divina nel mondo.

Penso sappiate, a questo proposito, che Steiner ne distingue invece quattro: il grado della “Entità divino-spirituale” (l’“Io sono colui che sono!” – Es 3,14)); il grado della “manifestazione” (astrale); il grado dell’“effetto operante” (eterico); e quello dell’“opera compiuta” (fisico).

E qual è, di questi, il grado delle leggi? Quello della “manifestazione” (delle entelechie, delle essenze o delle idee), in cui – precisa Steiner – “vive” e “trama” l’Entità divino-spirituale (*Massime antroposofiche* – Antroposofica, Milano 1969, pp. 85-89). Tale grado, nei termini della logica hegeliana, potremmo considerarlo equivalente a quello della “Qualità” o dell’“esser determinato”, nel quale – spiega Hegel - “la determinatezza non si è ancora sciolta dall’essere” (*Scienza della logica* – Laterza, Roma-Bari 1974, vol. I, p.105).

Scrivo Steiner: “Kant è generalmente ritenuto il fondatore della filosofia odierna. Al tempo suo egli suscitò un movimento così grandioso che ogni persona colta sentì il bisogno di prendere posizione rispetto a lui. Questa divenne una necessità anche per Goethe, per il quale, però, non poteva essere fruttuosa, a cagione del profondo dissidio fra gli insegnamenti della filosofia kantiana e il modo di pensare goethiano quale noi lo conosciamo. Si può anzi addirittura dire che tutto il pensiero germanico si svolge in due direzioni parallele, di cui l’una è intrisa, per così dire, di pensiero kantiano, e l’altra è vicina al pensiero di Goethe” (p. 155).

E qui Steiner ci presenta una breve e lucida sintesi della gnoseologia di Kant, che varrà la pena di leggere per intero.

Scrivo appunto: “Per Kant il punto di partenza del pensiero umano è l’esperienza, vale a dire il mondo che si offre ai sensi (tra cui è compreso il senso interiore che ci trasmette i fatti psichici, storici, ecc.). Questo mondo dato è una pluralità di oggetti nello spazio e di processi nel tempo. Non importa quale oggetto si presenti ai miei occhi o quale processo io sperimenti; potrebbe anche essere altrimenti; io posso anche pensare inesistente tutta la molteplicità degli oggetti e dei processi. Ma quel che non posso eliminare col pensiero sono lo *spazio* e il *tempo*. Per me non può esservi nulla che non sia spaziale o temporale. Dato pure che esistesse un oggetto senza spazio né tempo, io nulla potrei saperne, perché senza spazio e tempo non posso rappresentarmi nulla. Se tempo e spazio siano da attribuirsi alle cose o no, io lo ignoro; ma so che per me le cose devono apparire in queste forme. Così spazio e tempo sono le premesse della *mia* percezione sensoria. Nulla so della cosa in sé; quel che so è come essa debba *apparirmi* se ha da esistere per me. Con queste sentenze Kant inaugura un nuovo problema; anzi una nuova impostazione di problemi. Invece di chiedere, al pari dei filosofi anteriori: “Come sono costituite le cose?”, egli chiede: “Come devono le cose apparirci affinché possano diventare oggetto del nostro sapere?”. Per Kant la filosofia è la scienza delle condizioni per cui il mondo è possibile come fenomeno umano. Della cosa in sé non sappiamo nulla. Non abbiamo ancora assolto il nostro compito quando siamo arrivati fino alla percezione sensibile di una pluralità nel tempo e nello spazio; aspiriamo a raccogliere tale pluralità in un’unità. E questo è compito dell’intelletto. L’intelletto è da intendersi come una somma di attività aventi lo scopo di riassumere il mondo sensibile secondo certe forme pre-tracciate nell’intelletto stesso. Esso riunisce due percezioni sensorie, designando, ad esempio, l’una come causa, l’altra come effetto, oppure l’una come sostanza, l’altra come qualità, ecc.. Anche qui è compito della scienza filosofica

mostrare in quali condizioni l'intelletto possa formarsi un sistema del mondo. Secondo Kant, dunque, il mondo è un fenomeno soggettivo che si presenta nelle forme del mondo sensibile e dell'intelletto. Un fatto solo è certo: che esiste una cosa in sé; il come essa ci appaia, dipende dalla nostra organizzazione. E' dunque, naturalmente, assurdo attribuire a quel mondo che l'intelletto forma in unione coi sensi un valore oltre quello ch'esso ha per la nostra facoltà di conoscere. Ciò diventa più chiaro che mai là dove Kant parla del significato del mondo delle idee. Per lui le idee non sono altro che punti di vista superiori della ragione, sotto i quali vengono comprese le unità inferiori create dall'intelletto. Ad esempio: l'intelletto connette tra loro i fenomeni dell'anima; la nostra ragione, quale facoltà di concepire idee, intende quella connessione *come se* tutto emanasse da un'anima. Ma ciò non ha importanza per la cosa stessa, è solo un mezzo d'orientamento per la nostra facoltà conoscitiva. Tale è il contenuto della filosofia teoretica di Kant per quanto qui può interessarci" (pp. 155-156).

Per Kant, dunque, la conoscenza ha un valore unicamente *formale*: forme ("intuizioni sensibili") sono infatti lo spazio e il tempo, forme ("a-priori") sono i concetti dell'intelletto, e sempre forme (a-priori) sono le idee (le "categorie") della ragione.

Da ciò consegue che la conoscenza, per quanto riguarda la realtà del mondo (della "cosa in sé"), è *illusoria*, mentre, per quanto riguarda l'uomo, è *utile*.

Ricorderete, comunque, che quando abbiamo trattato de *La filosofia della libertà*, dissi che la "chiave" del rapporto tra il realismo ingenuo, il criticismo di Kant e l'idealismo empirico o (come preferisco dire io) la "logodinamica" di Steiner risiede principalmente nel modo in cui viene intesa la rappresentazione. (Per il concetto di "logodinamica", si consulti lo studio de *La filosofia della libertà* pubblicato dal nostro sito – *ndr*).

Per il realismo ingenuo, la rappresentazione è infatti una *passiva ri-produzione* (una fotografia) dell'oggetto; per Kant, è invece un'*attiva produzione* del soggetto; mentre, per Steiner, è, sì, una produzione del soggetto, ma quale *risultato dell'incontro*, nella sua anima, dell'*oggetto esterno* (il percelto) con l'*oggetto interno* (il concetto).

Ciò che più importa rilevare, tuttavia, è che queste differenze derivano da tre diverse concezioni antropologiche.

Per il realismo ingenuo, l'uomo è infatti solo *corpo*; per Kant, è invece *corpo e anima* (poiché lo spirito è trascendente); mentre, per Steiner, è *corpo, anima e spirito* (Io).

Il primo, dunque, non ci consente di prendere coscienza della realtà dell'anima e dello spirito; il secondo non ci consente di prendere coscienza della realtà dello spirito (immanente); mentre il terzo, consentendoci di prendere coscienza del corpo, dell'anima e dello spirito (dell'Io), ci permette di prendere finalmente coscienza tanto della realtà del mondo quanto di quella di noi stessi.

Mi accorgo che abbiamo fatto più tardi del solito. Continueremo perciò la prossima volta.

L.R.

Roma, 22 maggio 2001

Continueremo stasera la lettura del decimo capitolo, riprendendo a parlare di Kant.

Scrivete Steiner: “Kant elude il vero problema gnoseologico. All’inizio della sua critica della ragione egli compie due passi che non giustifica, e questo errore inquina tutto l’edificio filosofico della sua teoria. Egli enuncia subito la distinzione tra oggetto e soggetto, senza chiedersi che significato abbia, in genere, il fatto che l’intelletto intraprenda la separazione di due campi della realtà (soggetto conoscente e oggetto da conoscere). Poi cerca di stabilire *concettualmente* il reciproco rapporto di questi due campi, anche qui senza chiedersi quale senso abbia tale precisazione” (p. 157).

Il primo passo falso compiuto da Kant è stato dunque quello, non di aver preso le mosse dal dualismo di soggetto-oggetto, ma di averlo considerato *originario*, quindi assoluto e non *derivato*, e per ciò stesso relativo (a una particolare fase di sviluppo della coscienza umana).

Basterebbe infatti osservare i bambini per accorgersi che, nel loro primo periodo di vita, non si contrappongono affatto, come “soggetti”, alle cose, come “oggetti”, ma che occorre loro tempo per arrivare lucidamente a distinguersi, quali Io, dal non-Io.

Tale coscienza dualistica, assente all’inizio e dell’evoluzione ontogenetica e di quella filogenetica, si viene dunque a formare nel tempo. Ma come?

Per capirlo, possiamo immaginare che dall’Io, situato al centro (all’altezza del cuore), si dipartano, per così dire, due “correnti” di forza: una diretta verso la testa (verso il sistema neuro-sensoriale), l’altra verso l’addome (verso il sistema metabolico e degli arti).

In quanto emanate dall’Io, si tratta di correnti di calore e di luce. Tuttavia, l’una s’incontra, nella testa, con un’organizzazione che accoglie la luce e respinge il calore, mentre l’altra s’incontra, nell’addome, con un’organizzazione che accoglie il calore e respinge la luce.

Laddove viene accolta la luce e respinto il calore nasce la *coscienza dell’Io* o del soggetto (dell’ego), mentre laddove viene accolto il calore e respinta la luce nasce, per così dire, la *coscienza del non-Io* o dell’oggetto: ovvero, la *non-coscienza dell’Io* o del soggetto.

Ne consegue che l’Io, *laddove è cosciente di sé non è vivo*, poiché è cosciente solo della sua forma (senza forza) riflessa nello specchio cerebrale, mentre *laddove è vivo non è cosciente di sé*, tanto da arrivare a credere che il soggetto di questa forza (senza forma) sia un non-Io trascendente di natura spirituale o materiale.

Nota appunto Hegel: “Siccome nella coscienza non filosofica l’io non ha la coscienza della propria attività nel rappresentare l’oggetto, esso si rappresenta la sua propria attività come attività estranea del non io” (*Lezioni sulla storia della filosofia* – La Nuova Italia, Firenze 1981, vol. 3, II, p. 356).

Non è significativo, ad esempio, che il celebre neurologo e psichiatra austriaco Viktor Frankl (1905-1997) abbia intitolato un suo libro: *Dio nell’inconscio* (Morcelliana, Brescia 1975)? Che abbia cioè confinato Dio, in quel medesimo inconscio in cui Kant ha confinato la “cosa in sé” e il “Soggetto trascendentale”, Schopenhauer la “Volontà” ed Eduard von Hartmann la materia e lo spirito?

Ecco, dunque, come viene a prendere forma quel dualismo tra soggetto e oggetto che già Cartesio, inaugurando la modernità, aveva posto nei termini della “*res cogitans*” e della “*res extensa*”.

Prosegue infatti Steiner: se Kant “non avesse evitato il problema principale della teoria della conoscenza, avrebbe osservato che la separazione di soggetto e oggetto non è che un punto di transizione del nostro conoscere; che entrambi hanno alla loro base un’unità più profonda, afferrabile con la nostra ragione, e che quello che viene riconosciuto come qualità di una cosa, in quanto viene pensata in rapporto a un soggetto conoscente, non ha affatto un valore soggettivo. La

cosa è un'unità per la ragione, e la scissione in una "cosa in sé" e in una "cosa per noi" è un prodotto dell'intelletto" (p. 157).

Ma se "la separazione di soggetto e oggetto non è che un punto di transizione del nostro conoscere", allora l'odierno pensiero "cerebrale" (intellettuale) non è che un "punto di transizione" tra il passato pensiero "pre-cerebrale" (mitico) e il futuro pensiero "post-cerebrale" (immaginativo, ispirativo e intuitivo).

Non avendo realizzato che la separazione di soggetto e oggetto è solo un prodotto del pensiero cerebrale, che cosa ha fatto quindi Kant? Ha cercato "di stabilire *concettualmente* il reciproco rapporto di questi due campi": ha cercato ossia di farsi, di tale rapporto, un'opinione (soggettiva) o un'idea astratta.

E questo è stato il suo secondo passo falso.

Osserva infatti Steiner: "Un errore che permea tutto l'edificio della dottrina kantiana è questo: ch'egli considera la molteplicità sensibile come qualcosa di stabile, e crede che la scienza consista nel ridurre tutta quella molteplicità a un sistema. Egli non sospetta neppure che la pluralità non sia un *quid* ultimo; ch'essa, al contrario, vada *superata* per poterla comprendere; perciò la teoria è per lui semplicemente un'aggiunta che l'intelletto e la ragione apportano all'esperienza (...) Secondo le vedute kantiane sbagliaremmo volendo considerare le cose come derivate dall'idea; noi non possiamo che ordinare le nostre esperienze *come se esse* originassero da un'unità. Del fondamento delle cose, dell'"in sé", non abbiamo, secondo Kant, nemmeno un sentore. La nostra conoscenza delle cose esiste unicamente in rapporto a noi, è valida soltanto *per la nostra individualità*" (pp. 157-158).

Farsi un'opinione (soggettiva) o un'idea astratta del rapporto tra il soggetto e l'oggetto, elaborando su questa base una teoria che si "aggiunge" all'esperienza, significa però pregiudicare la soluzione di un problema dal quale dipende, essenzialmente, l'avvenire della coscienza umana e del destino dell'uomo.

Non a caso, Scaligero ha intitolato uno dei suoi libri: *Guarire con il pensiero* (Mediterranee, Roma 1993). Ma guarire da che? Non certo da una "lieve indisposizione", bensì da quella "coscienza infelice scissa entro se stessa" (Hegel) che caratterizza, quale espressione del "vecchio Adamo" (Paolo), vuoi l'"umano, troppo umano" di Nietzsche, vuoi "la condizione umana" di Malraux (1901-1976).

"Vecchio Adamo", quindi, è tanto colui che per trovare il mondo perde se stesso (come accade al realista ingenuo), quanto colui che per trovare se stesso perde il mondo (come accade a Kant).

La conoscenza – scrive Scaligero – è "il varco all'amore nel limite della natura"; e aggiunge: "La potenza dell'Io è essere dal fondamento; ma esso lo è quando s'immerge nel mondo, perde se stesso nell'altro, essendo l'Io che l'altro cerca come fondamento. Perciò, nel donarsi, l'Io attua la sua infinità: riempie lo spazio che lo separa dall'altro e per cui l'altro è altro" (*Dell'amore immortale* – Roma 1982, pp. 15 e 16).

La differenza tra Goethe e Kant è in fondo tutta qui: la conoscenza del primo è infatti il varco all'*amore del mondo o dell'altro*, mentre quella del secondo è il varco all'*amore di sé*.

Osserva appunto Steiner: "Mentre in Kant ogni giudizio sulle cose (...) ci permette di conoscere soltanto come il soggetto consideri l'oggetto, in Goethe il soggetto s'immerge senza riguardo a sé nell'oggetto, e ricava i dati del giudizio dalla cerchia degli oggetti stessi" (p. 158).

Ma lasciamo adesso Kant, e veniamo a Schiller.

Scrivi Steiner: “Fino al celebre primo colloquio con Schiller (si consulti il 6° incontro – *ndr*), Goethe era stato solito contemplare il mondo in un certo modo. Aveva osservato le piante, aveva posto alla base del suo studio la pianta-tipo, e da essa derivate le singole forme vegetali. Questa pianta-tipo (ed anche un animale-tipo corrispondente) avevano preso forma nel suo spirito e gli servivano a spiegare i fenomeni relativi. Ma egli non aveva mai riflettuto su che cosa fosse quella pianta-tipo secondo la sua natura. Schiller gli aprì gli occhi dicendogli: Essa è un’*idea*. Solo da quel momento Goethe è consapevole del proprio idealismo. E se, fino al momento di quel colloquio, egli aveva chiamato la pianta-tipo un’esperienza, perché credeva di vederla con gli occhi, più tardi, nell’introduzione al saggio sulla metamorfosi delle piante, egli dice: “Così io cercavo ormai l’animale-tipo, vale a dire, in ultima analisi, il concetto, l’*idea* dell’animale”” (pp. 158-159).

Goethe fu dunque pronto, accogliendo il suggerimento di Schiller, ad aprire gli occhi. Che dite? Sarebbero stati altrettanto pronti a farlo, Jung, Eccles e Boncinelli, se qualcuno avesse suggerito loro che quelle ipotetiche realtà che hanno chiamato, rispettivamente, “archetipi in sé”, “psiconi” e “psicostati” altro non sono, in verità, che *idee*?
Ma passiamo a Fichte.

Scrivi Steiner: “Poco giovamento ebbe Goethe da Fichte; chè questi si moveva in una sfera troppo estranea al pensiero di Goethe per potergli essere utile”; la sua teoria si presenta infatti “come un idealismo unilaterale che prende l’intero suo contenuto dalla coscienza. Goethe, che sempre mirava all’oggettivo, poteva trovare ben poca attrattiva nella filosofia fichtiana della coscienza. Gli mancava la comprensione per il campo dov’essa ha valore, mentre l’estensione di scienza universale, che Fichte le dava, non poteva apparire al poeta che come un errore” (p. 159).

Fatti si è che Fichte riesce a mettere a fuoco la realtà dell’Io, ma non a dar conto del modo in cui l’Io entra in rapporto, mediante la percezione sensibile, con la realtà del mondo. Sembra quasi che Fichte sia rimasto abbagliato dalla realtà (solare) dell’Io, e che, per questo, non gli sia riuscito di vedere nient’altro. E’ comprensibile quindi che Goethe, in ragione della sua profonda esigenza di entrare in comunione con la realtà empirica, non riuscisse a sentirlo spiritualmente vicino.
Diverso è il caso di Schelling.

Scrivi Steiner: “Molti più punti di contatto ebbe Goethe con lo Schelling della prima maniera (degli anni che vanno dal 1792 al 1799 – *nda*). Questi era un discepolo di Fichte, ma non solo portò più oltre l’analisi dell’attività dell’Io, bensì perseguì entro la coscienza anche l’attività per la quale la coscienza afferra la *natura* (arrivando al concetto dell’Assoluto quale “identità di Io e natura” - *nda*). Ciò che si svolge nell’Io quando conosce la natura era per Schelling, al tempo stesso, l’elemento oggettivo della natura, il suo principio vero e proprio (lo “spirito addormentato” - *nda*). La natura reale era per lui soltanto una forma consolidata dei nostri concetti sulla natura. Ciò che vive in noi come concezione della natura ci riappare fuori di noi, solo squadernato nello spazio e nel tempo. Quello che come natura ci viene incontro da fuori, è prodotto finito, è solo il condizionato, la forma irrigidita di un principio vivente. Questo principio non possiamo ottenerlo da fuori attraverso l’esperienza; dobbiamo prima crearlo nel nostro interno (...) Da questa dottrina, che Goethe apprese in parte dagli scritti di Schelling, in parte dai suoi rapporti personali col filosofo, il poeta fu nuovamente portato di un gradino più in su. Ora si sviluppò in lui l’opinione che la sua tendenza fosse quella di progredire dal già compiuto, dal prodotto, al produttore, a ciò ch’è in via di divenire. E con deciso richiamo a Schelling egli afferma, nel suo saggio sul *Giudizio intuitivo*, di tendere con ogni sforzo “a rendersi degno, attraverso la contemplazione, di una natura sempre creante, di partecipare spiritualmente alle sue creazioni” (pp. 159-160).

Che cos'è, in effetti, ciò che appare fuori di noi "squadernato nello spazio e nel tempo" quale natura? E' – come insegna la scienza dello spirito – *il nostro stesso passato*. Nostro passato è infatti il regno animale, nostro passato è il regno vegetale e nostro passato è quello minerale. Lo spirito che è e che *diviene* in noi, conoscendo la natura, ri-conosce dunque la propria storia, pervenendo così alla coscienza di sé; e sarà muovendo dalla coscienza di sé che potrà un giorno ri-creare la natura.

Come quella che oggi è natura è stata un tempo spirito, così quello che ora è spirito sarà un giorno natura.

Ma che cosa sarà, *essenzialmente*, ciò che nascerà in tal modo dall'uomo? E' presto detto: il *figlio dell'uomo*.

Dopo Kant, Schiller, Fichte e Schelling, veniamo adesso ad Hegel.

Scrivo Steiner: "E, finalmente, l'ultimo avanzamento da parte della filosofia venne a Goethe da Hegel. Per mezzo di Hegel, infatti, egli capì come si inserisse nella filosofia quello ch'egli chiamava il fenomeno primordiale, di cui Hegel comprese nel modo più profondo l'importanza (...) Così, grazie a Hegel, diventa chiara a Goethe l'idea che l'indagatore empirico ha da pervenire fino ai fenomeni primordiali, e che da lì procedono le vie del filosofo. Ma da ciò si palesa pure che il pensiero fondamentale della filosofia hegeliana è una conseguenza del modo di pensare di Goethe. Il superamento dell'umano, l'approfondirsi in esso per ascendere dal creato al creare, dal condizionato al condizionante, sta alla base del pensiero goethiano, ma anche di quello di Hegel. In fondo, Hegel, nella sua filosofia, non vuole offrire altro che l'eterno processo da cui procede tutto ciò che è finito. Egli vuol riconoscere il dato come una conseguenza di quello ch'egli può ammettere come assoluto" (pp. 160-161).

E' vero: "il pensiero fondamentale della filosofia hegeliana è una conseguenza del modo di pensare di Goethe"; tuttavia, lo spirito "scientifico" che animava Goethe è altro da quello "filosofico" che animava Hegel.

Non a caso, Steiner, pur riconoscendo l'immensa statura di Hegel (tanto da arrivare a definirlo "il più grande filosofo del mondo" – *Filosofia e antroposofia* – Antroposofica, Milano 1980, p. 27), ha preso però le mosse da Goethe, dichiarando: "Debbo 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. Perciò non si può applicare senz'altro ai concetti quello che ho detto riguardo alla natura del pensare, il quale non poggia che su se stesso, non è determinato da nulla. (Faccio espressamente questa osservazione poiché in ciò consiste la mia differenza da Hegel: egli pone infatti il concetto come elemento primo e originario)" (*La filosofia della libertà* – Antroposofica, Milano 1966, pp. 48-49).

Ma non è tutto. In altra sede, ha anche infatti affermato: "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* – Antroposofica, Milano 1974, p. 171).

E' appunto al fine di esercitarsi a far "proprio il sottile modo di formare i pensieri di Hegel", che io in genere consiglio lo studio della *Scienza della logica* o la parte della *Enciclopedia delle scienze filosofiche* dedicata alla logica.

Pensate che Scaligero mi disse un giorno che, in alcuni monasteri Zen, la *Scienza della logica* di Hegel viene addirittura utilizzata ai fini della meditazione.

Potremmo dunque dire, volendo, che Hegel è più un “mistico” o un “teosofo” del pensiero, mentre Goethe è più un “realista” o un “antroposofo” (*ante litteram*) del pensiero.

Fatto sta che non è poi così arduo dar conto speculativamente della materia partendo dallo spirito o dello spirito partendo dalla materia; arduo, piuttosto, è riuscire a sperimentare realmente la materia nello spirito e lo spirito nella materia (la cosa nell’idea e l’idea nella cosa).

L.R.

Roma, 30 maggio 2001

Le opere scientifiche di Goethe (36)

La settimana scorsa, ci siamo occupati di Kant, di Schiller, di Fichte, di Schelling e di Hegel; stasera, continuando il decimo capitolo, ci occuperemo in breve di Schopenhauer e più diffusamente di Eduard von Hartmann.

Scrivo Steiner: “Schopenhauer si appoggia in parecchi punti al poeta, da lui sommamente apprezzato. Parleremo in un capitolo successivo della sua apologia della *Teoria dei colori*. Quel che importa qui è il rapporto generale della teoria di Schopenhauer con Goethe. In un punto il filosofo di Francoforte si accosta a Goethe, e cioè dove Schopenhauer respinge ogni derivazione da cause esteriori dei fenomeni a noi dati e ammette unicamente leggi interiori e la derivazione di un fenomeno dall’altro. Ciò apparentemente equivale al principio goethiano di prendere dalle cose stesse i dati per spiegarle; ma appunto solo apparentemente. Infatti, Schopenhauer vuol rimanere entro il fenomenico, perché, secondo lui, noi non possiamo raggiungere nella conoscenza l’“in sé” che si trova fuori di questo, dato che tutti i fenomeni a noi dati non sono che nostre rappresentazioni, e la nostra facoltà di rappresentazione non ci conduce mai al di là della nostra coscienza; invece Goethe vuol rimanere nel campo dei fenomeni, perché appunto cerca negli stessi i dati per spiegarli” (pp. 161-162).

“Schopenhauer – dice Steiner - vuol rimanere entro il fenomenico, perché, secondo lui, noi non possiamo raggiungere nella conoscenza l’“in sé” che si trova fuori di questo, dato che tutti i fenomeni a noi dati non sono che nostre rappresentazioni”: d’accordo, ma non sarà allora ch’è raggiungendo l’“in sé” delle rappresentazioni che si può raggiungere anche l’“in sé” dei fenomeni? Ricordate quanto abbiamo detto un paio di volte fa? Che la “chiave” del rapporto tra il realismo ingenuo, il criticismo di Kant e l’idealismo empirico o (come preferisco dire io) la “logodinamica” di Steiner risiede appunto nel modo in cui viene intesa la rappresentazione.

Ebbene, Schopenhauer la intende alla stessa maniera di Kant, anche se, a differenza di quest’ultimo, intende l’“in sé” come “volontà”, e non come “cosa”.

Anche Schopenhauer non ha dunque realizzato che l’“in sé” della rappresentazione è il concetto: quello stesso concetto che costituisce – come abbiamo visto - l’essenza o l’“in sé” del fenomeno. Non solo non lo ha realizzato, ma si è dato addirittura a inveire, perdendo le staffe, contro chi – come Hegel – proprio nel concetto vedeva l’essenza del reale.

Quale filosofo della volontà, aveva infatti in uggia Hegel, quale filosofo di quel pensiero che egli, in contrasto con la forza del volere, sperimentava solo come vuota forma, e quindi come non-essere.

Fatto si è che, osservando la natura, dovremmo guadagnarci – lo abbiamo detto – la capacità di scorgere il *pensare nel volere*, poiché è proprio il pensare nel volere a costituire la “legge” del fenomeno: vale a dire, la forma o il modo in cui questo si svolge. Il cuore e il fegato, ad esempio, sono sì, in quanto vivi, organi “volitivi”, ma le leggi che regolano le funzioni del primo non sono uguali a quelle che regolano le funzioni del secondo.

Ebbene, che cosa sono (in sé) queste leggi, se non dei pensieri viventi: ovvero, delle volontà pensanti? E che cos’è dunque la natura (organica), se non appunto un grande, vivo e inconscio organismo di pensiero?

Un grande vivo e inconscio organismo di pensiero che non è però in grado, fatta eccezione per l’uomo, di *pensare se stesso*, e che proprio per questo esiste come regno della *necessità*, e non della libertà. L’esistenza di ogni essere naturale viene infatti determinata *direttamente* dall’idea, mentre quella dell’essere umano viene determinata *indirettamente* dal suo grado di coscienza dell’idea.

In ogni caso, com’è stato necessario, per penetrare nel regno (inorganico) del pensiero morto incosciente, sviluppare il pensiero morto cosciente (al punto da diventare, in questa stessa sfera

della morte, *tecnicamente* creativi), così è necessario, per penetrare nel regno (organico) del pensiero vivente incosciente, sviluppare il pensiero vivente cosciente.

Nota al riguardo Goethe: “Il campo del matematico è quello quantitativo; abbraccia cioè tutto ciò che si può determinare con il numero e la misura, e quindi in un certo senso l’universo esteriormente conoscibile. Ma se, nella misura in cui ce ne è data la capacità, noi osserviamo ciò con tutto il nostro intelletto e le nostre forze, riconosciamo che la quantità e la *qualità* devono essere considerate come i due poli del mondo apparente; di conseguenza il matematico dà alla lingua delle sue formule una tale ampiezza da abbracciare, fin dove gli è possibile, nel mondo misurabile il mondo incommensurabile. Tutto gli appare perciò accessibile, tangibile, meccanico, ed egli si rende sospetto di un larvato ateismo nel ritenersi in grado di comprendere allo stesso tempo anche l’incommensurabile, che chiamiamo Dio, e quindi sembrando negare l’esistenza di quell’Essere particolare ed eccelso” (*Massime e riflessioni* – TEA, Roma 1988, p. 241).

Ma passiamo a von Hartmann.

Scriva Steiner: “La filosofia di Hartmann è idealismo. E’ vero ch’egli non vuole essere *puramente* un idealista. Tuttavia, quando gli occorre qualcosa di positivo per spiegare il mondo, egli ricorre pur sempre all’idea, e, ciò che più importa, pensa l’idea come quella che sta alla base di tutto. Infatti il suo assumere un incosciente non vuole se non affermare che ciò che esiste nella nostra coscienza come idea, non è necessariamente legato a tale forma di manifestazione entro la coscienza. L’idea non è esistente (efficiente) soltanto là dove è *cosciente*, ma anche in altra forma. Essa è più che mero fenomeno soggettivo; ha un’importanza fondata in se stessa. Non è solamente presente nel soggetto, ma è un principio obiettivo del mondo” (p. 163).

Teniamo presente che Eduard von Hartmann (in ragione della sua *Filosofia dell’incosciente*) viene in genere ritenuto, insieme a Schelling, Schopenhauer e Carl Gustav Carus (1789-1869), un precursore della psicoanalisi.

Dubito, tuttavia, che avrebbe gradito un simile riconoscimento, perché nell’inconscio in cui von Hartmann vedeva le “idee”, Freud ha creduto di vedere invece gli “istinti” e Jung gli “archetipi in sé”: vale a dire, delle ipotetiche entità di natura misteriosa e imperscrutabile.

Tanto il fondatore della psicoanalisi quanto quello della psicologia analitica non hanno dunque fatto proprio il contenuto più prezioso del pensiero di von Hartmann: ossia la convinzione che le idee, quali realtà in sé, sono presenti e attive in noi, anche quando non ne siamo coscienti. (E’ a dir poco sconcertante, peraltro, che Jung, nonostante la lezione di Leibniz [1646-1716] circa l’“appercezione empirica”, e quella di Kant circa l’“appercezione trascendentale” [o l’”Io penso”], non abbia avuto chiara la differenza tra la coscienza e l’autocoscienza. Scrive infatti: “Il solo pensiero che esista un’enorme differenza tra la coscienza dell’esistenza di un oggetto e la “coscienza della coscienza” di un oggetto rasenta una sottigliezza che molto difficilmente potrà trovare una qualche rispondenza” – introduzione a D.T.Suzuki: *Introduzione al Buddismo Zen* – Ubaldini, Roma 1970, p. 21).

Fatto sta che una cosa è l’*idea*, altra la *coscienza dell’idea*.

E quale coscienza abbiamo, normalmente, dell’*essere* dell’idea? Paradossalmente, quella del suo *non-essere*: cioè quella della sola sua immagine restituitaci dallo specchio cerebrale. In quanto ne prendiamo atto solo nel momento in cui appare, nel corpo fisico (nel cervello), la sua spenta immagine riflessa (la sua rappresentazione), ignoriamo infatti l’esistenza dell’idea per tutto il tempo in cui questa è presente in modo vivo nel corpo astrale e nel corpo eterico.

Pensiamo, ad esempio, all’idea della libertà: fintantoché non si attiva, non avvertiamo affatto l’esigenza della libertà; allorché si “virulenta” (come direbbe Jung), allorché comincia cioè a premere per essere realizzata, avvertiamo invece impellente il bisogno – come si suol dire - di “darle corpo”.

Ma che cosa vuol dire “realizzare” un’idea? Vuol dire portare incontro alla forza dell’idea, risalente dalla sfera (incosciente) della volontà, la forma dell’idea, discendente dalla sfera (cosciente) del pensiero.

Guai perciò a portare incontro alla forza della libertà una forma diversa da quella che originariamente e obiettivamente le appartiene (essendo, l’idea vivente, unità di forma e di forza), poiché è proprio in questo modo che nascono l’arbitrio e la licenza: vale a dire, delle ulteriori e più ingannevoli forme di schiavitù. “Nessuno è più schiavo – dice appunto Goethe – di colui che si ritiene libero senza esserlo” (*Massime e riflessioni*, p. 38).

Il che vale – naturalmente - per tutto ciò che si presenta in noi come *impulso*. Che cos’è infatti un “impulso”? E’ un’*idea tenebrosa* (un’idea di cui si avverte la forza, ma di cui non si conosce la forma). E che cos’è invece un’idea? Un *impulso luminoso* (un’idea di cui si avverte la forza e di cui si conosce la forma).

Ne consegue che un pensiero “debole” o privo di forza (come quello ordinario) mai potrà coniugarsi *creativamente* con un volere privo di forma.

Continua Steiner: “Sebbene, *accanto* all’idea, Hartmann ammetta anche la volontà, tra i principi costitutivi del mondo, pure è incomprendibile che vi siano ancor sempre dei filosofi che lo considerano uno schopenhaueriano (...) L’essere singolo, il fenomeno particolare, non possono interessare Schopenhauer, poiché di essi egli non sa dire null’altro di essenziale se non che sono una configurazione della volontà. Hartmann, invece, afferra ogni esistenza particolare e mostra come dovunque sia da percepirsi l’idea. Il tratto fondamentale della concezione di Schopenhauer è l’uniformità; della concezione di Hartmann, l’unitarietà. Schopenhauer pone alla base del mondo un uniforme impulso, vuoto di contenuto, Hartmann tutto il ricco contenuto dell’idea” (p. 163).

E’ da notare, all’inizio di questo passo, quell’“*accanto*”. Per quale ragione Steiner lo sottolinea? Perché Schopenhauer vede la volontà e non l’idea, mentre von Hartmann vede l’una e l’altra, ma vede appunto la volontà *accanto* all’idea, e non *nell’*idea.

Continua Steiner: “Col suo idealismo obiettivo Ed. v. Hartmann sta totalmente sul terreno della concezione goethiana del mondo. Quando Goethe dice: “Tutte le cose che percepiamo e di cui parliamo sono solo manifestazioni dell’idea” (*Detti in prosa*), e quando esige che l’uomo educi in sé una facoltà di conoscenza tale che l’idea gli divenga evidente, come ai sensi la percezione esteriore, egli sta su quel terreno dove l’idea non è solo un fenomeno della coscienza, ma un principio obiettivo del mondo; il pensiero è l’illuminarsi entro la coscienza di ciò che costituisce obiettivamente il mondo. Dunque l’essenziale nell’idea non è quel ch’essa è per noi, per la nostra coscienza, ma quello che è in se stessa. Perché per sua propria natura essa sta quale principio a base del mondo. Perciò il pensiero è la percezione di ciò che è in sé e per sé. Sebbene, dunque, l’idea non si manifesterebbe affatto ove non esistesse la coscienza, essa deve, nondimeno, venire concepita così che la sua caratteristica non stia nell’esser cosciente, bensì in ciò ch’essa è ed ha in se stessa, indipendentemente dal suo divenire cosciente. Perciò, secondo Ed. v. Hartmann, dobbiamo porre a base del mondo l’idea, quale incosciente operante, prescindendo dal suo divenire cosciente. L’essenziale, in Hartmann, è che si cerchi l’idea in tutto ciò che è privo di coscienza” (p. 164).

Come non ci stancheremo mai di ripetere, un conto è dunque l’idea, altro la coscienza dell’idea (così come un conto è la coscienza, altro l’autocoscienza).

Che cosa sono infatti le idee per la coscienza ordinaria? Sono rappresentazioni, e quindi semplici immagini delle “cose” (per il realismo ingenuo) o delle “cose in sé” (per il criticismo).

E che cosa sono, invece, per la coscienza immaginativa? Sono i *reali contenuti* delle immaginazioni o dei simboli; dice appunto Goethe: “Vero simbolismo è quello in cui l’elemento particolare

rappresenta quello più generale, non come sogno e ombra, ma come rivelazione viva e istantanea dell'imperscrutabile" (*Massime e riflessioni*, p. 87).

E per la coscienza ispirativa? Sono delle *qualità*. E per quella intuitiva? Sono degli "Io": ovvero, degli *esseri* o delle *entità spirituali*.

Bisogna farne dunque di strada, prima di arrivare a una piena coscienza della realtà delle idee! Per intraprendere questo cammino, la prima cosa da fare è comunque quella di varcare la soglia che divide la sfera (fisica) delle rappresentazioni (coscienti) da quella (eterica) delle immaginazioni (incoscienti o precoscienti).

Cercare "l'idea in tutto ciò che è privo di coscienza" altro non vuol dire, infatti, che cercarla *al di là*, sia delle immagini percettive, sia delle rappresentazioni (al di là, ossia, dei "paraocchi" che limitano l'orizzonte della coscienza ordinaria).

Osserva appunto Steiner: "Col distinguere tra cosciente e incosciente non si è ancor fatto molto; questa distinzione, infatti, vale solo *per la nostra coscienza*. Bisogna affrontare l'idea nella sua obiettività, in tutta la pienezza del suo contenuto; non basta riconoscere che l'idea agisce inconsciamente, bisogna cercare *che cosa sia* questo *quid* che agisce"; von Hartmann riconosce infatti che "l'idea non va intesa solamente come incosciente, ma che in quello che pur si deve chiamare incosciente, ci si deve sprofondare, e, trascendendo questa qualità, raggiungere il suo contenuto concreto per derivarne il mondo dei fenomeni particolari. Così dal monista astratto ch'egli è ancora nella sua *Filosofia dell'incosciente*, Hartmann si è evoluto fino al monista concreto. Ed è l'idea concreta che Goethe cita sotto tre forme: fenomeno primordiale, tipo, e "idea in senso più stretto"" (pp. 164-165).

Che cos'è dunque l'inconscio? Il pensiero che non sappiamo ancora pensare, la coscienza di cui non siamo ancora coscienti o l'Io di cui ancora non sappiamo, e che crediamo pertanto un non-Io. E che cos'è l'idea incosciente (che "agisce inconsciamente")? L'idea di cui non siamo ancora in grado di farci un'idea.

Scrivo giusto Scaligero: "Si può parlare di inconscio solo a condizione che esso sia l'atto della coscienza, come garanzia del Principio cosciente nell'esperienza, non della sua eliminazione. La possibilità dell'esperienza dell'"inconscio", in quanto momento d'indagine dell'autocoscienza, deve essere garantita da una esperienza superiore della coscienza, o dalla Scienza dello Spirito" (*Psicoterapia* – Perseo, Roma 1974, p. 17).

Il che vuol dire che "la possibilità dell'esperienza dell'"inconscio", in quanto momento d'indagine dell'autocoscienza, deve essere garantita" da un pensiero capace di penetrare, e di sollevare così alla coscienza, quanto sperimentiamo naturalmente (e per ciò stesso inconsciamente) nello stato di sogno (sonno REM), di sonno (non REM) e di morte.

Ma è proprio questo che si può fare, sviluppando, rispettivamente, il pensare immaginativo, il pensare ispirativo e quello intuitivo.

Ricorderete che, occupandoci de *La filosofia della libertà*, abbiamo paragonato i livelli di coscienza ai diversi piani di una casa, e il pensiero alle scale che ci permettono di salire (noeticamente) e di scendere (eticamente) dall'uno all'altro.

Conoscendo saliamo infatti *dalla cosa all'idea* (dal singolare all'universale); agendo scendiamo all'inverso *dall'idea alla cosa* (dall'universale al singolare).

Risposta a una domanda

E' vero – come precisa Steiner (vedi 12° incontro – *ndr*) - che l'idea è una "configurazione" creata dalla ragione, mentre il concetto è "il pensiero singolo quale viene fissato dall'intelletto"; non meno è vero, tuttavia, che l'idea, in quanto appunto "configurazione" o "insieme" di concetti, non è

qualitativamente diversa da questi ultimi. Se si paragonasse il concetto a una “stella”, l’idea sarebbe infatti una “costellazione”.

Afferma appunto Steiner: “Tutto ciò che scorgiamo e di cui possiamo parlare, non è che una manifestazione dell’idea; noi esprimiamo concetti, e in questo senso l’idea stessa è un concetto” (*Linee fondamentali di una gnoseologia della concezione goethiana del mondo* in *Saggi filosofici* – Antroposofica, Milano 1974, p. 69).

L.R.

Roma, 5 giugno 2001

Ci siamo lasciati, la settimana scorsa, parlando di Eduard von Hartmann e dei rapporti tra l'idea, il conscio e l'inconscio.

Data l'importanza del tema, prima di riprendere la nostra lettura, vorrei fare alcune considerazioni. Sappiamo che Steiner colloca l'inizio della fase evolutiva dell'anima cosciente nel 1413, e quella della mentalità scientifica tra il 1440, anno in cui vede la luce il *De docta ignorantia* di Nicola Cusano (1400/1401-1464), e il 1543, anno in cui vede la luce il *De revolutionibus orbium coelestium* di Niccolò Copernico (1473-1543).

Afferma infatti: "Chi voglia comprendere che cosa abbia portato alla nascita della scienza naturale, deve studiare in modo intelligente il secolo che sta fra il *De docta ignorantia* e il *De revolutionibus orbium coelestium*" (*Nascita e sviluppo storico della scienza* – Antroposofica, Milano 1982, p. 21). Dal punto di vista filosofico, la cosiddetta "modernità" (quale espressione dell'anima cosciente) viene invece inaugurata da Cartesio (1596-1650).

Ebbene, qual è la prima caratteristica della sua concezione? Di essere fondata sul "*cogito*": vale a dire, sull'attività del pensiero. Dicendo: "*Cogito, ergo sum*" è infatti dall'attività del pensiero che si ricava la coscienza dell'Io.

Ma su quale tipo di pensiero si fonda Cartesio? Su quello matematico e geometrico che è, per un verso, "chiaro" e "distinto", ma, per l'altro, soltanto "formale".

E che cos'è un pensiero formale? E' un pensiero dalla cui forma è stato estratto il contenuto (la sostanza), un po' come un agrume dal quale sia stato estratto il succo, e del quale sia rimasta solo la scorza.

Questo è quanto accade quando si ha coscienza, non del pensiero reale, ma soltanto della sua immagine riflessa nell'organo cerebrale (nella corteccia).

Proviamo a pensare, ad esempio, alla immagine che di noi ci restituisce lo specchio. In quanto priva di contenuto, di sostanza di spessore o di corpo, non è semplice forma o apparenza, e dunque un non-essere?

E quale coscienza dell'Io si può ricavare da un pensiero meramente formale, se non una coscienza che, dell'Io, ci dà appunto la forma, ma non la forza (l'essere)?

Avete presente la critica al "*cogito*" di Steiner? Se fosse vero – dice – che sono in quanto penso, allora durante il sonno non dovrei essere, in quanto non penso.

Fatto sì è che una cosa è il pensiero riflesso, della cui attività siamo coscienti allo stato di veglia, altra il pensiero vivente o reale della cui attività siamo semi-coscienti (o sub-coscienti) allo stato di sogno e del tutto incoscienti a quello di sonno.

Che cos'è dunque la coscienza cartesiana? La punta di quell'*iceberg* che Freud usava paragonare, per la sua parte emersa, appunto al conscio, e, per quella sommersa, all'inconscio.

Per lungo tempo, tale "parte emersa" ha rappresentato (nel bene e nel male) una sorta di "limbo" o di "campo neutro" nel quale ci si è potuti liberamente dare al "calcolo" (a misurare, pesare o far di conto), approfittando del fatto che "Santa Pupa" (la "protettrice degli incoscienti") assicurava di non essere più di tanto disturbati, in tale esercizio dell'*esprit de geometrie*, da ciò che oscuramente pulsava e ribolliva nella "parte sommersa": cioè a dire, nell'uomo del "sottosuolo".

A un certo momento, però, questa protezione è venuta meno, e l'uomo del "sottosuolo" o del "*volo, ergo sum*" ha preso a risalire e a penetrare nel campo dell'uomo della "superficie" o del "*cogito, ergo sum*".

Tale momento può essere fatto grosso modo corrispondere, storicamente, a quello in cui l'India, colonizzata politicamente dall'Inghilterra (nel 1876, il *bill* Disraeli proclama la regina Vittoria sovrana dell'impero indiano), comincia a esportare la propria cultura in Europa e nell'Occidente (la Società Teosofica, ad esempio, fu fondata a New York nel 1875).

E' così che la forza dell'inconscio e della volontà (a detta dei teosofi, della vita dell'essere "unico emergente dagli abissi dell'oscuro infinito") prende a irrompere nel "chiaro" e "distinto" universo delle forme cartesiane.

In questa nuova e inquietante situazione, l'*ego* (l'Io del *cogito*) viene a trovarsi di fronte a tre possibilità:

- 1) quella di far finta di niente, ficcando la testa sotto la sabbia o impegnandosi a reprimere quanto vorrebbe risalire alla coscienza (come fanno, in senso lato, i "razionalisti" o gli "illuministi");
- 2) quella di depotenziare tali contenuti (naturalizzandoli, come fa Freud, o psicologizzandoli, come fa Jung), realizzando in tal modo una sorta di compromesso tra la sua paura di cambiare e ciò che vorrebbe invece rinnovarlo;
- 3) quella di crescere e cambiare se stesso (come indica Steiner), dilatando e approfondendo la dimensione del *cogito* (del conscio) tanto da poter accogliere *al suo interno* quella del *volo* (dell'inconscio).

E' chiaro, tuttavia, che le prime due di queste possibilità non mettono l'*ego* al riparo da eventuali "ossessioni" o "possessioni" da parte di ciò che viene represso o depotenziato: vale qui infatti più che mai l'antico (e già ricordato) detto: "*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*" (vedi incontro 32° - *ndr*).

Certo, per "*ducere fata*", si deve essere padroni di sé; ma non si diventa padroni di sé – come molti sembrano credere – reprimendosi e irrigidendosi (diventando cioè dei "duri").

Nella sua *Fiaba della serpe verde e della bella Lilia*, Goethe fa dire infatti al *Vecchio*: "L'amore non domina, ma forma, e questo è più" (*Favola* – Adelphi, Milano 1995, pp. 60-61). Ma "formare" – secondo quanto abbiamo visto - non vuol dire appunto riunire le forme del pensiero alle forze della volontà, così che le prime possano ritrovare la loro vita e le seconde la loro luce?

Riprendiamo però la nostra lettura.

Scrivo Steiner, riferendosi ancora a von Hartmann: "Poiché ebbe riconosciuto che nel fatto d'essere cosciente non sta l'essenza dell'idea, egli dovette riconoscere quest'ultima anche come cosa obiettiva, esistente in sé e per sé. Però, il fatto di accogliere inoltre, tra i principi costitutivi attivi del mondo, anche la volontà, lo distingue da Goethe (...) Egli lo ammette perché riguarda l'idea come qualcosa di statico che, per divenire efficiente, abbisogna della spinta della volontà" (p. 165).

Che cosa abbiamo infatti detto, l'altra volta? Che von Hartmann vede, sì, la volontà e l'idea, ma le vede l'una "accanto" all'altra, e non l'una *nell'*altra.

Ciò dipende dal fatto che egli continua, nonostante tutto, a considerare l'idea (al pari di Kant) come una realtà meramente formale che, "per divenire efficiente", abbisogna "della spinta della volontà".

Il che corrisponde, a ben vedere, all'idea freudiana del cosiddetto "investimento libidico". Quand'è che si ha infatti un tale "investimento"? Quando la *libido* "carica", con la sua energia "psico-sessuale", una rappresentazione (o un gruppo di rappresentazioni), per ciò stesso vivificandola e rendendola per l'appunto "efficiente".

Ma un conto – come ormai sappiamo – è che l'inerte e statica forma del pensiero o dell'idea venga vivificata e resa efficiente dalla forza spirituale del pensiero stesso o dell'idea, altro è che venga eccitata o virulentata dalla forza naturale degli istinti, delle brame o delle passioni.

Nonostante i suoi notevoli meriti, il suo monismo, e la sua intenzione di coniugare il pensiero di Hegel con quello di Schelling e soprattutto di Schopenhauer, von Hartmann finisce dunque col riproporre il dualismo cartesiano, non più nei termini della *res cogitans* e della *res extensa*, bensì in quelli della *idea* e della *volontà*.

Scrivo infatti Steiner: "Secondo lui la volontà da sola non può mai arrivare alla creazione del mondo, poiché essa è il vuoto e cieco urgere verso l'esistenza. Se la volontà ha da generare

qualcosa, deve aggiungersi ad essa l'idea, poiché soltanto questa dà a quella il *contenuto* della sua azione. Ma che cosa dobbiamo fare di quella volontà? Essa ci sfugge quando vogliamo afferrarla, poiché non si può concepire quel vuoto urgere privo di contenuto. Da ciò consegue che tutto quanto afferriamo veramente del principio del mondo è idea, *perché l'afferrabile deve appunto possedere un contenuto* (...) Se dunque dobbiamo afferrare il concetto di *volontà*, esso deve pure apparirci nel contenuto dell'idea; può apparire soltanto *nell'idea* e *con* l'idea, quale forma del suo manifestarsi, non mai indipendentemente (...) Perciò Goethe rappresenta l'idea come *attiva*, efficiente, non più bisognosa di alcuna spinta (...) L'idea va intesa quale *entelechia*, vale a dire già come un'esistenza attiva; e da questa sua forma di esistenza attiva si dovrebbe da prima fare astrazione, se poi si vuole di nuovo ritrovarla sotto il nome di *volontà*" (pp. 165-166).

Non fatevi confondere dal fatto che viene detto che l'idea dà un "contenuto", e non - come abbiamo finora detto - una "forma", alla vuota e cieca forza della volontà, poiché *tale contenuto è appunto la forma*.

In ogni caso, si ripresenta qui la necessità di distinguere l'idea dalla coscienza dell'idea.

L'idea, in quanto "entelechia" (ossia unità di forma e di forza), è infatti attiva ed efficiente, mentre l'ordinaria coscienza riflessa dell'idea è solo una forma inerte che, avendo "cacciato dalla porta" la forza, se la vede poi "rientrare dalla finestra", come "volontà".

Statica, e per ciò stesso bisognosa di "spinta" (della buona volontà di sviluppare i suoi latenti gradi superiori) non è dunque l'idea, bensì l'ordinaria coscienza riflessa dell'idea.

Risposta a una domanda

Consideri ad esempio il fanatismo. Il fanatico sembra avere delle forti convinzioni, ma non è lui in realtà ad averle, bensì sono le forti convinzioni ad avere lui. E in tanto lo hanno o possiedono, in quanto la forza con cui vorrebbe imporre quelle idee non appartiene alle idee (e quindi all'Io), bensì alla sua natura inferiore, inconsciamente manipolata dalle entità ostacolatrici. (Si consulti, in proposito, l'articolo di Francesco Giorgi, *Di fronte all'Islam*, del 12 maggio 2002. Vi si trova infatti discussa questa equivoca affermazione di Gianni Vattimo: "Se Hitler avesse avuto un pensiero debole avrebbe potuto al massimo uccidere gli ebrei suoi vicini di casa. Per compiere un genocidio aveva bisogno di una metafisica fortissima che lo garantisse" – ndr).

Ricordiamoci dunque, ancora una volta, che le idee – come insegna *La filosofia della libertà* - dovrebbero essere al servizio dell'uomo (dell'Io), e non l'uomo al servizio delle idee.

Risposta a una domanda

Il fanatico è quasi sempre un individuo dotato, da una parte, di un pensiero debole (e quindi di una debole coscienza dell'Io) e, dall'altra, di una forte istintualità che infiamma, dal basso, il suo sentire.

Tenga presente, a questo proposito, che la vita del sentire ha una valenza *sintomatica*, e non *etiologica*: in essa non fanno infatti che manifestarsi gli equilibri o gli squilibri tra il pensare e il volere. Nei tipi stenici o isterici, ad esempio, il prevalere del volere sul pensare surriscalda il sentire, mentre, nei tipi astenici o nevrastenici, il prevalere del pensare sul volere lo raffredda.

Osserva appunto Goethe: "Contenuto senza metodo conduce al fanatismo, metodo senza contenuto a vuoti cavilli" (*Massime e riflessioni* – TEA, Roma 1988, p. 45).

Mi sembra di aver già ricordato, peraltro, che la realtà interiore dei sentimenti corrisponde a quella esteriore dei colori, nella quale - secondo Goethe - viene proprio a manifestarsi l'interazione della "luce" (il pensare) con la "tenebra" (il volere). ("I colori – dice – sono azioni della luce, azioni e passioni..." – *La teoria dei colori* in *Opere* – Sansoni, Firenze 1961, vol.V, p. 289).

Ma torniamo a noi.

Scrivi Steiner: “Se abbiamo riconosciuto nelle vedute di Hartmann sulla natura un’affinità con la concezione goethiana, la troviamo in modo ancor più significativo nell’*etica* di questo filosofo. Ed. v. Hartmann pensa che tutta la corsa alla felicità e l’affannarsi dell’egoismo sia eticamente privo di valore, poiché per questa via noi non possiamo mai arrivare a un appagamento. L’agire per egoismo allo scopo di appagarlo è per Hartmann qualcosa di illusorio. Noi dobbiamo comprendere il compito che ci è dato nel mondo e agire puramente per assolverlo, rinunciando a noi stessi. Dobbiamo trovare la nostra meta nella dedizione all’oggetto, senza pretesa di ricavarne alcunché per il nostro soggetto” (p. 166).

Questa conclusione, afferma Steiner, coincide con quella dell’etica goethiana; con questa decisiva differenza, però: che il rinunciare a noi stessi per “trovare la nostra meta nella dedizione all’oggetto” discende, in Hartmann, dal *dovere* (e viene perciò accompagnata dal pessimismo), in Goethe, dall’*amore* (“Il dovere: quando si ama ciò che si comanda a noi stessi” – *Massime e riflessioni*, p. 179).

Osserva infatti Steiner: “Quando non solleviamo nessuna pretesa personale, quando operiamo solamente perché spinti da ciò che è obiettivo, trovando nell’azione stessa i motivi dell’azione, allora operiamo moralmente. Ma *in tal caso appunto operiamo per amore*. Ogni volontà propria, ogni movente personale deve sparire” (pp. 166-167).

Bisogna fare però attenzione a non prendere queste espressioni in senso “moralistico”. Non si tratta infatti di negare *sic et simpliciter* l’ego (la “pretesa personale”, la “volontà propria”, il “moverente personale”), quanto piuttosto di *affermare* l’Io, negando l’ego *nella medesima misura in cui è negazione* dell’Io; non si tratta, cioè, di negare l’ego in nome di un qualsivoglia “Super-io”, bensì di negarlo in nome dell’Io: in nome, cioè, del suo stesso essere o fondamento.

La rinuncia all’ego non è dunque che la *negazione di una negazione*: ovvero, la rinuncia al non-essere o al non-Io. “Tutta la nostra abilità – dice infatti Goethe – consiste nel rinunciare alla nostra esistenza per esistere” (*Massime e riflessioni*, p. 85).

Tutto ciò è però impossibile ove non sia la conoscenza ad aprire il varco alla moralità. Ma quale conoscenza può far questo? Quella sola che nasca, a sua volta, dalla moralità. Com’è infatti necessario conoscere per amare, così è necessario amare per conoscere, dal momento che la verità è il bene, così come si presenta al pensiero, e il bene è la verità, così come si presenta alla volontà. Non a caso *La filosofia della libertà* è divisa in due parti: la prima (*La scienza della libertà*), che potrebbe essere anche intitolata: *Il bene come verità*; la seconda (*La realtà della libertà*), che potrebbe essere anche intitolata: *La verità come bene*.

Se la scienza dello spirito prende le mosse (noeticamente) dal “bene come verità”, e non (eticamente) dalla “verità come bene”, lo si deve dunque al fatto che, *proprio in nome della libertà*, non può che muovere dalla nostra coscienza ordinaria e dal pensare che svolgiamo (autonomamente) allo stato di *veglia* (mentre il sentire e il volere si svolgono, rispettivamente, allo stato di sogno e di sonno). “L’ascesa verso lo stato di coscienza soprasensibile – si legge appunto ne *La scienza occulta nelle sue linee generali* (Antroposofica, Milano 1969, p. 250) – può muovere soltanto dalla coscienza normale di veglia”.

Scrivi ancora Steiner: “L’uomo superiore non può desiderare altro che di doversi conquistare da sé la propria felicità (...) *Appunto perché il mondo ci lascia insoddisfatti, ci creiamo noi stessi le più belle felicità nel nostro operare*” (p. 167).

“Compiango gli uomini – osserva allo stesso proposito Goethe – che si lamentano tanto della transitorietà delle cose e si perdono nella contemplazione della vanità terrena. Noi esistiamo proprio

per rendere eterno ciò che è passeggero; e questo può avvenire solo qualora si apprezzi sia il transeunte che l'eterno" (*Massime e riflessioni*, p. 60).

Conclude quindi Steiner: "Abbiamo esposto qui tutto ciò perché ci premeva di mostrare l'intima e profonda solidità della concezione goethiana del mondo. Essa è così profondamente radicata nell'essere del mondo, che noi dobbiamo incontrare i suoi tratti fondamentali dovunque un pensare energico penetri fino alle sorgenti del sapere. Ogni caratteristica di Goethe è talmente originale, talmente lontana da qualsiasi secondaria opinione alla moda, che anche un renitente è obbligato a pensare *nel senso suo*. In singoli individui si esprime appunto l'eterno enigma del mondo; nei tempi moderni nel modo più significativo in Goethe; perciò si può affermare che oggi l'altezza della concezione di un uomo *può essere misurata alla stregua del rapporto in cui essa si trova di fronte alla concezione goethiana del mondo*" (pp. 167-168).

L.R.

Roma, 12 giugno 2001

Le opere scientifiche di Goethe (38)

Affronteremo stasera l'undicesimo capitolo, intitolato: *Goethe e la matematica*, ma credo che cominceremo anche il dodicesimo, dal momento che si tratta di due capitoli assai brevi.

Scriva Steiner: "Goethe ha espresso la sua ammirazione per la matematica in modo così risoluto, che non è assolutamente lecito affermare ch'egli tenesse in dispregio questa scienza. Al contrario, egli vorrebbe che tutta la scienza della natura fosse compenetrata dalla rigerosità ch'è propria alla matematica. "La prudenza che sta nel dedurre da ogni singolo fatto solamente quello che immediatamente lo segue, la dobbiamo apprendere dai matematici; e anche là dove non ci serviamo del calcolo, dobbiamo sempre procedere così come se fossimo obbligati a renderne conto al più severo dei geometri". "Mi sono sentito accusare d'essere un avversario, un nemico della matematica, *mentre nessuno potrebbe tenerla in maggior pregio di me*" (p. 169).

Ma perché Goethe tiene in così grande considerazione la matematica? Perché "non è – come si dice – un'opinione": perché è ossia impersonale, obiettiva e rigorosa.

Di fronte al fatto che due più due fa quattro si tacitano infatti tutte le simpatie e antipatie, nonché tutti i punti di vista personali, filosofici o ideologici.

Si tratta quindi di un prezioso "salvagente" cui soprattutto gli scienziati si aggrappano per rimanere sul piano (spirituale) dell'oggettività e non essere inghiottiti dal *mare magnum* (psichico) della soggettività.

Per questo aspetto, la matematica è in effetti una grande educatrice dello spirito.

Ce ne renderemo ancor più conto, se ci ricorderemo che le scienze naturali rappresentano per l'uomo un *mezzo*, e non un *fine*: un mezzo in virtù del quale egli impara a superare la propria natura inferiore (la propria soggettività), per poter così affrontare la conoscenza di se stesso ("*Nosce te ipsum*"), che non è soltanto materiale, bensì anche, e in primo luogo, spirituale.

Tutto l'impegno nobilmente profuso nella ricerca scientifico-naturale rappresenta dunque una sorta di "allenamento" che l'uomo svolge, in modo per lo più inconsapevole, in vista della ricerca scientifico-spirituale.

Non a caso, nel primo dei due passi riportati da Steiner, l'accento di Goethe cade sulla "prudenza": ovvero, su una qualità dell'anima che implica giudizio, misura, riflessione e ponderatezza.

Una volta apprese dalla matematica queste qualità si può però anche prescindere dalla matematica stessa o, più precisamente, dal *calcolo*.

E' impossibile infatti far scienza se si prescinde dallo *spirito* della matematica, mentre è possibile farla senza calcolare o computare.

Osserva al riguardo Goethe: "I matematici son gente strana; grazie alle grandi cose da essi compiute, si sono eretti a corporazione universale, e non ammettono più nulla al mondo se non ciò che è nel loro campo e si può trattare col loro metodo. Un matematico insigne ebbe a dire, a proposito di una teoria fisica che veniva raccomandata alla sua attenzione: "Ma non si può ridurre proprio niente al calcolo?" (Massime e riflessioni – TEA, Roma 1988, p. 239).

Ma per quale ragione a questo "matematico insigne" stava tanto a cuore il calcolo? Per la semplice ragione che *reificava* lo spirito della matematica, *proiettandolo* (inconsiamente) sul calcolo, alla stessa stregua di quanti – come abbiamo già visto - reificano lo spirito della scienza, proiettandolo sul metodo (se non addirittura sulle tecniche o sui protocolli).

Dice Goethe: "Che si possa ridurre e scartare un fenomeno con il calcolo, o con le parole, è un'idea sbagliata". Come ben sapete, è proprio però "con il calcolo (il famoso numero di Avogrado - *nda*), o con le parole" che molti membri dell'odierna "comunità scientifica" vorrebbero ad esempio ridurre e scartare il fenomeno "omeopatico".

Ricordate che cosa ha detto Steiner? Che “Goethe è il Copernico e il Keplero del mondo organico” (p. 70). Egli ha infatti operato, nell’ambito della realtà organica, col medesimo rigore con il quale un matematico opera nell’ambito di quella inorganica.

Scrivo Steiner: “Goethe sapeva che le vie alla *verità* sono infinite, e che ciascuno può percorrere quella che è conforme alle sue facoltà, e arrivare alla meta (...) “L’uomo più mediocre può essere completo, quando si muova entro i limiti delle sue qualità e facoltà; mentre doti eccellenti possono venir oscurate, neutralizzate e distrutte, quando manchi quell’equilibrio richiesto dalle circostanze”” (p. 170).

Nel caso specifico, potremmo perciò dire, a mo’ di battuta, che “doti eccellenti possono venir oscurate, neutralizzate e distrutte, quando manchi” la *misura* di ciò ch’è *misurabile* e di ciò che non lo è. Dice Goethe: “Come se non esistesse altro che quello che si può dimostrare matematicamente! E’ come se uno potesse essere tanto pazzo da non credere all’amore della sua bella, soltanto perchè essa non è in grado di dimostrarglielo matematicamente! Matematicamente potrà dimostrargli la sua dote, non il suo amore!” (G.P.Eckermann: *Colloqui col Goethe* – Laterza, Bari 1912, vol. I, p. 193).

Scrivo Steiner: “Oggetto della matematica è la grandezza; è ciò che ammette un “più” o un “meno”. Ma la grandezza non è qualcosa che esista di per sé. Nella vasta cerchia dell’esperienza umana non c’è un oggetto che sia *pura* grandezza. Accanto ad altri caratteri, ogni oggetto ne ha certi che sono determinabili a mezzo di numeri. Poiché la matematica si occupa di grandezze, essa non ha per oggetto nessuna cosa dell’esperienza che sia in sé completa, bensì di ogni cosa soltanto quello che si può misurare o contare; e scevera dalle cose tutto quanto può essere sottoposto a queste operazioni. Così ottiene un mondo di astrazioni entro le quali poi lavora (...) E’ dunque decisamente un errore il credere di poter afferrare, con giudizi matematici, la natura intera nel suo complesso. La natura non è solo quantità, è anche qualità; e la matematica ha a che fare solo col *quanto*. La trattazione matematica, e l’altra che guarda puramente al qualitativo, devono darsi la mano, e collaborare; allora s’incontreranno nell’oggetto, del quale ciascuna comprende *un lato*” (p. 171).

Fatto sta che una cosa è dire: “*Compūto, ergo sum*”, altra dire: “*Sum, ergo compūto*”. Nel primo caso, per potersi sentire con la necessaria continuità un Io, non si può infatti smettere di computare; nel secondo, ci si può invece concedere la libertà di farlo, laddove è essenziale o utile (nella sfera della quantità), e di non farlo, laddove è inessenziale o inutile (nella sfera della qualità).

Come si vede, chi dice (inconsiamente): “*Compūto, ergo sum*” non si preoccupa tanto del mondo quanto di se stesso; vuoi che si trovi alle prese con un minerale, vuoi con un vegetale, vuoi con un animale, vuoi con un essere umano, non potrà quindi far altro che computare, per potersi sentire un Io (e magari uno “scienziato”).

Dal punto di vista animico, ciò equivale però a una “parèsi”: ovvero, a una grave limitazione della libera motilità assicurata dal “*Sum, ergo compūto*”.

Pensate, ad esempio, alla cosiddetta “ingegneria genetica”. Che con una mentalità ingegneristica ci si dia alla costruzione di ponti o gallerie è più che comprensibile, ma che con la stessa ci si dia a costruire invece organismi (geneticamente modificati) lo è molto meno. E perché allora lo si fa? E’ semplice: perché non si sa fare nient’altro o, per meglio dire, perché si sa pensare soltanto in quel modo, e da quel modo si ricava la sensazione o il sentimento dell’Io.

Dobbiamo pertanto esser grati a quanti, con mentalità ingegneristica, realizzano le cosiddette “grandi opere”, ma non a quanti, con la stessa mentalità, affrontano, sul piano teorico e pratico, i problemi della vita, dell’anima e dello spirito.

Dice Steiner: “Oggetto della matematica è la grandezza”. Ma che cos’è la “grandezza”? E’ – come spiega Hegel – una “qualità senza qualità”.

Avete presente quell'indovinello che chiede se pesa più un chilo di paglia o un chilo di ferro? Ebbene, non fa leva appunto sul fatto che la vistosa differenza qualitativa tra il ferro e la paglia può indurre qualcuno a scotomizzare l'uguaglianza del loro peso? E non dimostra (suo malgrado) che l'uguaglianza quantitativa si dà proprio perché non si tiene in alcun conto la differenza qualitativa? Quando si giunge alla quantità – afferma infatti Hegel – l'essenza (la qualità) diviene insignificante. (“La *quantità* è il puro essere, in cui la determinazione è posta non più come una con l'essere stesso, ma come *superata o indifferente*” – *Enciclopedia delle scienze filosofiche* – Laterza, Roma-Bari 1989, p. 115).

Un fiore, ad esempio, è “come superato o indifferente” allorché, reciso, è “non più come uno” con l'essere della pianta, così come il corpo (fisico) dell'animale o dell'uomo è “come superato o indifferente” allorché, cadavere, è “non più come uno” con il suo essere: allorché si trova cioè separato o estraniato dalla sua ragion d'essere.

Il che sta dunque a significare che la sfera della quantità è quella stessa della morte. (“Nel suo vero significato – osserva infatti Steiner – la morte non è null'altro che il carattere impresso a determinate sostanzialità, le quali ora non si trovano nella loro giusta sede, le quali ora sono escluse dalla loro vera sede. Anche quando nell'uomo subentra la morte, si tratta sempre del medesimo processo. Perché se guardiamo il cadavere, se guardiamo a quanto dell'uomo morto permane nel mondo della *maja*, vi troviamo contenuta solo una sostanzialità che, al momento della morte, viene esclusa dall'esistenza dell'io, del corpo astrale e del corpo eterico, viene estraniata dalla sede che, sola, le conferirebbe il suo vero senso. Infatti il corpo fisico dell'uomo non ha senso alcuno senza il corpo eterico, senza il corpo astrale e l'io” (R.Steiner: *La realtà spirituale della Terra* in *Antroposofia – Rivista mensile di Scienza dello Spirito*, anno XXXVIII, N° 1-3, gennaio-marzo 1983, p. 9).

E' singolare, perciò, che ci si dia oggi tanto da fare per “certificare” o “marchiare” la qualità: è singolare, ossia, vedere l’“uomo senza qualità” (Musil) affannosamente e maldestramente alle prese con una realtà della quale non ha la benché minima coscienza scientifica. Per poterla avere dovrebbe infatti sviluppare la coscienza ispirativa, che si trova al di là, non solo dell'ordinaria coscienza rappresentativa, ma anche di quella immaginativa.

Il che implica, innanzitutto, il superamento di quel pregiudizio che, sulla scia della celebre e arbitraria distinzione di Locke (1632-1704) tra le “qualità primarie” e quelle “secondarie”, ci porta a credere che la quantità sia *oggettiva* e la qualità *soggettiva*.

Non illudiamoci, la qualità è in primo luogo *anima*, e nessuno potrà perciò restituire qualità alla vita del mondo e di se stesso finché non restituirà a entrambi l'anima.

Teniamo peraltro presente che *la qualità comprende la quantità* (e può pertanto metterla al proprio servizio), mentre la quantità non comprende la qualità (e tende quindi ad abbassarla o ridurla al proprio livello).

Eccoci così arrivati al dodicesimo capitolo, intitolato: *Il principio fondamentale geologico di Goethe*.

Scriva Steiner: “Spesso Goethe viene cercato là dove non è assolutamente da trovarsi. Ciò è accaduto, tra l'altro, nei giudizi sulle indagini geologiche del poeta (...) Qui egli dovrebbe sopra tutto venir giudicato secondo la sua propria massima: “Nelle opere dell'uomo, come in quelle della natura, sono degni di attenzione specialmente gli intenti”, e “lo *spirito* secondo il quale operiamo è la cosa suprema”. Per noi è esemplare, non ciò ch'egli raggiunse, ma il *modo* come lavorò per raggiungerlo. Non si tratta di un'opinione da insegnare, ma di un metodo da comunicare. La prima dipende dai mezzi scientifici del tempo, e può essere superata; il secondo è proceduto dalle grandi disposizioni spirituali di Goethe e resiste anche quando gli strumenti scientifici si perfezionino e l'esperienza si allarghi” (p. 173).

Come si vede, è questa l'ennesima dimostrazione che il "come" è più importante del "cosa", poiché è il "come" a rivelare il "chi": ossia "lo spirito secondo il quale operiamo".

"Non si tratta – dice Steiner - di un'opinione da insegnare, ma di un metodo da comunicare". L'opinione è infatti un "pensato", mentre il metodo è un "pensare", un processo o un atto dinamico e qualitativo: il sapere accumula o capitalizza la prima, mentre il conoscere si nutre del secondo. (*Il Capitale intellettuale [Intellectual Capital]*: è questo l'emblematico titolo di un recente libro di T.A.Stewart - Ponte alle Grazie, Milano 1999).

Inutile ricordare, ancora una volta, che ciò vale anche, e a maggior ragione, per l'antroposofia. Questa non è infatti un sapere o una dottrina da apprendere, bensì un metodo o – come dice Steiner – una "via" della conoscenza nella quale è appunto il "come", valendo più del "cosa", a guidarci al "chi": ossia, allo spirito che la anima.

Vedete, potremmo imparare a memoria tutte le conferenze di Steiner e non fare un solo passo che ci avvicini allo spirito che parla attraverso la sua opera; ma se non ci avviciniamo a tale spirito, tale spirito non si avvicina a noi.

Sapete, quando qualcuno mi dice che Tizio o Caio "conosce l'antroposofia", uso sempre rispondere: "Resta da vedere, però, se l'antroposofia conosce lui". La conosce infatti davvero soltanto colui che è da Lei conosciuto. (Si consulti S.O.Prokofieff: *L'Essere Antroposofia* – Arcobaleno, Oriago di Mira (Ve) 1996 – ndr).

Ma qual è lo spirito che anima la scienza dello spirito? Quello stesso che si trova al centro del noto gruppo ligneo scolpito da Steiner, e da lui significativamente indicato come il "Rappresentante dell'umanità" (come l' "*Ecce homo*").

Pensate che Steiner è arrivato addirittura a dire che l'antroposofia, ove venisse espantata dal suo spirito, potrebbe diventare pericolosa. E perché? Ma è chiaro: perché non sarebbe più l'antroposofia, in quanto nel corpo del suo insegnamento, si sarebbe appunto impiantato un altro spirito.

Ma torniamo a noi.

Scrive Steiner: "Goethe fu condotto alla geologia dagli incarichi del suo ufficio relativi alle miniere di Ilmenau (...) In mezzo al relativo lavoro *pratico* nacque in lui il bisogno *scientifico* di scoprire le leggi di quei fenomeni ch'era messo in grado di osservare da vicino (...) Qui emerge subito una peculiarità insita profondamente nella natura di Goethe. Egli ha un bisogno essenzialmente diverso da quello di molti scienziati. Mentre per questi ultimi l'importante sta sopra tutto nella conoscenza del particolare, e una costruzione ideale, un sistema, li interessa generalmente solo in quanto ne ricevono aiuto nell'osservazione dei particolari, per Goethe il singolo fenomeno è solo un punto di passaggio verso una vasta comprensione generale dell'esistenza. Nel saggio sulla *Natura* si legge: "Essa vive in innumerevoli creature, e la *madre* dov'è?" (pp. 173-174).

Dov'è cioè quella Natura, ossia quell' *Uno*, che si presenta a noi ora in veste minerale, ora in veste vegetale, ora in veste animale?

Dice Steiner che già allora molti scienziati non si ponevano un interrogativo del genere, in quanto interessati soprattutto alla conoscenza del particolare; figuriamoci, quindi, se potrebbero porselo adesso che sono passati, non solo dal particolare al microscopico o all'infinitamente piccolo, ma anche a gestire tale vocazione "minimalistica" con i *computer*, e quindi in chiave unicamente "computazionale".

Ci è ormai difficile immaginare, in effetti, di quale "aura" fosse circonfuso il lavoro dei rari scienziati di un tempo, dal momento che, con l'avvento (dopo la seconda guerra mondiale) della cosiddetta "*Big Science*", mentre il numero dei ricercatori o degli scienziati si è andato via via ingrandendo, l'"aura" che ne pervade l'attività si è andata via via rimpicciolendo e ingrigendo

(risentendo, con ogni probabilità, della “materia grigia” di cui questi ricercatori e scienziati, da buoni “cefalocentristi”, esclusivamente si servono).

Continua comunque Steiner: “Lo stesso anelito a riconoscere, non solo ciò che esiste immediatamente, ma i fondamenti più profondi dell’esistente, lo troviamo anche nel *Faust*: “Scorgi operare ogni linfa, ogni seme”. Così anche ciò ch’egli osserva sopra e sotto la superficie della terra gli diventa un mezzo per penetrare nell’enigma della formazione del mondo. Ciò ch’egli scrive il 28 dicembre 1789 alla Duchessa Luisa: “Le opere della natura sono sempre come una parola pronunciata da Dio”” (p. 174).

Per intendere tale “parola”, non è però sufficiente farne lo “*spelling*”. Un conto, infatti, è lo “*spelling*”, grazie al quale si isolano le singole consonanti e vocali, poniamo, della parola “TORTA” (T-O-R-T-A), altro è la parola “TORTA” quale *insieme*. Non sono infatti le lettere di cui si compone a caratterizzarla, quanto piuttosto l’ordine in cui vi si trovano disposte.

Basterebbe ad esempio invertire la O e la R per accorgersi di avere a che fare non più con una “TORTA”, bensì con una “TROTA”.

Mi rendo conto che una considerazione del genere possa sembrare a prima vista banale. Molti, tuttavia, si meravigliano oggi del fatto che i rospi (scherzi del numero!) abbiano una quantità di geni di gran lunga superiore a quella degli esseri umani.

Il che, per tornare al nostro esempio, sarebbe come meravigliarsi che la parola “Io”, di due lettere, e la parola “Dio”, di tre lettere, abbiano un significato di gran lunga superiore a quello della parola “precipitevolissimevolmente”, che ne conta invece ventisei.

L.R.

Roma, 19 giugno 2001

Avvertenza: La sera del 26 giugno 2001, prima di riprendere la lettura delle *Opere scientifiche di Goethe*, venne letto, commentato e discusso l'articolo di Francesco Giorgi: *Globalizzazione e triarticolazione*, pubblicato il giorno prima dal nostro "Osservatorio".

Riprendiamo adesso la lettura del dodicesimo capitolo, dedicato al "principio fondamentale geologico di Goethe".

Dopo aver citato il seguente passo del *Wilhelm Meister*: "Ora, se io trattassi questi squarci e crepacci come lettere che dovessi decifrare e formare in parole e finire col leggere completamente, avresti tu qualcosa in contrario?", Steiner scrive: "Così, dal 1780 in poi, vediamo il poeta incessantemente occupato a decifrare quella scrittura. Il suo sforzo mirava a raggiungere una visuale che gli mostrasse, nelle sue connessioni interiori, necessarie, ciò ch'egli vedeva isolatamente. Il suo metodo era quello "che sviluppa e svolge, non quello che classifica e ordina". Non gli bastava vedere qua il granito, là il porfido, ecc., e collocarli semplicemente l'uno accanto all'altro, secondo caratteri esteriori; egli cercava una legge che stesse alla base di tutte le formazioni pietrose e che, tenuta presente allo spirito, palesasse come appunto dovessero nascerne qua il granito, là il porfido. Partiva da ciò che distingue, per risalire all'elemento comune" (p. 175).

Come sappiamo, è Linneo, in campo botanico, a classificare e ordinare: cioè a fare quel ch'è in prima istanza necessario quando ci si trova al cospetto dell'immediata molteplicità. Goethe ne fa tesoro, ma non si ferma qui, in quanto avverte prepotentemente il bisogno di una sintesi o di una visione unitaria.

Molto diversamente – lo abbiamo detto – si comportano i mistici e i meccanicisti: questi si fermano sul piano analitico degli ordinamenti e delle classificazioni; quelli spiccano subito il volo verso la sintesi, evitando così di passare sotto le "forche caudine" (intellettuali) dell'analisi.

Ricordo, ad esempio, che quando mi capitava, parlando con qualche psicoterapeuta (junghiano), di accennare all'anima senziente, all'anima razionale e all'anima cosciente, mi sentivo quasi sempre dire che tali distinzioni non hanno senso, in quanto "l'anima è una". Al che spesso rispondevo: "Anche il corpo è uno, ma non per questo chi patisce una cefalea si spalma sulla testa un callifugo". Ma per quale ragione Goethe sentiva così fortemente il bisogno di una visione unitaria? E' presto detto: perché tale bisogno è tanto più forte quanto più forte è il bisogno di raggiungere una piena coscienza dell'Io. L'ego, senza rendersene conto, cerca infatti l'Io: vale a dire, la sua vera realtà o il suo vero essere.

Proprio i mistici lo confermano. Anche il loro ego cerca infatti l'Io, ma, proprio per il fatto di precipitarsi anzi tempo verso la sintesi, anziché trovare *l'Io in Dio* e *Dio nell'Io* (l'inizio del *Pater Noster* dato da Steiner recita appunto: "Padre che fosti, che sei e sarai nella nostra più intima essenza...), finiscono col trovare un *Dio che non è nell'Io*, e col *dissolvere* così (lucifericamente) *l'Io in quel Dio*.

L'esigenza di raggiungere una visione unitaria del mondo non è dunque che il risvolto dell'esigenza di raggiungere una visione unitaria di se stessi; l'uomo, quale Io, è infatti sintesi vivente – spiega Steiner – "di diverse parti costitutive. Sono di carattere corporeo il corpo fisico, il corpo eterico e il corpo astrale. Sono animici: l'anima senziente, l'anima razionale e l'anima cosciente. Nell'anima diffonde la sua luce l'io. E sono spirituali: il sé spirituale, lo spirito vitale e l'uomo-spirito" (*La scienza occulta nelle sue linee generali* – Antroposofica, Milano 1969, p. 63).

Scrivi Steiner: Goethe “cerca il principio comune che, secondo le diverse circostanze in cui si estrinseca, genera una volta *questa*, un'altra volta *quella* qualità di pietre. Nell'esperienza non v'è per lui nulla di fisso a cui potersi fermare; è fisso soltanto il *principio* che sta alla base di tutto (...) E' un errore credere d'aver confutato questo metodo goethiano dicendo che la geologia attuale non conosce un tale trapasso da un minerale ad un altro. Goethe non ha mai asserito che il granito si trasformi effettivamente in un'altra pietra. Una volta ch'è diventato granito, esso è un prodotto finito e conchiuso, e non ha più la forza interiore d'impulso per diventare, per forza propria, altra cosa. Ma ciò che Goethe cercava, è appunto quel che manca alla geologia attuale, l'*idea*, il principio che costituisce il granito *prima* che sia divenuto tale; e *questa idea* è la medesima che sta alla base anche delle altre formazioni. Se dunque Goethe parla del trapasso di una pietra in un'altra, egli non intende una trasformazione *effettiva*, bensì uno sviluppo dell'idea obiettiva che, sviluppandosi, produce le singole configurazioni, ora fissando questa forma e diventando granito, ora svolgendo da sé un'altra possibilità e diventando ardesia, ecc.” (pp. 175-176).

Per cominciare a farci un'idea (seppure approssimativa) di questo principio “fisso” che “genera una volta *questa*, un'altra volta *quella* qualità di pietre”, potremmo pensare, ad esempio, alle cosiddette “proprietà meccaniche” dei metalli (l'*ego* – si sa – preferisce parlare di “proprietà”, anziché di “qualità”). Sappiamo che i metalli si caratterizzano e differenziano anche per tali proprietà, ma non sempre si ricorda che, con il loro passare (mediante fusione) dallo stato solido (sorretto dall'*etere della vita*) allo stato liquido (sorretto dall'*etere chimico*), queste tendono a svanire. Ove dunque immaginassimo di farli poi passare dallo stato liquido a quello gassoso (sorretto dall'*etere della luce*), e da quello gassoso a quello calorico (sorretto dall'*etere del calore*), potremmo figurarci una loro finale unificazione: ovvero, il ritorno di ciascuno di essi al loro “principio comune”.

Scrivi al riguardo Gunter Wachsmuth: “Ciò che noi percepiamo nella natura cogli organi dei sensi non sono in verità – come è ben noto ad ogni studioso della filosofia e della natura – sostanze e forze, ma *stati e loro transizioni dall'uno all'altro* (...) Se dunque (...) partiamo non, come Newton, dal punto di vista della materia dei corpi, ma da quello delle forze primarie”, possiamo dire: “*Le forze prime eteriche* (le forze plasmatrici), *in quanto legate nei corpi del mondo dei fenomeni, conservano lo stato che hanno prodotto finché altre forze eteriche libere, o più forti della stessa specie, operino un cambiamento dello stato attuale*” (*Le forze plasmatrici eteriche* – Atanòr, Roma 1980, p. 47).

Afferma Steiner ch'è “un errore credere d'aver confutato questo metodo goethiano dicendo che la geologia attuale non conosce un tale trapasso da un minerale ad un altro”. Detto *A*, poniamo, il granito (“colonna vertebrale della terra”) e *B* il porfido, è perciò sbagliato pensare che, per Goethe, *A* trapassi in *B* o che *B* trapassi in *A*, in quanto egli è invece convinto ch'è *C* (l'idea) a trapassare in *A* e in *B* o, per meglio dire, a manifestarsi *qua* come *A* e *là* come *B*.

Abbiamo detto a bella posta “*qua*” e “*là*”, perché il trapassare di *C* in *A* o in *B* dipende soprattutto dal luogo (dallo spazio) in cui avviene la sua manifestazione.

Osserva infatti Wilhelm Pelikan: “Il metallo è presente ovunque; e come l'organismo umano ci mostra la presenza del sangue in ogni sua parte, ma in maggiore quantità nei vasi e nel cuore, così la Terra contiene certo dappertutto oro, argento, piombo, rame, ferro e così via, ma solo pochi luoghi ne contengono una quantità significativa. Con ciò si evidenzia che ciascun metallo presenta il suo specifico tipo di distribuzione sull'intera Terra (*Sette metalli* – Arcobaleno, Oriago di Mira (Ve) 1992, p. 6).

Scrivi appunto Steiner: “Per Goethe, la cosa principale diventa la storia della formazione terrestre, ed ogni particolare deve inserirsi in essa. Ciò che gli importa è il posto che un minerale prende nel complesso terrestre; il particolare non lo interessa più, se non come parte del tutto. In ultima analisi gli appare giusto quel sistema mineralogico-geologico che ricrea i processi della Terra, mostrando

perché nel tal luogo dovesse nascere appunto questo minerale, nel talaltro quell'altro. Per lui diventa decisiva la *distribuzione geografica dei giacimenti*. Perciò nella teoria di Werner, che altrimenti tiene in alta considerazione, Goethe trova a ridire sul fatto che Werner non ordina i minerali secondo la distribuzione che c'illumina sulla loro formazione, bensì secondo caratteristiche accidentali esteriori. *Il sistema perfetto non viene fatto dallo scienziato; lo ha fatto la natura stessa*" (p. 176).

Sarà il caso di ricordare che Abraham Gottlob Werner (1750-1817) è il mineralogista e geologo tedesco cui si deve la teoria del "nettunismo" (stando alla quale le rocce deriverebbero da processi di sedimentazione marina), mentre James Hutton (1726-1797) è il geologo inglese (citato nel passo che segue) cui si deve la teoria del "plutonismo" (stando alla quale le rocce deriverebbero invece da processi eruttivi vulcanici).

Goethe, continua Steiner, non poteva però "ammettere che nei fenomeni geologici, che sono semplicemente entità inorganiche, dovessero valere altri impulsi motori che nel resto della natura inorganica. L'estensione delle leggi dell'inorganico alla geologia è la prima azione geologica di Goethe (...) Le teorie geologiche di un Hutton, di un Elie de Beaumont (geologo francese, 1798-1874 - *nda*), gli ripugnavano interiormente. Che valore poteva egli attribuire a siffatte spiegazioni che *contraddicono tutto l'ordine della natura*? E' un luogo comune la frase che spesso si sente ripetere, che la teoria dei sollevamenti e sprofondamenti sia stata contraria alla *calma natura* di Goethe. No, essa era contraria al suo senso d'una concezione *unitaria* della natura; egli non poteva inserirla. E deve a questo senso d'esser giunto per tempo (già nel 1782) a quella veduta, a cui la geologia ufficiale arrivò solo dopo decenni; che i residui pietrificati di animali e piante stanno in una connessione necessaria con i minerali entro cui vengono scoperti" (pp. 176-177).

"Il sistema perfetto – dice Steiner - non viene fatto dallo scienziato; lo ha fatto la natura stessa". Il che sta a significare che nella natura opera un'intelligenza che l'uomo in tanto può scoprire in quanto è, per lui, un *intelligibile*.

Quale novello Prometeo, l'uomo moderno è riuscito in effetti a impadronirsi, strappandola alla natura, dell'intelligenza che governa il mondo inorganico (l'"opera compiuta" dell'Entità divino-spirituale). Ove si decidesse a crescere, e per ciò stesso a sviluppare il grado di coscienza immaginativo, potrebbe quindi impadronirsi anche dell'intelligenza che governa il mondo organico (l'"effetto operante" dell'Entità divino-spirituale).

Fatto sta che il pensiero "cosmico" *crea e sorregge* l'uomo e la natura, mentre il pensiero "umano" *conosce* l'uomo e la natura; conoscendoli dunque non li crea, ma li *ri-crea*. Abbiamo già detto, una sera, che quello della tecnica, ad esempio, non è appunto che un mondo inorganico ri-creato dall'uomo, in vista – naturalmente – di poter un giorno arrivare a ri-creare se stesso.

Ma per colmare il vuoto che divide il pensiero che ci ha pensati e ci pensa da quello con il quale attualmente pensiamo c'è molta strada da fare. Che cos'è infatti il pensiero con il quale attualmente pensiamo? Lo abbiamo appena detto: è quella parte morta (compiuta) del pensiero cosmico di cui siamo già riusciti a impadronirci.

E' proprio qui che si gioca però la partita (il destino del mondo e dell'uomo). Infatti, delle due, l'una: o ci diamo umilmente e amorevolmente a *scoprire* e a far nostre le altre sue parti; o ci diamo egoisticamente (o narcisisticamente) a *inventare* qualcosa (come purtroppo si tende a fare oggi), arrecando così alla natura e a noi stessi danni ben più gravi di quelli proverbialmente arrecati, dagli elefanti, alle chincaglierie.

Scriva Steiner: Goethe "andava in cerca di una semplice, naturale spiegazione della presenza su vaste estensioni di masse granitiche, molto lontane le une dalle altre. La spiegazione *ch'esse siano*

state ivi scagliate durante la tumultuosa sollevazione delle montagne situate molto più indietro nella regione, egli doveva respingerla, perché essa derivava un fatto naturale, non dalle leggi naturali tuttora esistenti e operanti, bensì da una loro eccezione, anzi da un abbandono di esse” (p. 177).

Ed ecco, dunque, il *Deus ex machina*: ovvero, la “prelibata” idea che un fenomeno, di cui non si è in grado di scoprire la legge, sia dovuto a un caso, a un accidente o a un incidente. (“Il codice genetico – scrive ad esempio Edoardo Boncinelli – è arbitrario, o se preferiamo gratuito, per quanto riguarda le leggi universali del mondo fisico. Il fatto che sia quello che è e che sia universale, cioè valido per tutti gli esseri viventi, è dovuto a un caso, a una particolare combinazione di eventi che si sono verificati più di tre miliardi di anni fa e che ancor oggi fanno sentire i loro effetti. Il codice genetico si è instaurato per caso (...) Si è trattato di un vero e proprio *incidente congelato...*” – *Il cervello, la mente e l'anima* – Mondadori, Milano 2000, p. 29).

Avete presente, tanto per fare un altro esempio, quante e quali fantasiose ipotesi siano state formulate (e ancora si formulino) per spiegare la cosiddetta “scomparsa” dei dinosauri?

Ebbene, non sarebbe stato (e non sarebbe) più semplice, naturale e realistico pensare che tali esseri non siano “scomparsi”, bensì si siano *metamorfosati*?

Scriva Ermanno Bencivenga che “c’è ormai comune accordo sulla tesi che gli uccelli siano derivati dai dinosauri”, tanto che si è cominciato poeticamente a dire che “i dinosauri non si sono estinti: sono volati via” (*I passi falsi della scienza* – Garzanti, Milano 2001, p. 155).

Ma che dire se scopriremo che dai dinosauri sono derivati non solo gli uccelli, ma anche – come sostiene Hermann Poppelbaum - i serpenti, i ruminanti e i carnivori? (*cfr. A new Zoology* – Philosophic-Anthroposophic Press, Dornach/Switzerland 1961).

Cari amici, è giunta l’ora di salutarci. Affronteremo i cinque restanti capitoli a settembre, quando, finite le vacanze, riprenderemo, a Dio piacendo, i nostri incontri e il nostro studio.

L.R.

Roma, 26 giugno 2001

Le opere scientifiche di Goethe (40)

Cari amici, vedo con piacere che siamo “sopravvissuti” alle ferie, e che siamo di nuovo tutti qui per riprendere il nostro lavoro.

Avendo finito, in giugno, il dodicesimo capitolo, affronteremo stasera il tredicesimo, *Le concezioni meteorologiche di Goethe*, e il quattordicesimo, *Goethe e l'illusionismo scientifico*.

Si tratta infatti di due brevi capitoli: il primo dei quali, brevissimo, ci consentirà di tornare a dare una rapida occhiata a ciò che dicemmo cominciando il nostro studio (il che forse non guasta, dal momento che ci stiamo appunto accingendo a ri-cominciare), mentre il secondo, benché breve, ci darà del filo da torcere.

Scrivono Steiner: “Proprio come nella geologia, si sbaglia anche nella meteorologia, se si guarda alle scoperte effettive fatte da Goethe e si cerca in esse l'essenziale. I suoi esperimenti meteorologici infatti non sono compiuti; dovunque va guardato solo agli intenti. Il suo pensiero era sempre diretto a trovare il punto essenziale, dal quale una serie di fenomeni viene regolata dall'interno” (p. 179).

Rammentate che cosa dissi il primo giorno del corso? Che diversi sarebbero stati gli argomenti, ma *uno solo*, al contrario, il modo di affrontarli di Goethe; e che il “come”, ossia il modo, sarebbe stato perciò più importante del “cosa”.

Ebbene, vi sarà senz'altro capitato, a questo proposito, di sentire qualcuno dire, di un altro: “Non mi piace (o mi piace) come la pensa”; oppure: “Non mi piace (o mi piace) il suo modo di pensare”.

Nella prima affermazione è presente dunque il “come”, nella seconda il “modo”. Entrambe, a ben vedere, si riferiscono però al “cosa”, e non al “come” o al “modo”.

Ove, ad esempio, a parlare di un politico di destra, fosse uno di sinistra, risulterebbe evidente che a dispiacergli è appunto il “contenuto” (il “cosa”) del pensiero dell'altro: vale a dire, il suo *pensato*, e non il suo *pensare*.

Ma per quale ragione ci si esprime allora in quel modo? Perché neppure si sospetta, in genere, che si possa pensare altrimenti da “come” normalmente si pensa o che ci possa essere un “modo” di pensare diverso da quello ordinario.

Si è per lo più convinti, infatti, che il contenuto *A* può trovarsi in accordo o disaccordo col contenuto *B*, ma non che, oltre il pensare rappresentativo, possa magari darsene uno “immaginativo”.

Tuttavia, nel passo che abbiamo letto, le “scoperte effettive” rappresentano appunto il “cosa” (il contenuto) del pensiero di Goethe, mentre gli “intent” (diretti “a trovare il punto essenziale”) rappresentano invece il “come” o il “modo” (la sua modalità o qualità).

Inutile dire che questo diverso tipo di pensiero non sostituisce quello ordinario, ma vi si aggiunge, così come, poniamo, la vista recuperata chirurgicamente da un cieco nato, non si sostituisce agli altri sensi, ma vi si aggiunge, arricchendo così l'esperienza (percettiva).

Conclude comunque Steiner: “Egli voleva ricondurre i fenomeni dell'atmosfera alle loro cause giacenti nella natura stessa della terra. Si trattava anzitutto di trovare il punto in cui si esprime immediatamente la legge fondamentale che condiziona tutto il resto. Un tale fenomeno era dato dallo stato barometrico; e questo, infatti, Goethe pure riguardava come il fenomeno-tipo, cercando di riconnettervi tutto il resto (...) Occorre però guardarci dall'interpretare in modo troppo estensivo questa spiegazione goethiana. Goethe è contrario al fare ipotesi. Egli non voleva fornire altro che un'espressione di un fenomeno osservabile, non una vera effettiva causa, nel senso della scienza naturale odierna (...) Più di tutto lo interessava la formazione delle nuvole, per la quale aveva trovato nella dottrina di Howard (l'inglese Luke Howard, autore di *On modification of clouds* –

1772-1864 - *nda*) un mezzo per fissare quelle formazioni continuamente cangianti, in determinate condizioni fondamentali, per “concretare in durevole forma di pensiero ciò che ondeggia in labile parvenza” (...) Il filo a cui egli salda le singole forme (*stratus, cumulus, cirrus, nimbus* – *nda*) glielo offre (...) una diversità di caratteristiche dell’atmosfera ai diversi livelli di altezza (...) Bisogna tener presente che Goethe non poteva mai sognarsi di considerare quel filo come qualcosa di reale. Egli era esattamente cosciente che solo la singola formazione è da riguardarsi come reale per i sensi *nello spazio*, mentre tutti gli altri principi esplicativi superiori esistono unicamente *per gli occhi dello spirito*” (p. 180).

Detto questo, possiamo passare all’esame del quattordicesimo capitolo, l’unico che Steiner non ha scritto per introdurre un lavoro scientifico di Goethe.

Spiega infatti: “Questa esposizione non è stata scritta perché in un’edizione goethiana dovesse essere accolta anche la *Teoria dei colori* corredata da un’introduzione, ma è scaturita da un profondo bisogno spirituale del redattore stesso. Questi, avendo preso le mosse dallo studio della matematica e della fisica, fu portato, per necessità interiore, dalle molte contraddizioni che pervadono il sistema della nostra concezione moderna della natura, all’indagine critica della sua base metodologica. I suoi studi iniziali lo condussero al principio del rigoroso sapere sperimentale; la visione di quelle contraddizioni, a una teoria della conoscenza severamente scientifica. Il suo punto di partenza positivistico lo preservava dal cadere in pure costruzioni concettuali hegeliane e, finalmente, con l’aiuto dei suoi studi di teoria della conoscenza, egli scoprì che molti errori della scienza naturale moderna dipendevano dalla posizione del tutto falsa da questa assegnata alla semplice sensazione” (p. 183).

Bene, apriamo allora questo *Dizionario di psicologia* (Arthur S.Reber - Lucarini, Roma 1990) per vedere quel che dice alla voce “sensazione”: “*Sensazione* viene solitamente distinta da *percezione*, essendo quest’ultima costituita dall’interpretazione e dall’elaborazione della sensazione”.

Si distingue dunque, giustamente, la sensazione dalla percezione, ma si sostiene, erroneamente, che la prima precede la seconda.

Spiega infatti Steiner: “*Ciò che si è svolto come percezione sensoria è da distinguersi da ciò che continuate a portare più oltre nell’anima*, da ciò che distaccate dal mondo esteriore. Quello che sperimentate dalle cose lo chiameremo *percezione*, e quello che portate più oltre nell’anima lo chiameremo *sensazione*” (*Antroposofia, Psicosofia, Pneumatologia* – Religio, Roma 1939, p. 81).

Fatto sì è che quando si parla di “sensazione” si parla di “coscienza”. Usiamo dire, infatti: “anima senziente”, “anima razionale” e “anima cosciente”, ma potremmo benissimo dire: “coscienza senziente”, “coscienza razionale” e “autocoscienza”.

Dobbiamo dunque la sensazione (*Empfindung* o *Sinnesempfindung*) all’anima o alla coscienza “senziente”, mentre dobbiamo la percezione (*Wahrnehmung*) al corpo fisico, al corpo eterico e al corpo senziente.

Per capire il perché Steiner dica che “molti errori della scienza naturale moderna” dipendono “dalla posizione del tutto falsa da questa assegnata alla semplice sensazione”, sarà comunque meglio leggere quanto dice al riguardo questo *Dizionario medico (Il dizionario della medicina* – Fabbri, Milano 1981, vol. V, p. 1963): “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”.

Come si vede, all’autore di questo “classico” esempio (e a tutti coloro che lo riportano) sfugge interamente il fatto che l’oggetto (la carta bianca) è una “qualità sensibile” (cartacea) *assolutamente pari* a quella della “bianchezza”, e che si dovrebbe pertanto parlare di due percezioni o di due sensazioni, e non di una sensazione e di una percezione.

Ma perché allora lo si fa? Perché si divide il campo dell'esperienza in due parti, dichiarando (non si sa perché) l'una oggettiva (quella quantitativa) e l'altra soggettiva (quella qualitativa), servendosi poi della prima per spiegare la seconda.

La nostra scienza – osserva appunto Steiner - “pone tutte le qualità sensibili (suono, colore, calore, ecc.) nel soggetto, e ritiene che “fuori” di questo, a tali qualità corrispondano solamente dei processi di movimento della materia. Questi processi di movimento, che dovrebbero essere l'unica cosa esistente “nel regno della natura”, non possono più, naturalmente, essere percepiti, ma vengono *dedotti* in base alle qualità soggettive. Ma una tale deduzione deve apparire manchevole di fronte a un pensiero coerente. Il *movimento* non è, anzitutto, che un concetto da noi preso a prestito dal mondo dei sensi; ci si presenta dunque soltanto negli oggetti dotati di qualità sensibili. Noi non conosciamo nessun movimento all'infuori di quello che scorgiamo negli oggetti sensibili. Ora, se si applica questo predicato a esseri non-sensibili, quali dovrebbero essere gli elementi della materia discontinua (atomi), bisogna esser ben consci che con tale applicazione si viene ad ascrivere a un attributo percepito sensibilmente (al “movimento” – *nda*) una forma d'esistenza (“atomica” – *nda*) concepita tutt'altro che sensibilmente” (pp. 183-184).

E' noto, ad esempio, che il materialismo “dialettico” (il marxismo) si distingue dal materialismo “meccanicistico” (o “dogmatico”) proprio perché si basa, non sulla semplice “materia”, ma sulla “materia in movimento”.

Chi tira in ballo il movimento, tira però in ballo una forza, un'energia o un divenire: ossia una realtà che ha a che fare direttamente col tempo, e solo indirettamente con lo spazio.

I nostri sensi, infatti, percepiscono sempre il “mosso”, e mai il “movimento”: sono cioè sempre alle prese con gli effetti, nello spazio (“negli oggetti dotati di qualità sensibili”), di una forza che opera nel tempo o che, per meglio dire, è tempo.

Appare pertanto “manchevole” (“di fronte a un pensiero coerente”) una “logica” che *estrae* o *astrae*, dagli “oggetti dotati di qualità sensibili”, una forza (o una qualità) *sensibilmente impercettibile*, per attribuirla poi a degli “esseri non-sensibili”, e quindi altrettanto *sensibilmente impercettibili*.

Osserva Steiner: “Qualcuno attribuisce all'atomo le qualità dell'impenetrabilità, dell'irradiazione di forza, altri l'estensione e simili; ma sono pur sempre qualità tolte a prestito dal mondo sensibile. Altrimenti si rimane completamente nel vuoto”. E aggiunge: “In ciò sta la manchevolezza. Si tira una linea nel bel mezzo del mondo sensibilmente percepibile e se ne dichiara una parte oggettiva, l'altra soggettiva. Ma una cosa sola è coerente; cioè che, se gli atomi esistono, essi sono semplicemente una parte della materia, dotati delle qualità della materia e impercettibili ai nostri sensi solamente a causa della loro piccolezza (...) Per me era dunque chiaro che il movimento dell'etere, la posizione degli atomi, ecc., vanno posti nella medesima categoria delle sensazioni stesse (*die Sinnesempfindungen selbst - nda*)” (p. 184).

Che cosa abbiamo detto infatti, poc'anzi, riguardo all'esempio della carta? Che l'oggetto (la carta bianca) è una “qualità sensibile” (cartacea) assolutamente pari a quella della “bianchezza”, e che sia l'una che l'altra dovrebbero perciò essere poste, per dirla con Steiner, “nella medesima categoria delle sensazioni stesse” (e non – come invece si fa – una nella “categoria” delle percezioni e l'altra in quella delle sensazioni).

Come non giudicare quindi “manchevole” la “logica” di chi considerasse, ad esempio, i baffi, le zampe e la coda come *parti del gatto* e il muso come *il gatto*, anziché considerare baffi, zampe, coda e muso come parti del gatto, e porle perciò tutte sullo stesso piano?

Ma da che cosa discendono tali manchevolezze? Dal semplice fatto che la realtà *sovrasensibile* della qualità, di cui non si è coscienti, viene fatalmente proiettata su un contenuto sensibile o sub-sensibile.

E' proprio questo che accade, infatti, allorché si sancisce che le sensazioni quantitative (le "qualità primarie" di Locke) sono oggettive, e quindi essenziali, e che le sensazioni qualitative (le "qualità secondarie" di Locke) sono soggettive, e quindi inessenziali.

Scrivono Steiner: "Tale opinione soggettivistica trova poi un secondo appoggio nelle *considerazioni fisiologiche*. La fisiologia dimostra che la sensazione sorge soltanto come ultimo risultato d'un processo meccanico che muove, anzi tutto, da quella parte del mondo corporeo che sta fuori della nostra sostanza corporea, si comunica agli organi terminali del nostro sistema nervoso, entro gli organi sensori, e si trasmette poi, da qui, fino al centro superiore, dove appunto suscita la sensazione. Le contraddizioni di questa teoria fisiologica si trovano esposte più avanti, nel capitolo *Goethe contro l'atomismo*. Ma solo la *forma* del movimento della sostanza cerebrale si può indicare qui come soggettiva" (p. 185).

Secondo la fisiologia, la sensazione si suscita dunque nel cervello (nel "centro superiore") allorché questo viene raggiunto (per via afferente) da quello *stimolo* fisico o ambientale (da "quella parte del mondo corporeo che sta fuori della nostra sostanza corporea") che i recettori (le terminazioni nervose degli organi di senso) hanno provveduto nel frattempo a trasformare in un *impulso nervoso*. D'accordo, ma in qual modo si suscita?

Ce lo spiega Edoardo Boncinelli: "L'eccitazione di ciascun recettore dà origine a un segnale nervoso che risale verso un piccolo centro del tronco cerebrale, detto nucleo solitario. Qui passa a un altro neurone che raggiunge uno specifico centro del talamo, che si trova nel diencefalo e dal quale parte un terzo neurone che manda il suo assone direttamente verso un paio di regioni della corteccia cerebrale. Sono queste che integrano i vari segnali e ci danno il sapore della pesca, dell'albicocca o di qualsiasi altra cosa si stia mangiando o assaggiando. Qui si passa da una serie di eccitazioni nervose, che possiamo chiamare collettivamente un *neurostato*, a una sensazione di origine centrale, che possiamo chiamare uno *psicostato*. Per essere più precisi abbiamo un primo neurostato a livello del nucleo solitario, un secondo neurostato a livello del nucleo talamico e un terzo neurostato a livello della corteccia. In quest'ultima sede, magicamente, al neurostato corticale viene associato uno psicostato. Non siamo in grado per il momento di comprendere quello che succede nell'ultimo passaggio, che per altro non potrà essere di natura puramente biologica, ma possiamo rivolgere la nostra attenzione alle relazioni fra i tre neurostati che lo precedono e che lo hanno causato" (*Il cervello, la mente e l'anima* – Mondadori, Milano 2000, p. 112).

Nel cervello, dunque, non si suscita *direttamente* la sensazione, bensì si attiva un "neurostato" cui viene ad associarsi, "magicamente" (*sic!*), uno "psicostato", ossia appunto una "sensazione" ("il sapore della pesca, dell'albicocca").

In cos'altro può dunque consistere ("magia" a parte) "l'ultimo passaggio" dal neurostato allo psicostato (che "non potrà essere – precisa oltretutto Boncinelli – di natura puramente biologica"), se non appunto nel passaggio – come abbiamo detto – dal corpo (fisico, eterico, senziente) all'anima (senziente)?

Ove non si fosse gravati da pregiudizi materialistici, non sarebbe quindi difficile riconoscere che il cervello è la "sede" dei neurostati, mentre l'anima è la "sede" degli psicostati: ovvero la "sede" – come pure abbiamo accennato – in cui l'implicito contenuto oggettivo della percezione (dello stimolo fisico o ambientale), dopo aver assunto le forme soggettive dell'impulso nervoso e del neurostato, prende finalmente a esplicitarsi: cioè a dire a rivelarsi *per quello che è* (il che avverrà però pienamente solo quando, al di là dell'anima senziente, si darà in forma di *concetto*: ossia in una "forma" *senza forma*).

Mi auguro sia chiaro, così, il perché Steiner dica che “solo la forma del movimento della sostanza cerebrale si può indicare qui come soggettiva”.

Prosegue infatti: “Che cosa è, anzi tutto, da considerarsi soggettivo? La costituzione dell’intero organismo; dunque, anche degli organi sensori del cervello, che probabilmente appariranno in ogni uomo in una modificazione alquanto diversa. Ma ciò che può venire dimostrato per questa via, è solo una determinata configurazione dell’ordinamento e della funzione delle sostanze pel cui mezzo la sensazione viene trasmessa. Soggettiva è dunque veramente soltanto la via che la sensazione ha da percorrere prima di poter essere chiamata la *mia* sensazione. La nostra organizzazione trasmette la sensazione, e queste vie di trasmissione sono soggettive; ma la sensazione non lo è” (pp. 185-186).

Oggettivo è dunque il contenuto della sensazione, mentre soggettive (in quanto appartenenti al soggetto) sono le vie lungo le quali si trasmette e le varie forme che assume attraversandole.

Immaginiamo, tanto per fare un banale esempio, di lanciare una pietra, e che questa, lungo il suo tragitto, prima rompa un vetro e poi ricada nell’acqua.

Ebbene, non è forse la pietra diversa dall’aria, dal vetro e dall’acqua? E la sua natura (la sua qualità) non è pure diversa dalla natura (dalla qualità o dalla forma) degli effetti che il suo passaggio produce in tali mezzi?

Conclude Steiner: “Resterebbe ora la via dell’esperienza interiore. Che cosa sperimento io nella mia interiorità quando indico che una sensazione è *mia*? Sperimento di compiere nel mio pensiero il riferimento alla mia individualità, di estendere la sfera del mio sapere a questa sensazione; ma non sono cosciente di generare io stesso *il contenuto* delle sensazioni. Io determino soltanto il riferimento a me, ma la qualità della sensazione è un fatto fondato in se stesso. Da qualsiasi parte si cominci, da dentro o da fuori, non si giunge al punto in cui si potrebbe dire: Qui è dato il carattere soggettivo della sensazione. Al contenuto della sensazione il concetto di “soggettivo” non è applicabile” (p. 186).

Il concetto di “soggettivo”, quale concetto di ciò che è presente *all’interno* del soggetto, e al quale questo conferisce perciò la *sua* forma, non è in effetti applicabile al *contenuto* della sensazione, così come non è applicabile al contenuto delle immagini percettive (al *percepto*), a quello delle immagini mnemoniche (al *ricordo in sé*, all’*engramma* o alla *traccia mnestica*), a quello delle immagini oniriche (allo junghiano *archetipo in sé*) e a quello delle rappresentazioni (al *concetto*). E perché? Perché tutti questi contenuti hanno la *medesima natura o qualità* del concetto: e questo – come abbiamo ricordato poco fa – è forma (potenziale), ma non *ha* forma (attuale).

L.R.

Roma, 4 settembre 2001

Cominceremo stasera il quindicesimo capitolo: *Goethe quale pensatore e scienziato*. Si tratta di un capitolo piuttosto lungo, suddiviso in sei paragrafi, il primo dei quali s'intitola: *Goethe e la scienza naturale moderna*.

Scrivo Steiner: "Se non fosse dovere il dire senza riserve la verità quando si crede d'averla scoperta, le considerazioni seguenti non sarebbero certo mai state scritte; ch , per me, non pu  esserci dubbio sul giudizio che se ne fanno gli specialisti in materia, data la tendenza oggi dominante nella scienza. Vi si scorger  un tentativo dilettantesco da parte d'un uomo che vuol dire la sua in merito a un argomento da tutti i "competenti" ormai passato da un pezzo in giudicato. Se mi figuro il dispregio di tutti coloro che oggi si credono i soli chiamati a parlare di questioni scientifiche, devo confessare che davvero questo tentativo non   molto seducente nel senso ordinario della parola. Eppure non ho potuto lasciarmi sgomentare da simili probabili obiezioni, poich  posso farcele tutte da me e quindi non ignoro quanto poco solide esse siano. Pensare "scientificamente" nel senso delle teorie scientifiche moderne non   davvero difficile" (p. 187).

Permettetemi di leggervi, a questo proposito, alcune considerazioni di Francesco Giorgi relative a un articolo di Diego Marconi, intitolato: *Lo spirito critico e il contar storie*, pubblicato da *Il Sole 24 Ore*, e dedicato al libro di Ermanno Bencivenga: *I passi falsi della scienza*.

"Scrivo Marconi: "Secondo Bencivenga si deve rispettare la professionalit  degli scienziati, ma "senza dimenticare lo spirito critico". Ora, come non rendere omaggio allo spirito critico? E tuttavia, nel caso del dibattito scientifico, le sole critiche sensate sono quelle competenti: chi oppone a un'opinione scientifica una contestazione disinformata non d  prova di spirito critico, ma soltanto di arroganza". Come si vede, Marconi, dopo aver reso un doveroso quanto sbrigativo omaggio allo "spirito critico", propone di distinguere le critiche "sensate" dei competenti da quelle insensate (o arroganti) degli incompetenti. Non considera affatto, perci , che anche lo "spirito critico" prevede una *specifica competenza*, e che questa concerne l'*attivit * del pensare e non i suoi *oggetti* (i pensati). Non   difficile trovare infatti degli scienziati che raccolgono "competentemente" i dati delle proprie ricerche (e dei quali sono quindi "informati"), ma li mettono poi incompetentemente in rapporto tra loro, ricavandone cos  delle teorie (o delle conclusioni) insensate. Pur essendo competenti, tanto per fare un esempio, del modo in cui   fatta una radio, si potrebbe essere convinti, al contempo, che questa *crei* o *produca* voci e suoni, e non che semplicemente li *trasmetta*. Basta infatti rimuovere un qualche suo componente per ridurla al silenzio. Ebbene, si procede forse diversamente quando ci si dice convinti che sia il cervello a pensare, sentire e volere? E coloro che, sapendo com'  fatto il cervello, fanno di queste affermazioni, sanno forse, avendoli osservati con lo stesso rigore con cui osservano i fenomeni fisici, come sono fatti il pensare, il sentire e il volere? O non cercano, piuttosto, di spiegare, mediante ci  di cui sono competenti, ci  di cui sono viceversa incompetenti? Fatto si   che Marconi crede che lo "spirito critico", o – come preferiva dire Paolo Sarpi – "l'arte di ben pensare" (*cfr. Scritti filosofici inediti* – Carabba – Lanciano 1911 – *ndr*), sia una capacit  *naturale*, e che non abbisogni quindi di alcuna specifica, severa e faticosa educazione. E' sicuramente vero che i filosofi, curando unilateralmente lo sviluppo di tale "spirito" finiscono quasi sempre col perdere di vista i fatti, ma non meno   vero che gli scienziati, curandolo insufficientemente o non curandolo affatto, finiscono quasi sempre col perdersi, altrettanto unilateralmente, tra i fatti" (*cfr. nel nostro sito: Lo spirito critico e il contar storie*, 27 maggio 2001 - *ndr*).

Vorrei solo aggiungere, a queste parole, che ciò accade perché si va sempre più confondendo, purtroppo, lo *spirito scientifico* (sempre più raro) con lo *spirito tecnico* (sempre più diffuso); tanto che si è soliti ormai parlare di cultura “tecnico-scientifica” o di “tecnoscienza”.

Prosegue Steiner: “Attualmente si ritiene un dilettante chiunque prenda in genere sul serio una riflessione filosofica sull’essenza delle cose. Per i nostri contemporanei dalla tendenza di pensiero “meccanica” e persino “positivistica”, l’avere una concezione del mondo è ritenuto un ghiribizzo idealistico. Tale opinione diventa, certo, comprensibile quando si vede in quale pietosa incapacità conoscitiva si trovino questi pensatori positivistici ogni qualvolta si pronunciano sull’“essenza della materia”, i “limiti della conoscenza”, la “natura degli atomi” ed altri argomenti simili. Di fronte a tali esempi, si possono fare dei veri studi su ciò che è dilettantismo in fatto di questioni scientifiche di somma importanza. Bisogna avere il coraggio di ammettere tutto ciò di fronte alla scienza naturale contemporanea, nonostante le poderose ammirabili conquiste ch’essa ha da registrare nel campo della tecnica. Poiché tali conquiste non hanno nulla a che fare con un vero bisogno di conoscenza della natura (...) Altro è osservare i processi della natura per porre le loro forze al servizio della tecnica, altro è cercare, con l’aiuto di tali processi, di guardare più addentro nell’essenza della scienza naturale. Scienza vera è soltanto là dove lo spirito cerca appagamento dei suoi propri bisogni, *senza scopi esteriori*” (pp. 188-189).

Lo spirito scientifico è dunque spirito *conoscitivo*, mentre quello tecnico è spirito *utilitaristico*. Non è – si badi – che da ciò che conquista lo spirito conoscitivo non derivino benefici pratici, ma è che tale spirito dovrebbe avere a cuore anzitutto il reale, e non l’uso che di esso si può fare (dice appunto il Cristo: “Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta – Mt 6, 33).

A chi non è capitato di sentire lamentare che “oggi non c’è più religione”? Purtroppo, però, non solo “non c’è più religione”, ma sono in via di estinzione anche l’arte e la scienza (senza che ci sia un’associazione analoga al WWF per tutelarle). Entrambe non sono più infatti nelle mani dello spirito, bensì in quelle della politica e, soprattutto, dell’economia.

Una ricerca che non sia orientata spiritualmente non può però essere “scientifica”, così come una ricerca che non sia orientata scientificamente non può essere spirituale.

Scriva Steiner: “La vera scienza, nel senso superiore della parola, ha a che fare unicamente con oggetti ideali; *non può essere altro che idealismo*; poiché ha la sua ultima ragion d’essere in bisogni che originano dallo spirito (...) Le questioni scientifiche sono dunque essenzialmente una faccenda che lo spirito deve sbrigare con se stesso. Esse non lo conducono fuori dal suo elemento. Ora il campo in cui lo spirito vive ed opera, come quello ch’è primordialmente suo, è l’idea, il mondo del pensiero (...) Prendiamo l’osservazione scientifica; essa deve condurci alla conoscenza di una legge naturale. La legge stessa è puramente ideale. Già il bisogno di scoprire leggi valide dietro ai fenomeni, nasce dallo spirito. Un essere privo di spirito non avrebbe tale bisogno” (p. 189).

Che “la vera scienza” non possa “essere altro che idealismo”, è un fatto di cui si dovrebbe soltanto prendere coscienza.

Normalmente, crediamo infatti di pensare le “cose” e non ci accorgiamo che in tanto riusciamo non solo a pensarle, ma anche a scoprire le loro interrelazioni, in quanto le risolviamo continuamente in concetti o idee.

Ma quel ch’è viepiù interessante è che il pensiero, pur potendo trafficare solo con pensieri, riesce ad afferrare il reale e a modificarlo. E questo può soltanto significare – lo abbiamo detto – che il pensiero è *nel* reale e che il pensiero è *il* reale.

E' comunque evidente che "la vera scienza", essendo deputata ad appagare i "bisogni che originano dallo spirito", non viene granché "appetita" da tutti coloro che avvertono molto più i bisogni fisici e psichici che non quelli spirituali. La qualcosa mi sembra spieghi a sufficienza l'attuale andamento delle cose.

Ricordiamo sempre che il pensare, il sentire e il volere sono tutt'e tre facoltà dell'anima, ma che il volere e il pensare sono rispettivamente ipotecati, in basso, dal corpo e, in alto, dallo spirito (dall'Io), mentre il sentire vive al centro dell'anima (o della psiche).

Per questo Steiner dice che "il campo in cui lo spirito vive ed opera, come quello ch'è primordialmente suo, è l'idea, il mondo del pensiero".

Scrivo ancora: "Ora noi ci accingiamo all'osservazione. Che cosa vogliamo veramente raggiungere per mezzo di essa? Alla domanda generatasi nel nostro spirito, ci aspettiamo forse che ci venga fornito dal di fuori, dall'osservazione sensibile, qualcosa che possa darci risposta? Mai più! Infatti, perché dovremmo sentirci più appagati da una seconda osservazione che non dalla prima? Se in genere lo spirito potesse appagarsi dell'oggetto osservato, dovrebbe ricevere appagamento già dalla prima. Ma la vera richiesta non va verso una nuova osservazione, bensì verso il fondamento ideale delle osservazioni (...) Quindi i risultati della scienza possono provenire soltanto dallo spirito; e possono dunque essere solamente *idee*. Nulla si può sollevare contro questa necessaria considerazione; con essa però è affermato il carattere idealistico di ogni scienza" (p. 190).

Qual è insomma il problema? Che la scienza non è autocosciente: ch'è cosciente cioè delle cose di cui si occupa, ma non di se stessa.

Osserva infatti Steiner: "La scienza naturale moderna, per tutto ciò che ne costituisce l'essenza, non è capace di credere all'idealità della conoscenza. Poiché per essa l'idea non è l'elemento primo, originario, creativo, bensì è l'ultimo *prodotto* dei processi naturali" (p. 190).

Ma in tanto "non è capace di credere all'idealità della conoscenza", in quanto non ha coscienza di quello che fa.

Essa crede, ad esempio, che sia possibile conoscere gli "enti" (i singoli), ma non le "essenze" (gli universali), soltanto perché ignora che per conoscere l'"ente" – come abbiamo a suo tempo dimostrato (se X è A , e se A è X , allora A è A) – è indispensabile l'"essenza" (l'universale), o che la conoscenza dell'ente (del percelto) implica necessariamente quella dell'essenza (del concetto).

Non si tratta dunque di credere o non credere a questo o a quello, ma di essere o non essere coscienti di ciò che si fa.

Fatto si è che la scienza non sarebbe tale, né riuscirebbe a fare quello che fa, se non operasse nel modo che stiamo illustrando. Non essendone però consapevole, crede che le cose stiano altrimenti: crede, ad esempio, che l'idea non sia "l'elemento primo, originario, creativo", bensì "l'ultimo *prodotto* dei processi naturali".

Ma il processo conoscitivo, scrive Steiner, "si presenta in questo modo: noi percepiamo coi nostri sensi fatti che si svolgono del tutto secondo le leggi della meccanica, poi fenomeni di calore, di luce, di magnetismo, di elettricità, e finalmente processi vitali, ecc.. Al gradino più alto della vita constatiamo ch'essa si eleva fino alla formazione di concetti, di idee, il cui portatore è appunto il cervello umano. Sorgente da questa sfera di pensiero troviamo il nostro proprio "Io". Questo sembra essere il sommo prodotto di un complicato processo trasmesso attraverso una lunga serie di fatti fisici, chimici ed organici. Ma se indaghiamo il mondo ideale che costituisce il contenuto di quell'"Io", troviamo in esso *più* che non il semplice prodotto terminale di quel processo. Troviamo che le singole parti di esso sono connesse tra loro in tutt'altro modo che non le parti di quel

processo solamente osservato. In quanto sorge in noi un pensiero che poi ne suscita un altro, scopriamo che, tra questi due oggetti, vi è una connessione ideale di tutt'altra specie, che non se osservo la tintura d'una stoffa come conseguenza di un agente chimico. E' affatto ovvio che gli stadi successivi del processo cerebrale hanno la loro origine nel ricambio organico, sebbene il processo cerebrale stesso sia il portatore di quelle configurazioni di pensiero. Ma il perché il secondo pensiero segua il primo, io non lo trovo in questo ricambio, bensì nella connessione logica dei pensieri. Nel mondo dei pensieri regna dunque, *oltre alla necessità organica, un'altra necessità ideale superiore*" (pp. 190-191).

Che cosa siamo dunque chiamati a scoprire? Che il legame vigente tra i concetti (o le idee) è un legame qualitativamente diverso da quello vigente tra i fatti fisici, chimici o nervosi.

Avendone ampiamente parlato occupandoci de *La filosofia della libertà*, basterà qui ricordare che il concetto *A* si lega a quello *B* per ragioni puramente logiche o ideali.

La scienza odierna conosce la natura dei legami atomici, elettrici, chimici o intermolecolari, ma non ancora quella dei legami logici; nemmeno sospetta, perciò, che il legame che si presenta, sul piano atomico, in forma atomica, o, su quello chimico, in forma chimica, sia lo stesso che si presenta, sul piano logico, in forma logica: con l'essenziale differenza, però, che qui svela finalmente la sua intima natura di pensiero.

Il legame è infatti "relazione", la relazione è pensiero e il relazionare è pensare.

Scriva Steiner: "Il mondo dei pensieri sorge nella nostra interiorità, si pone di fronte agli oggetti sensibilmente osservabili, e chiede: quale rapporto ha, con me stesso, il mondo che ora mi si fa incontro? Che cosa è esso rispetto a me? Io sto qui, con tutta la mia necessità ideale aleggiante sopra tutto ciò ch'è transitorio; ho in me la forza di spiegare me stesso. Ma come posso spiegare ciò che mi sorge dinanzi?"; si tratta dunque – aggiunge – della domanda circa "il nesso tra spirito e natura. Qual è mai il rapporto esistente tra queste due entità che ci appaiono sempre separate l'una dall'altra? Se si solleva *giustamente* tale questione, il rispondervi non è tanto difficile come sembra. Qual senso può avere questa domanda? Essa non viene posta da un essere che, situato, come terzo, *al di sopra* di natura e spirito, da quel suo punto di vista investighi il detto rapporto; no, la domanda viene posta da una delle due entità stesse, cioè *dallo spirito*. Questo chiede: quale nesso esiste tra me e la natura? Ma ciò a sua volta significa: come posso io stesso mettermi in un rapporto con la natura che mi sta di fronte? Come posso esprimere questo rapporto secondo i bisogni che vivono in me? Io vivo in *idee*; quale idea corrisponde alla natura, come posso io esprimere in *idea* ciò che *contemplo* quale natura?" (pp. 191-192).

E' in effetti arduo scoprire quale nesso vi sia tra lo spirito e la natura, ove si parta dal presupposto (dal pregiudizio) che il pensiero stia solo dentro l'uomo (nella sua testa), e che la natura, stando fuori dell'uomo, non abbia nulla a che fare con esso.

Il caso sarebbe però diverso, ove ci rendessimo conto che il pensiero sta tanto in noi quanto nella natura. Ce ne saremmo già resi conto, in realtà, se anziché parlare – come si fa oggi – di "informazione", si parlasse per l'appunto di "pensiero".

Ricordate, infatti, che cosa dice Boncinelli? Che "le entità fondamentali che caratterizzano e regolano i fenomeni dell'universo fisico, indipendentemente dal fatto che si tratti di oggetti animati o di oggetti inanimati, sono tre: la *materia*, l'*energia* e l'*informazione*" (*Il cervello, la mente e l'anima* – Mondadori, Milano 2000, p. 11).

Se avessimo dunque la spregiudicatezza di sollevare la foglia di fico dell'"informazione", non solo scopriremmo che il pensiero sta tanto in noi quanto nella natura, ma realizzeremmo pure ch'è grazie al primo (allo spirito cosciente) che ci è dato di scoprire il secondo (lo spirito incosciente).

Dice Schelling che lo spirito è la “natura invisibile”, mentre la natura è lo “spirito visibile”; dal momento ch’è lo spirito a parlare, è come però se dicesse: “Contemplando la natura, contemplo me stesso come natura”; e quindi si domandasse: “Ma che cosa vuol dire, per me, essere natura?”. “Vuol dire – non potrebbe che risponderci – non essere ancora pervenuto alla coscienza di me stesso o all’autocoscienza”.

Il che sta a significare che il problema del nesso tra lo spirito e la natura si risolve, in ultima analisi, in quello del nesso tra il conscio (il pensare) e l’inconscio (il sentire e il volere).

Scrivo infatti Steiner: “Lo spirito cerca ovunque di andar oltre la serie dei fatti che gli fornisce la semplice osservazione, e di penetrare fino *alle idee delle cose*. La scienza comincia appunto là dove comincia il pensiero” (p. 192).

Là dove comincia il pensiero, finisce però l’opinione: ovvero, quel leggero abito di pensiero con cui rivestiamo il corpo delle simpatie, delle antipatie, dei desideri o delle brame che originano dalla nostra personale natura (psico-fisica). Una cosa sono infatti le idee *delle cose*, altra le idee *sulle cose*: ossia quelle dei cosiddetti “opinionisti” od *opinion makers*.

Che cos’è, d’altro canto, a decretare il successo dell’attuale cultura? Lo abbiamo già detto: che ci chiede d’*informarci*, e non di *formarci*; che non ci chiede ovverosia di cambiare. L’asso nella manica degli odierni *maîtres à penser* consiste appunto nel dare a intendere che chiunque può diventare “qualcuno” pur rimanendo un perfetto “idiota” (nel senso originario – s’intende – di *idios*: “proprio”, “privato”, “personale”).

Eppure, ha detto Goethe, “si deve essere qualche cosa, per poter fare qualche cosa” (G.P.Eckermann: *Colloqui col Goethe* – Laterza, Bari 1912, vol. I, p. 294). E che cosa si deve fare, per poter “essere qualche cosa”? Si deve appunto liberare l’Io dall’idiotismo dell’*ego*.

Scrivo Steiner: “Possiamo prendere le mosse donde vogliamo; se abbiamo forza spirituale sufficiente, incontriamo alla fine l’idea. In quanto la fisica moderna disconosce completamente ciò, viene condotta a tutta una serie di errori. Voglio qui accennarne uno. Prendiamo la *forza d’inerzia*, generalmente citata tra le “qualità dei corpi”. Abituamente la si definisce così: “nessun corpo può, senza causa esteriore, mutare lo stato di moto in cui si trova” (si tratta del primo principio della dinamica che suona precisamente così: “un corpo persiste nel suo stato di quiete o di moto rettilineo uniforme finché non intervengano forze esterne sufficienti a modificare tale stato” – *nda*). Questa definizione desta la rappresentazione che il concetto del corpo in sé inerte venga astratto dal mondo dei fenomeni”; ma non è così, in quanto “il concetto del corpo inerte nasce puramente per una costruzione concettuale. Chiamando “corpo” ciò che è esteso nello spazio, posso immaginarmi dei corpi nei quali i mutamenti provengono da influssi esteriori, ed altri in cui i mutamenti avvengono per forza propria. Se poi, nel mondo esterno, trovo qualcosa che corrisponde al mio concetto preformato di “corpo incapace di mutarsi senza spinta esterna”, io lo chiamo *inerte*, ossia soggetto alla legge d’inerzia. I miei concetti non sono astratti dal mondo dei sensi, bensì costruiti liberamente dall’idea, e solo col loro aiuto io comincio a orientarmi nel mondo dei sensi. La definizione suddetta potrebbe essere enunciata solo così: “un corpo, che non è capace di mutare il suo stato di moto per forza propria, si chiama inerte”; e quando l’ho riconosciuto come tale, posso applicare tutto quanto è connesso con un corpo inerte anche al corpo in questione” (pp. 192-193).

Come potete vedere, il primo enunciato (di Newton) non dà ragione della realtà organica (che non abbisogna dell’intervento di “forze esterne” per modificare il “suo stato di quiete o di moto”), mentre il secondo (di Steiner) dà ragione e della realtà organica e della realtà inorganica.

Parafrasando Karl Popper (1902-1994), che ha parlato – com’è noto - di “società aperta” e di “società chiusa” (cfr. *La società aperta e i suoi nemici* – Armando, Roma 1996), potremmo dunque

parlare, e forse a maggior ragione, di “scienza aperta” e di “scienza chiusa”, senza meravigliarci che i molti “amici” della seconda siano “nemici” della prima.

L.R.

Roma, 11 settembre 2001

La settimana scorsa, abbiamo concluso l'esame del primo paragrafo del quindicesimo capitolo. Stasera, cominceremo perciò a occuparci del secondo, intitolato: *Il "fenomeno primordiale"*.

Scrivete Steiner: "Se potessimo seguire tutta la serie dei processi che si compiono durante qualsiasi percezione sensoria, dal termine periferico del nervo nell'organo sensorio, fino al cervello, non giungeremmo tuttavia mai fino a quel punto in cui cessano i processi meccanici, chimici ed organici, insomma i processi spaziali-temporali, e sorge ciò che chiamiamo percezione sensoria, cioè la sensazione del colore, della luce, del suono, ecc.. Non è rintracciabile il punto in cui il moto causale passa al suo effetto, la percezione. Ma visto e considerato questo fatto, possiamo ancora dire che le due cose stiano tra loro nel rapporto di causa ed effetto?" (p. 193).

Seguendo l'intero processo che va dallo stimolo (ambientale), attraverso l'impulso (nervoso), al cervello, mai si arriva a quella che Steiner chiama qui "percezione sensoria" o "sensazione". Afferma infatti John Eccles (1903-1997): "Finora, è stato impossibile sviluppare qualsiasi teoria neurofisiologica che spieghi il modo in cui si possa raggiungere la sintesi di una diversità di eventi cerebrali, affinché vi sia un'esperienza cosciente unificata di carattere globale o di *Gestalt*. Gli eventi cerebrali rimangono disparati, poiché essi sono essenzialmente i singoli effetti di innumerevoli neuroni che sono organizzati in moduli ed entrano così a far parte degli schemi spazio-temporali di attività. Gli eventi cerebrali non forniscono alcuna spiegazione della nostra esperienza più comune, ovvero il mondo visivo osservato come un'entità globale, momento per momento"; e ancora: "Non esiste alcuna spiegazione per il tremendo enigma dell'unificazione delle nostre esperienze percettive" (*Come l'io controlla il suo cervello* – Rizzoli, Milano 1994, pp. 49-50 e 140).

Continua Steiner: "Investighiamo una volta i fatti del tutto obiettivamente", supponendo che, nella nostra coscienza, appaia la sensazione del colore rosso. "Una volta che ho la sensazione del rosso, insieme con l'indicazione di un determinato luogo, vengo anzi tutto condotto a qualche oggetto del mondo esterno quale portatore di tale sensazione. Ora posso certamente chiedermi quali processi spaziali-temporali si svolgano in quell'oggetto mentre esso mi appare dotato del colore rosso; e allora, come risposta alla mia domanda, mi si offriranno processi meccanici, chimici ed altri. Proseguirò quindi nell'indagine, e cercherò quali processi si siano svolti lungo la via da quell'oggetto fino al mio organo sensorio per trasmettermi la sensazione del rosso. Anche qui non potranno presentarmi quali intermediari se non processi di moto, o correnti elettriche, o mutamenti chimici. Il medesimo risultato dovrei ottenere anche se potessi andar oltre e indagare l'ulteriore trasmissione dall'organo sensorio fino al centro cerebrale. Il *quid* che viene trasmesso lungo tutta questa via, è la percezione del rosso in questione. Ma il *come* quella percezione si presenti in un determinato oggetto giacente sulla via che va dallo stimolo fino alla percezione, dipende unicamente dalla natura di quell'oggetto. La sensazione è presente in ogni luogo, dallo stimolo fino al cervello, ma non come tale, non esplicita, bensì quale corrisponde alla natura dell'oggetto esistente in quel luogo" (pp. 193-194).

Dal momento, però, che abbiamo imparato a distinguere tra l'*atto percettivo*, che (facendosi incontro allo stimolo) avvia il processo della percezione, l'*immagine percettiva*, che lo conclude, il *percepto*, quale contenuto della percezione, e la *sensazione*, quale esperienza animico-senziente del percepto (ne abbiamo parlato un paio di volte fa), ci converrà rileggere questo passo nel modo seguente: "Una volta che ho la sensazione del rosso, insieme con l'indicazione di un determinato

luogo, vengo anzi tutto condotto a qualche oggetto del mondo esterno quale portatore del *contenuto* di tale sensazione. Ora posso certamente chiedermi quali processi spaziali-temporali si svolgano in quell'oggetto mentre esso mi appare dotato del colore rosso; e allora, come risposta alla mia domanda, mi si offriranno processi meccanici, chimici ed altri. Proseguirò quindi nell'indagine, e cercherò quali processi si siano svolti lungo la via da quell'oggetto fino al mio organo sensorio per trasmettermi il *contenuto* della sensazione del rosso. Anche qui non potranno presentarmi quali intermediari se non processi di moto, o correnti elettriche, o mutamenti chimici. Il medesimo risultato dovrei ottenere anche se potessi andar oltre e indagare l'ulteriore trasmissione dall'organo sensorio fino al centro cerebrale. Il *percepto* che viene trasmesso lungo tutta questa via, è *il contenuto della percezione e della sensazione* del rosso in questione. Ma il come *quel contenuto* si presenti in un determinato *mezzo* giacente sulla via che va dallo stimolo fino alla *immagine percettiva* (quale esito del processo percettivo), dipende unicamente dalla natura di quel *mezzo*. Il *contenuto* della sensazione è presente in ogni luogo, dallo stimolo fino al cervello, ma non come *sensazione*, non esplicito, bensì quale corrisponde alla natura del *mezzo* esistente in quel luogo".

Queste modifiche mirano ovviamente a rendere le cose più chiare, e non a correggere Steiner. Del resto, ciò che dice nell'ultima frase, "la sensazione è presente in ogni luogo, dallo stimolo fino al cervello, ma non come tale, non esplicita...", potrebbe già bastare a capire che quel che "è presente in ogni luogo, dallo stimolo fino al cervello" (il *percepto*) *non è ancora la sensazione*, in quanto questa si darà, "come tale", solo quando il *percepto* arriverà a *esplicitarsi* nell'anima senziente.

Per andare dal corpo allo spirito o, il che è lo stesso, dal sonno alla veglia (all'anima cosciente o alla rappresentazione), il *percepto* deve dunque compiere un viaggio, le cui tappe non modificano la sua intrinseca natura (che resta sempre quella che è), bensì solo la forma delle sue varie manifestazioni (per noi, incoscienti o coscienti).

Osserva infatti Steiner: "Da ciò risulta però una verità ch'è atta a illuminare tutto il fondamento teorico della fisica e della fisiologia. Che cosa apprendo io investigando un oggetto (*Ding - nda*) tratto da un processo che nella mia coscienza si presenta quale sensazione? Nulla più che il modo in cui quell'oggetto (*Ding - nda*) risponde all'azione che parte dalla sensazione; in altre parole: il modo in cui una sensazione si *estrinseca* in un qualsiasi oggetto (*Gegenstand - nda*) del mondo spaziale-temporale. Lungi dall'essere *la causa* che suscita in me la sensazione, quel processo spaziale-temporale è *l'effetto* della sensazione in un oggetto (*Ding - nda*) esteso nello spazio e nel tempo" (p. 194).

Bene, riprendiamo allora quanto dice del suono Boncinelli (ch'è "costituito da una vibrazione delle molecole dell'aria che si propaga con una certa velocità, come un'onda di pressione" - *Il cervello, la mente e l'anima* – Mondadori, Milano 2000, p. 16), e proviamo a rileggere, in questa chiave, anche questo passo (tanto più che la traduzione non è qui delle migliori): "Che cosa apprendiamo investigando *la vibrazione delle molecole dell'aria*, tratta da un processo che nella mia coscienza si presenta quale *suono*? Nulla più che il modo in cui quelle *molecole dell'aria* rispondono all'azione che parte dal *suono*; in altre parole: il modo in cui *il suono* si estrinseca *nell'aria* (nell'acqua, o in un qualunque altro mezzo, si estrinsecherebbe in modo diverso). Lungi dall'essere la causa che suscita in me *il suono*, quella *vibrazione delle molecole* è l'effetto del *suono nell'aria*".

Risposta a una domanda

Il suono è *in sé* una *qualità*, e per ciò stesso un'essenza che appare in modo diverso a seconda dell'ambito in cui si presenta. Grazie a Steiner sappiamo, ad esempio, che una stessa qualità "solare" si presenta, nell'ambito delle note musicali, come *la*, nell'ambito dei metalli, come *oro* e, in quello anatomo-fisiologico, come *cuore*. La tradizione usa parlare, a questo proposito, di "analogie", ma queste si fondano appunto sul fatto che l'essenza è una, mentre le sue manifestazioni

possono essere molteplici. Ricordi, inoltre, che la qualità o l'essenza ci si dà come concetto (*A*), e che è questo – come sappiamo – a essere presente, fin dall'inizio (del processo percettivo), in veste di percolato (*X*). Abbiamo detto, infatti, che il percolato è il concetto sconosciuto, mentre il concetto è il percolato conosciuto.

“Ora vediamo - scrive Steiner – di che genere siano quei processi trasmettitori. Li investighiamo forse altrimenti che per mezzo dei nostri sensi? Forse ch'io posso esaminare i miei sensi stessi con altri mezzi che non siano appunto questi sensi medesimi? I termini periferici dei nervi, le circonvoluzioni del cervello, non sono forse dati appunto attraverso la percezione sensoria? (...) Seguendo la percezione dal punto in cui viene eccitata, fino all'organo di percezione, noi non investighiamo null'altro che il continuo trapasso da una percezione all'altra. Davanti a noi sta il “rosso”, come quello per ragion del quale intraprendiamo, in genere, tutta la nostra indagine. Il color rosso ci riporta al suo stimolo. In questo osserviamo altre sensazioni connesse col color rosso. Sono processi di moto. Gli stessi si mostrano poi, come ulteriori processi di moto, tra lo stimolo e l'organo sensorio, e così via. Ma tutte queste sono anch'esse, a loro volta, sensazioni percepite; e non rappresentano che una metamorfosi di processi i quali, in quanto cadono sotto l'osservazione dei sensi, si dissolvono totalmente in percezioni. *Dunque il mondo percepito non è altro che una somma di percezioni metamorfosate*” (p. 195).

In effetti, osserviamo lo stimolo ambientale metamorfosarsi nell'impulso nervoso, osserviamo questo risalire, lungo le vie nervose, al cervello (metamorfosandosi, nell'intervallo sinaptico, in impulso bio-chimico), e metamorfosarsi a sua volta, nel cervello (nella neocorteccia), in un “neurostato” (Boncinelli) o in una “esocitosi dai reticoli vescicolari presinaptici delle cellule piramidali dei dendroni” (Eccles – *Op. cit.* p. 140).

Come si vede, si tratta sempre di percezioni sensibili (oggi supportate da strumenti sempre più raffinati). Qual è allora il problema? E' che il pensiero dovrebbe scoprire *il nesso che lega tra loro tutte queste percezioni*, anziché arrogarsi arbitrariamente il diritto di elevarne alcune al rango oggettivo di “cause” e abbassarne altre al rango *soggettivo* di “effetti”.

Scrivi Steiner: “Abbiamo dovuto, per comodità, servirci di un'espressione che non si può mettere interamente d'accordo col presente risultato. Abbiamo detto che ogni oggetto inserito nello spazio intermedio fra lo stimolo e l'organo di percezione porta ad espressione una sensazione nel modo che è conforme alla sua natura. Prendendo la cosa rigorosamente, l'oggetto stesso non è altro che la somma di quei processi in cui si manifesta” (p. 195).

Ma è proprio per prendere “la cosa rigorosamente”, che abbiamo prima operato delle distinzioni e riletto, modificandoli, un paio di passi. Cosa vuol dire infatti Steiner? Che “ogni oggetto inserito nello spazio intermedio fra lo stimolo e l'organo di percezione” (nel caso del suono, l'aria, le orecchie, il sistema nervoso o il cervello) “non è altro” che un ulteriore insieme di percezioni (“la somma di quei processi in cui si manifesta”).

Ma attraverso tutti questi mutamenti che cos'è allora a “durare”?

Scrivi al riguardo Steiner: “Si pretende che alla sensazione passeggera stia di fronte un processo durevole obiettivo che, come tale, sia a sua volta obiettivamente delimitato nel tempo, abbia, cioè, principio, durata e fine. Tale processo dovrebbe svolgersi in una materia senza principio né fine, vale a dire indistruttibile, eterna. Questa si dice essere l'elemento durevole nel mutare dei processi. Ma non dobbiamo forse rigorosamente distinguere tra il contenuto della sensazione e il manifestarsi della medesima? (...) Per questo contenuto, preso puramente come tale, non è forse affatto indifferente che, proprio in questo momento esso entri nella mia coscienza, e dopo un certo numero

di minuti secondi ne esca? Ciò che costituisce il contenuto della sensazione, vale a dire, quella cosa che sola entra obiettivamente in considerazione, ne è del tutto indipendente. Ora non si può riguardare come condizione essenziale della sussistenza di una cosa ciò che per il suo contenuto è affatto indifferente” (p. 196).

Che cos’è infatti il percepito se non appunto quel contenuto della percezione che comincia a rivelarsi (nella sua qualità) nella sensazione? In quanto qualità, essenza o concetto, tale contenuto è indipendente dal tempo e dallo spazio, ma ci si fa incontro nel tempo e nello spazio.

Penso ricorderete, a questo proposito, lo schema che ci fu di aiuto nello studio de *La filosofia della libertà*. Mi riferisco a quello schema in cui, accanto ai concetti di “corpo fisico”, “corpo eterico”, “corpo astrale” e “Io”, ponemmo quelli, nell’ordine, di “spazio”, “tempo”, “qualità” ed “essere”, notando inoltre che la “soglia” che divide la sfera dell’*esistere* (del corpo fisico e del corpo eterico) da quella dell’*essere* (del corpo astrale e dell’Io) divide anche la sfera dello spazio e del tempo da quella della qualità e dell’essere.

Ebbene, Steiner, nel passo testé citato, sottolinea appunto il fatto che il tempo non ha a che fare con l’essenza del fenomeno, bensì soltanto con la sua manifestazione. Il tempo – spiega infatti Hegel – “è il puro essere in sé in quanto è semplicemente un venir fuori di sé”, mentre lo spazio è “la giustapposizione del tutto ideale, perché è l’esser fuori di sé stesso...” (*Enciclopedia delle scienze filosofiche* – Laterza, Roma-Bari 1989, p. 234 e 229).

Il tempo è dunque il *venir fuori di sé* della qualità (un processo), mentre lo spazio è il suo *essere fuori di sé* (uno stato).

Scrivo Steiner: “Se in un dato giorno emerge una nuova qualità che si conserva durante qualche tempo in diversi stati di evoluzione e poi nuovamente scompare, dobbiamo anche qui riguardare come essenziale il *contenuto* di tale qualità; e questo, come tale, non ha assolutamente nulla a che fare coi concetti di principio, durata e fine. Per “essenziale” intendiamo qui quello per cui una cosa è appunto quale si presenta. Quel che importa non è *che* qualcosa emerga in un determinato momento, ma *che cosa* emerga. La somma di tutte queste determinazioni espresse col “che cosa” forma il contenuto del mondo. Senonché, questo “che cosa” si estrinseca nelle più svariate determinazioni e nelle più diverse forme; forme che stanno in reciproci rapporti e si determinano vicendevolmente. Con ciò entrano nel rapporto di derivazione secondo *spazio e tempo*” (pp. 196-197).

Il contenuto del mondo è formato dunque dalla “somma” (dall’insieme) dei *qualia*, e non solo dei *quant*i. Per comprenderlo davvero, occorrerebbe pertanto disporre, sia di una scienza delle quantità, sia di una scienza delle qualità (di una scienza dello spirito). Se è un limite, infatti, conoscere unicamente la quantità, è invece un vero e proprio male ridurre – come in genere si fa - la qualità (che non si conosce) alla quantità (che si conosce).

Continua Steiner: “Solo da un’interpretazione affatto errata del concetto di *tempo* è stato generato il concetto di *materia*. Si crede di volatilizzare il mondo in un’apparenza priva di sostanza, se a tutta la somma mutevole degli avvenimenti non si pensa sottoposto qualcosa di immutabile che perduri nel tempo e rimanga tal quale, mentre le sue determinazioni cambiano. Ma il tempo non è un recipiente entro il quale si svolgono i mutamenti; esso non esiste *prima e fuori* delle cose. Il tempo è l’espressione sensibile della circostanza che i fatti, secondo il loro contenuto, dipendono successivamente l’uno dall’altro (...) Il tempo comincia ad apparire soltanto là dove l’*essenza* di una cosa si *manifesta*. Il tempo appartiene al mondo dei fenomeni manifesti. Esso non ha ancor nulla a che fare con l’essenza stessa. Questa è afferrabile solo idealmente. Solo chi non è in grado di compiere nel suo pensiero questa riascesa dalla manifestazione all’essenza, ipostatizza il tempo

come qualcosa che precede i fatti. Allora però gli occorre un'esistenza che sopravviva ai mutamenti. Come tale, assume la materia indistruttibile" (p. 197).

Osserva appunto Hegel: "Tutto si dice, *nasce e muore* nel tempo; se si astrae da *tutto*, vale a dire dal riempimento del tempo, ed anche dal riempimento dello spazio, restano il tempo vuoto e lo spazio vuoto, - cioè si pongono e rappresentano allora codeste astrazioni dell'esteriorità come se esse fossero per sé. Ma non è già nel tempo che tutto nasce e muore: il tempo stesso è questo *divenire*, nascere e morire" (*Op. cit.* p. 234).

Ciò sta dunque a significare che il nostro corpo (fisico) è il nostro spazio, e che il nostro corpo eterico è il nostro tempo. Ma che cos'è il nostro tempo? E' la durata della nostra vita terrena o, per meglio dire, della nostra manifestazione terrena.

Il tempo è quindi un fatto, e non *altro* dai fatti, è il vivere stesso quale forza, movimento o divenire, e non, per dirla con Steiner, un "recipiente" *in cui* si svolge la vita.

Dice sempre Steiner che "solo chi non è in grado di compiere nel suo pensiero questa riascesa dalla manifestazione all'essenza, ipostatizza il tempo come qualcosa che precede i fatti". Perché "riascesa"? Perché l'attività conoscitiva (umana) è chiamata a ripercorrere *all'inverso*, e perciò appunto a "riascendere", quel cammino dell'attività creatrice (cosmica) le cui tappe principali - come abbiamo già avuto modo di ricordare - vengono da Steiner indicate (nelle *Massime antroposofiche*) come quelle della "Entità divino-spirituale" (Io), della Sua "manifestazione" (mondo astrale), del Suo "effetto operante" (mondo eterico), e della Sua "opera compiuta" (mondo fisico).

Risposta a una domanda

Potremmo anche dire, volendo, che "solo chi non è in grado di compiere nel suo pensiero questa riascesa" dallo spazio al tempo e, soprattutto, dal tempo alla qualità (non avendo realizzato come la qualità fluisca dapprima come tempo e precipiti poi come spazio) sente il bisogno di ricercare qualcosa di "durevole" che stia, non *al di là*, bensì *al di qua* del tempo e dello spazio.

Per compiere tale riascesa, è infatti necessario un pensare in grado di muoversi tra questi livelli, e di sperimentare la loro realtà *metamorfosando se stesso*. Cos'altro sono infatti il pensare immaginativo e quello ispirativo se non delle metamorfosi ascendenti di quello rappresentativo (ordinario)? Abbiamo a suo tempo paragonato tali livelli ai piani di una casa, e il pensare alla scala che li congiunge. Come, senza la scala, non ci sarebbe dato salire e scendere da un piano all'altro, così, senza il pensiero, non ci sarebbe dato salire (noeticamente) e scendere (eticamente) da un livello di manifestazione all'altro. Se non si scopre e sperimenta l'essenziale *continuità* del pensare, non si può dunque scoprire la realtà dei diversi livelli di coscienza.

In quanto *atto dell'Io*, o *Io in atto*, il pensare rappresenta infatti la "quintessenza": ovvero, l'essenza unica e durevole delle molteplici e mutevoli manifestazioni.

L.R.

Roma, 18 settembre 2001

Stasera, prima di continuare la lettura del secondo paragrafo del quindicesimo capitolo, vorrei fare qualche altra considerazione sul problema del tempo.

Nel nostro schema, che rappresenta una gerarchia – come direbbe René Guenon - degli “stati dell’essere” (R.Guenon: *Gli stati molteplici dell’essere* – Edizioni Studi Tradizionali, Torino 1965), abbiamo collocato il “tempo” tra lo “spazio” e la “qualità”, caratterizzandolo come “un fatto, e non *altro* dai fatti”, come “il vivere stesso quale forza, movimento o divenire”.

Se Goethe lo ritiene una realtà “sensibile-sovrasensibile”, ed Hegel una realtà “sensibile-insensibile”, lo si deve al fatto che il tempo è deputato appunto a mediare tra la sfera “sensibile” dello spazio e quella “sovrasensibile” o “insensibile” della qualità.

In quanto mediatore tra ciò che si presenta agli occhi del corpo fisico e ciò che si presenta a quelli dello spirito, il tempo ha carattere fluido e sfuggente: “Il tempo – osserva infatti Hegel – è l’essere che, mentre è, *non è*, e mentre *non è*, è; il divenire *intuito*” (*Enciclopedia delle scienze filosofiche* – Laterza, Roma-Bari 1989, p. 233). (Dichiara Faust a Mefistofele: “Se mai dirò all’attimo fuggente: Arrestati! Sei bello! Tu potrai mettermi in ceppi...” – *Faust* – Einaudi, Torino 1967, p. 47).

Questo suo carattere *dinamico* dovrebbe aiutarci a concepire nello stesso modo il nostro schema. Se è importante, infatti, riuscire a cogliere lo spirito nell’essere (gerarchico) dei suoi “stati”, altrettanto importante è riuscire a coglierlo nel loro *divenire l’uno dall’altro*: nel divenire dell’essenza o della qualità dall’*Io sono* (dall’“Entità divino-spirituale”); nel divenire del tempo dall’essenza o dalla qualità; nel divenire dello spazio dal tempo.

Sul piano conoscitivo, occorre però procedere – lo abbiamo detto – all’inverso: occorre cioè partire dalla coscienza dello spazio (rappresentativa) per farla divenire coscienza del tempo (immaginativa); partire da quella del tempo per farla divenire coscienza dell’essenza o della qualità (ispirativa); partire dalla coscienza dell’essenza o della qualità per farla divenire coscienza dello spirito o dell’*Io sono* (intuitiva).

Che cosa accade, infatti, quando non si è in grado di farlo? Accade che si studia l’esistere, senza mai riuscire a risalire all’essere, oppure si studia l’essere, senza mai riuscire a discendere all’esistere.

Ricordate il sogno di Giacobbe? “Ed ecco una scala appoggiata sulla terra, la cui cima toccava il cielo; ed ecco gli angeli di Dio, che salivano e scendevano per la scala” (Gn 28,12). Ebbene, non dovremmo imparare anche noi, come gli angeli, a salire e scendere per la scala dello spirito?

Ma riprendiamo adesso il testo, cominciando a leggere poco prima del punto in cui ci eravamo interrotti.

Scriva Steiner: “Solo chi non è in grado di compiere nel suo pensiero questa riascesa dalla manifestazione all’essenza, ipostatizza il tempo come qualcosa che precede i fatti. Allora però gli occorre un’esistenza che sopravviva ai mutamenti. Come tale, assume la materia indistruttibile. Con ciò avrebbe creato qualcosa su cui il tempo nulla può, che perdurerebbe in mezzo a ogni mutamento. In realtà però non ha fatto altro che mostrare la propria incapacità a penetrare dalla manifestazione temporale dei fatti alla loro essenza che col tempo non ha nulla a che fare (...) L’essenza di una cosa non può subire distruzione, poiché è fuori del tempo e determina essa stessa quest’ultimo” (pp. 197-198).

Vedete: “determina essa stessa quest’ultimo”. Come abbiamo detto, è infatti l’essenza, “venendo fuori di sé”, svolgendosi o manifestandosi, a determinare il tempo (a farsi tempo).

Continua Steiner: “Con ciò abbiamo gettato luce su due concetti pei quali oggi si trova ancora ben scarsa comprensione: i concetti di *essenza* e di *manifestazione*. Chi intende la cosa giustamente, nel modo suesposto, non può andare in cerca di una dimostrazione dell’indistruttibilità dell’essenza d’una cosa, perché la distruzione implica in sé il concetto di tempo, che con l’essenza non ha nulla a che fare. Dopo queste considerazioni possiamo dire che *l’immagine sensibile del mondo è la somma dei contenuti delle percezioni in continua metamorfosi, senza una materia che ne sia alla base*” (p. 198).

Dicendo “senza una materia che ne sia alla base”, non si nega ovviamente la materia quale realtà manifesta, bensì quella “materia indistruttibile” che si vorrebbe far valere come un’*essenza*: ossia, come una *qualità, priva però di qualità*, e quindi – secondo quanto abbiamo visto a suo tempo – come una *quantità* (rammentate quel che dice Hegel? “La *quantità* è il puro essere, in cui la determinazione è posta non più come una con l’essere stesso [com’è per la qualità - *nda*], ma come *superata o indifferente*”).

Ciò vuol dire, in altre parole, che la materia è vera, mentre il materialismo è falso. Una concezione che pone a proprio fondamento una realtà che *non è spirituale perché è materiale e non è materiale perché è impercettibile* (dai sensi) è infatti “metafisica”, e tutt’altro dunque che “scientifica” (come usa invece presentarsi).

Risposta a una domanda

E’ vero – come dice – che quando muore una persona che ci è cara soffriamo proprio perché ci viene a mancare la sua manifestazione. Ma tanto più soffriamo nel non percepirne più la manifestazione quanto meno abbiamo percepito, durante la sua vita, la sua essenza. Muore infatti il corpo fisico (ed è ciò che vediamo), muore il corpo eterico, muore il corpo astrale, ma non muore l’Io: muoiono cioè le manifestazioni dell’Io, ma non la loro essenza.

Il rappresentare ci dà però l’apparenza, non l’essenza. Il dolore che proviamo per la morte di coloro che amiamo è dunque una riprova della nostra dipendenza da quella coscienza rappresentativa ch’è fermamente vincolata alla percezione sensibile, e che, quando una persona cara scompare, ci consente di custodire nella memoria la sua sola apparenza fisica.

Abbiamo detto, una sera, che l’odierno materialismo non è tanto un fatto filosofico o ideologico, quanto piuttosto uno “stato esistenziale”; al punto che, parafrasando il titolo di un famoso articolo di Benedetto Croce (1866-1952), *Perché non possiamo non dirci cristiani* (*La Critica*, 20 novembre 1942), potremmo benissimo affermare: *Perché non possiamo non dirci materialisti*.

Non possiamo infatti non dirci tali, perché il nostro ordinario pensiero, in quanto riflesso, astratto, “debole” (Vattimo) o – come ama dire Scaligero – “dialettico”, è davvero “terra-terra”, e il nostro ordinario livello di coscienza non si solleva mai, per conseguenza, dal sensibile.

Si potrà anche essere convinti di aver superato il materialismo, e di parlare quindi in nome di uno dei tanti altri “ismi” che “passa – come si suol dire – il convento” (moderno e post-moderno), ma non si sarà, di fatto, che dei materialisti.

Osserva appunto Steiner (e siamo nel 1918!): “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. Ma, verso una concezione che comprenda il mondo spiritualmente, il celato materialismo contemporaneo non è meno intollerante di quello, confessato, del secolo scorso. Solamente, esso inganna molti uomini, i quali credono di dover respingere una concezione del mondo che tende alla spiritualità, per il fatto che la concezione delle scienze naturali ha “ormai da lungo tempo abbandonato il materialismo”” (*La filosofia della libertà* – Antroposofica, Milano 1966, p. 154).

Bando dunque alle ciance: o ci si decide a sviluppare un grado di coscienza superiore a quello ordinario (a quello dell'ego), o ci si troverà sempre meno in grado di affrontare e superare le prove che il destino ci riserva sul piano individuale e collettivo.

Quello stato patologico dell'intelletto (e dell'ego) che risponde al nome di "intellettualismo" crede, nella sua superbia e presunzione, di poter prendere sul serio tutto ciò che gli passa per la testa, e di potersela pertanto "cantare e suonare" in barba alla realtà. Ma la metafisica materialistica o scientifica che viene in tal modo arrangiando non è alimentata e sorretta dal pensiero, bensì (più o meno inconsciamente) dalla *paura*.

Lo sostiene Steiner, ma lo riconosce anche John Eccles (Nobel per la neurofisiologia, nel 1963), che scrive: "Se si dovesse descrivere la motivazione più profonda del materialismo, si potrebbe affermare che essa è semplicemente un terrore della coscienza (...) La ragione più profonda della paura della coscienza sta nel fatto che la coscienza possiede il carattere sostanzialmente terrificante della soggettività": ovvero – potremmo aggiungere noi – dell'Io o dello spirito (*Come l'io controlla il suo cervello* – Rizzoli, Milano 1994, p. 74).

Per vincere l'intellettualismo materialistico o scientifico, è dunque necessario vincere la paura, e quindi la resistenza (prevalentemente arimantica) a trasformare, per mezzo del pensare, il proprio sentire e il proprio volere (celebri, al riguardo, i seguenti versi di Goethe: "Finché non lo fai tuo, / questo "muori e diventa", / non sei che uno straniero ottenebrato / sopra la terra scura" – *Beato struggimento* in *Il Divano occidentale-orientale* – Rizzoli, Milano 1997, p. 97 – trad. di Ludovica Koch).

Ma torniamo a noi.

Scrivo Steiner: "L'esposizione fatta non colpisce, naturalmente, se non quel concetto della materia che la fisica pone alla base delle sue considerazioni, identificandola col vecchio, altrettanto errato, concetto di *sostanza* della metafisica. Altro è la materia pensata come la vera realtà posta alla base dei fenomeni, altro è la materia come fenomeno, come manifestazione. Le nostre considerazioni riguardano unicamente il primo di questi due concetti. Il secondo non ne viene toccato" (p.198).

E' quello che dicevamo poc'anzi: un conto è la materia come "fenomeno", altro la materia come "noumeno". La prima è infatti una realtà fisica, mentre la seconda è un'illusione metafisica.

Continua Steiner: "Il mondo di ciò che ci si presenta come percezione, vale a dire: estensione, moto, riposo, forza, luce, calore, suono, elettricità, ecc., è l'oggetto di tutta la scienza. Ora, (...) se tutto quanto si manifesta fosse un'espressione perfetta, per nulla turbata, dell'essenza interiore delle cose, allora la scienza sarebbe la cosa più inutile del mondo. Poiché il compito della conoscenza sarebbe già pienamente e totalmente adempiuto nella percezione. Anzi, non potremmo nemmeno distinguere tra essenza e manifestazione; entrambe, come identiche, coinciderebbero pienamente. Ma non è così. Supponiamo che l'elemento A, contenuto nel mondo dei fatti, stia in un certo rapporto con l'elemento B. Entrambi, secondo la nostra esposizione, non sono naturalmente altro che fenomeni. La connessione tra i due si manifesta a sua volta come fenomeno, e questo fenomeno vogliamo chiamarlo C. Ciò che possiamo ora stabilire, entro il mondo dei fatti, è il rapporto di A, B e C. Ma accanto ad A, B e C, esistono nel mondo sensibile ancora infiniti altri elementi simili. Prendiamone uno qualunque, D; non appena esso vi si aggiunga, tutto si presenterà modificato. Invece di avere C quale conseguenza di A più B, con l'intervento di D sorgerà un fenomeno essenzialmente diverso: E" (pp. 198-199).

Che cosa vuol dire questo? Vuol dire che i fenomeni A, B, C e D sono tutti partecipi del fenomeno complesso E. Ma quali sono essenziali e quali accidentali? Quali costituiscono, cioè, una *conditio, sine qua non* per il darsi di E, e quali no? Questo è ancora da scoprire.

Scriva infatti Steiner: “La causa per cui ci si fa incontro il fenomeno E, sono altri fenomeni, in rapporti ora più vicini ora più lontani. Alcuni sono assolutamente indispensabili affinché un tale fenomeno possa prodursi, altri, anche mancando, non ne impedirebbero l’esistenza, epperò determinano ch’esso avvenga proprio così. Da ciò si vede che dobbiamo distinguere tra condizioni necessarie e condizioni accidentali di un fenomeno. Ora, i fenomeni che sorgono sotto la sola azione di condizioni indispensabili, possiamo chiamarli *originari*, gli altri *derivati*. Se comprendiamo i fenomeni originari partendo dalle loro premesse, possiamo, aggiungendo nuove premesse, comprendere altrettanto quelli derivati. Qui ci diventa chiaro il compito della scienza. Essa ha da penetrare nel mondo dei fenomeni tanto addentro, da trovarvi quelli dipendenti solo da condizioni necessarie. E l’espressione concettuale per tali connessioni *necessarie* è: *leggi di natura* (pp. 199-200).

Nella “legge di natura” si esprime dunque, concettualmente, l’*Urphänomen* di Goethe. La legge, in quanto condizione necessaria per il darsi del fenomeno, è sempre uguale a se stessa, mentre i fenomeni “derivati” possono variare, e far sì quindi che il fenomeno “originario” si presenti ora in un modo, ora in un altro.

Sarà bene comunque sottolineare che lo sciverare l’essenziale dall’inessenziale, se già non è facile nell’ambito dei fenomeni naturali, lo è ancor meno in quello delle vicende umane. E’ soprattutto in questo campo, infatti, che, in funzione delle simpatie e antipatie personali, delle brame o dei pregiudizi (tanto più condizionanti quanto meno consapevoli), si può essere indotti a spacciare l’inessenziale per essenziale, e viceversa.

Supponiamo, tanto per fare un banalissimo esempio, che uno straniero mi rubi il portafoglio, che io, accorgendomene, lo accusi del furto, e che qualcuno, sentendomi accusare uno straniero, mi dia dello “xenòfobo”. Io sto però incolpandolo non già perché è straniero, bensì perché è ladro. In rapporto all’accaduto, è infatti essenziale che mi abbia rubato il portafoglio, e non che sia straniero. Non sono dunque io a essere affetto da xenòfobia, ma è colui che mi giudica tale a essere semmai affetto da xenòfilia.

Risposta a una domanda

Dal nostro punto di vista, potremmo considerare la fisica “classica” come la fisica dell’*ego*, della coscienza rappresentativa e dell’“opera compiuta”.

Tra la fine del XIX secolo e l’inizio del XX, quando si è cominciato a porre il problema di superare (evolativamente) questo livello di autocoscienza, di coscienza e di realtà, i fisici hanno però preso ad orientarsi, anziché verso il sovrasensibile, verso il subsensibile, finendo così col togliere via via all’*ego* gran parte delle sue certezze, senza fornirgliene altre di ordine superiore. La teoria della relatività, ad esempio, ha riunito lo spazio e il tempo in una ipotetica e astratta “quadridimensionalità”, e non – come sarebbe stato auspicabile – nella qualità o nell’essenza, così come la fisica quantistica non ci ha dato, con i *quanti* (subsensibili), che una contro-immagine dei *qualia* (sovrasensibili).

Ove si consideri, poi, che le certezze tolte all’*ego* dalla fisica “moderna” sono andate ad aggiungersi a quelle già sottrategli da Marx, Nietzsche e Freud (dalla cosiddetta “scuola del sospetto” – cfr. P.Ricoeur: *Dell’interpretazione – Saggio su Freud* – Il Saggiatore, Milano 1967), non desterà più meraviglia l’assistere oggi a una inquietante involuzione e disgregazione (in primo luogo morale) dell’*ego*, piuttosto che a una sua positiva evoluzione.

Fatto si è che tali certezze (proprie della prima fase evolutiva dell’anima cosciente), appunto in ragione della loro base sensibile, avrebbero dovuto costituire un trampolino di lancio per lo sviluppo dell’*ego* nella direzione del *Sé spirituale* (dell’Io sociale o morale), e non mutarsi in una

definitiva e dogmatica acquisizione, destinata, in quanto tale, a prestare prima o poi il fianco all'assalto di forze disgreganti o dissolvitrici (ancor più temibili di quelle luciferiche e arimaniche). Si legge infatti nel Vangelo: "Gli si avvicinarono allora i discepoli e gli dissero: "Perché parli loro in parabole?". Egli rispose: "Perché a voi è dato di conoscere i misteri del regno dei cieli, ma a loro non è dato. Così a chi ha sarà dato e sarà nell'abbondanza; e a chi non ha sarà tolto anche quello che ha" (Mt 13, 10-12).

L.R.

Roma, 25 settembre 2001

Finiremo stasera il secondo paragrafo del quindicesimo capitolo e ci occuperemo del terzo, intitolato: *Il sistema della scienza naturale*.

Abbiamo visto, la volta scorsa, che le “leggi di natura” sono “l’espressione concettuale” delle “connessioni” o delle relazioni “necessarie” tra i fenomeni.

Dal momento, tuttavia, che una *determinata* connessione o relazione, ossia un *pensato* (un concetto), presuppone l’*indeterminata attività* del connettere o del relazionare, ossia del *pensare*, dobbiamo vedere in essa il risultato di un pensare cosmico che il pensare umano è chiamato unicamente a scoprire.

Scriva infatti Steiner: “Il sistema della scienza si distingue da quello della natura pel fatto che, nel primo, il nesso tra i fenomeni viene stabilito dall’intelletto e con ciò reso comprensibile. La scienza non deve assolutamente mai aggiungere alcunché al mondo dei fenomeni, ma soltanto scoprirne i nessi occulti. L’uso dell’intelletto deve limitarsi unicamente a questo lavoro. Col ricorrere a qualcosa che non appare, per spiegare ciò che appare, l’intelletto e tutto il lavoro scientifico eccedono i limiti della propria competenza” (p. 200).

Che cosa dovrebbe fare perciò lo scienziato? Osservare il mondo, sia mediante i sensi fisici, sia mediante il pensare. Come capita quando si volge lo sguardo d’intorno nella speranza di vedere quello che si cerca, così si dovrebbe “volgere il pensare d’intorno” nella speranza di scoprire quello che si cerca. Ma è appunto quando si volge (attivamente) il pensare d’intorno che *davvero si pensa*. Non si tratta quindi di aspettare che piovga la manna dal cielo, ma di creare le condizioni atte a farla piovere. Ove non sia preparato da un serio e profondo impegno di pensiero, ciò che si crede scendere dall’alto (come capita, per lo più, ai tipi sedicenti “intuitivi”), risale invece dal basso, dando voce, non alla realtà dei fenomeni, bensì a quella della nostra inferiore natura.

Dice Steiner che “col ricorrere a qualcosa che non appare, per spiegare ciò che appare, l’intelletto e tutto il lavoro scientifico eccedono i limiti della propria competenza”. Ebbene, non è forse Kant a spiegare il “fenomeno” che appare con il “noumeno” che non appare?

Non è questo, comunque, il punto in cui egli “eccede i limiti della propria competenza”; li eccede, infatti, quando non si accontenta di osservare che il noumeno “non appare” (ai sensi fisici), ma arriva a sentenziare che *è assolutamente impossibile che appaia* (eppure, dice Goethe: ““La natura nasconde Dio!” Ma non a tutti!” – *Massime e riflessioni* – TEA, Roma 1988, p. 177).

Ma che c’entra Kant – si potrebbe obiettare – col “lavoro scientifico”? Ce lo spiega ancora una volta il “biologo-molecolare” Boncinelli: “Personalmente sono molto interessato al problema della conoscenza. Già Kant lo espresse in maniera geniale: l’uomo conosce il mondo imprimendogli una serie di scaffalature o di forme a priori. Questo intervento attivo si sovrappone agli stimoli chimici e fisici provenienti dall’esterno. Quando si sale nella scala gerarchica si arriva a quella realtà mentale precostituita che è l’intelligenza, la categorizzazione, ovvero l’attribuzione dei nomi alle cose (*sic! – nda*). Le generazioni future assisteranno al trionfo dell’impresa intellettuale kantiana, che risponderà alle domande più interessanti su come conosciamo, sul perché ci comportiamo in un determinato modo e, in definitiva, su chi siamo” (*E ora?* – Einaudi, Torino 2000, p. 40).

In realtà, *tutto appare*, ma, in ragione della nostra organizzazione conoscitiva, il fenomeno appare ai sensi fisici, mentre il noumeno appare al pensare. Chiunque non riesca a vederlo non dovrebbe prendersela perciò col noumeno, bensì col *suo* pensare, e dunque con se stesso.

Continua Steiner: “Solo chi vede l’assoluta giustezza delle nostre deduzioni, può comprendere la teoria goethiana dei colori (...) Egli conosceva le attribuzioni del pensiero intellettuale; per lui la

luce era data come sensazione, e quando voleva spiegare il nesso tra luce e colore, non poteva farlo per mezzo d'una speculazione, ma solo per mezzo di un fenomeno-tipo, in quanto ricercava la condizione necessaria che deve aggiungersi alla luce affinché il colore possa generarsi. Anche Newton vedeva il colore sorgere in connessione con la luce, ma si limitava a speculare: Come nasce il colore dalla luce? Ciò era insito nel suo modo speculativo di pensare, mentre non era insito in quello goethiano oggettivo e capace di comprendere giustamente se stesso. Perciò la supposizione newtoniana: "La luce è composta di luci colorate", a Goethe doveva apparire il risultato di una speculazione errata; egli si sentiva autorizzato solamente ad asserire qualcosa sopra il nesso tra luce e colore, quando vi si aggiungesse una data condizione, ma non ad asserire alcunché sopra la luce stessa, con l'ausilio di un concetto speculativo" (pp. 200-201).

Notiamo bene la differenza: una cosa è spremersi le meningi per rispondere alla domanda: "Come nasce il colore dalla luce?", altra impegnarsi a creare le condizioni necessarie a far sì che, alla domanda, rispondano il colore e la luce stessi.

Si osservi oltretutto che Newton (1642-1727), come peraltro tutti i cosiddetti "atomisti", mostra di non avere alcun sentore della realtà essenziale o qualitativa di un "insieme". La luce non è infatti, per lui, che un "aggregato corpuscolare", e quindi una realtà fisica (quantitativa), risultante dall'unione degli elementi (detti oggi "fotoni") che la compongono.

Scriva Steiner: "Con ciò è messa a nudo la ragione più profonda perché Goethe, quando guardava attraverso il prisma, *non poteva* aderire alla teoria di Newton. Secondo questi, il prisma sarebbe dovuto essere *la prima condizione* del nascere del colore. Ma un'altra condizione, cioè la presenza di un elemento oscuro, gli si manifestò come ancora più originaria per il sorgere del colore. Il prisma veniva solo come seconda condizione" (p. 201).

E' in virtù del prisma di vetro (del suo "angolo di rifrangenza") che si ottiene infatti il cosiddetto "spettro" della luce: ovvero, la supposta "scomposizione" di un raggio di luce solare (bianca) in quelli che si crede siano i suoi "singoli colori componenti".

Per Newton, questo fenomeno era "originario"; per Goethe, era invece "derivato", poiché considerava originario quello determinato dall'incontro (o scontro) della luce con un "elemento oscuro": cioè a dire, con un mezzo torbido.

Come vedete, si ripropone qui il problema di distinguere (ne abbiamo parlato la settimana scorsa) l'essenziale dall'inessenziale. Perché si generi il colore è infatti essenziale che la luce s'incontri (o scontri) con un mezzo torbido (con l'oscurità o con la tenebra), mentre è inessenziale che tale mezzo torbido sia costituito dal prisma utilizzato da Newton, in condizioni del tutto particolari. Nota infatti Goethe: "L'esperimento di Newton, su cui poggia la tradizionale teoria dei colori, è d'una estrema complessità: combina infatti tutte queste condizioni. Perché appaia lo spettro della luce sono necessari: 1) un prisma di vetro; 2) che sia a tre facce; 3) e piccolo; 4) un'impasta; 5) con un'apertura; 6) che sia piccolissima; 7) un lembo di Sole che vi passi attraverso; 8) a una certa distanza, in una 9) certa direzione sul prisma; 10) che si proietti su una tavola, 11) posta dietro al prisma a una certa distanza. Si scartino le condizioni 3, 6 e 11; si faccia l'apertura grande, si ponga la tavola vicina ad esso, e il caro spettro non può comparire e non comparirà" – *Massime e riflessioni*, p. 242).

Conclude comunque Steiner: "Naturalmente non mi sogno di voler difendere tutti i singoli particolari della teoria goethiana dei colori. Quello che vorrei vederne mantenuto è solamente il principio. Qui il mio compito non può nemmeno essere quello di derivare dal suo principio tutti i fenomeni della teoria dei colori ancora ignoti ai tempi di Goethe. Se, un giorno, dovessi avere la fortuna di possedere tempo e mezzi per scrivere una teoria dei colori nel senso goethiano,

completamente all'altezza delle conquiste moderne della scienza, potrei assolvere quel compito soltanto in tale opera" (pp. 201-202).

Abbiamo così finito il secondo paragrafo; passiamo dunque al terzo: *Il sistema della scienza naturale*.

Scrivo Steiner: "Consideriamo due percezioni: A e B. Queste ci sono date da prima quali entità prive di concetti. Nessuna riflessione concettuale può farmi mutare in qualche altra cosa le qualità date alla mia percezione sensoria. Né posso trovare alcuna qualità di pensiero per mezzo della quale poter costruire ciò che mi è dato nella realtà sensibile, qualora mi manchi la percezione. Non posso mai procurare a un daltonico una rappresentazione della qualità "rosso", per quanto gliela descriva concettualmente con tutti i mezzi possibili. *La percezione dei sensi ha dunque un quid che non penetra mai nel concetto, che deve venir percepito se, in genere, ha da diventare oggetto della nostra conoscenza*" (p. 202).

A e B, in quanto "percezioni" ed "entità prive di concetti", sono dunque due percetti: ovvero, due entità che si presentano (al pari della volontà) come "forza", e non (al pari del pensiero) come "forma". Qual è infatti la prima caratteristica dell'esperienza percettiva? Quella di essere, in quanto risultato dell'incontro (o dello scontro) dell'essere o dell'essenza del soggetto con l'essere o l'essenza dell'oggetto, l'esperienza *immediata* di un *quid* che è ed *esiste*. La viva percezione o sensazione di una qualsiasi realtà è cosa quindi ben diversa dall'idea astratta che successivamente ce ne facciamo. Siamo infatti avidi, in genere, di percezioni e sensazioni proprio perché queste, al contrario del pensiero ordinario, ci fanno sentire in contatto con la realtà (di noi stessi e del mondo). La percezione è dunque il punto di partenza del viaggio del conoscere: un viaggio che dovrebbe essere però di "andata e ritorno", e non di "sola andata", com'è quello dell'intellettualismo. Questo, infatti, non parte dalla percezione per arrivare al concetto, così da poter poi tornare (con il concetto) alla percezione, bensì parte dalla percezione per andare pian piano a smarrirsi lungo le intricate e tortuose vie dell'astrazione, che lo allontanano sempre più dalla realtà.

Continua Steiner: "Quale funzione ha dunque il concetto che noi congiungiamo con una qualsiasi percezione dei sensi? Esso deve evidentemente essere un elemento affatto autonomo, ed apportare qualcosa di nuovo che appartiene alla percezione sensibile, ma che in essa non appare. Certo però che questo nuovo *quid*, che il concetto viene ad aggiungere alla percezione sensibile, è quello che per primo esprime ciò che viene incontro al nostro bisogno di spiegazione. Solo quando ne abbiamo un concetto siamo in grado di comprendere un qualsiasi elemento del mondo dei sensi (...) Per mezzo del concetto siamo in grado di dire, sul mondo dei sensi, qualcosa che non può essere percepito. Da ciò appare immediatamente che, se l'essenza della percezione sensibile si esaurisse nella qualità sensibile, non potrebbe aggiungervi alcunché di totalmente nuovo, nella forma del concetto. La percezione sensibile non è dunque affatto una totalità, ma è solo un aspetto della totalità, e precisamente quella parte che può essere solo guardata. Unicamente per mezzo del concetto ci diviene chiaro che cosa guardiamo" (pp. 202-203).

Vedete, il concetto "deve apportare qualcosa di nuovo che appartiene alla percezione sensibile, ma che in essa non appare". Il concetto "appare" infatti *dentro* di noi, mentre il percetto "appare" *fuori* di noi: grazie a questo siamo in grado di esperire una forza che non potrebbe essere pensata; grazie a quello siamo in grado di pensare una forma che non potrebbe essere percepita (dai sensi fisici). Ciò dipende però da noi e non dalla realtà dell'oggetto o del fenomeno con il quale siamo alle prese. Questo è infatti *uno*, ma noi siamo organizzati in modo tale da sperimentare, a un livello (volitivo), la sua forza (quale percetto) e da apprendere, a un altro livello (pensante), la sua forma (quale

concetto). Solo ri-unendo il percetto al concetto e il concetto al percetto otteniamo quindi l'*entelechia*: vale a dire, l'essenza dell'oggetto o del fenomeno.

E' fondamentale pertanto distinguere l'*essenza* tanto dal *percetto*, che rappresenta unicamente il modo in cui l'essenza si dà al percepire, quanto dal *concetto*, che rappresenta unicamente il modo in cui l'essenza si dà al pensare.

Scriva infatti Steiner: "Ora possiamo esprimere l'importanza *sostanziale* di ciò che nel capitolo (nel paragrafo – *nda*) precedente abbiamo svolto come *metodo*. Con l'afferrare concettualmente un dato del mondo dei sensi, si manifesta il *quid* contenuto nel dato della percezione" (p. 203).

Il concetto illumina dunque l'essenza del percetto. Immaginiamo, ad esempio (*repetita iuvant*), di muoverci in una stanza tenendo gli occhi chiusi e le braccia protese, e di arrivare così a toccare qualcosa. Da questa percezione scaturirà subito il seguente giudizio: "Qui c'è qualcosa!". Espresso in termini più dotti, lo stesso giudizio suonerebbe così: "Ora e qui, qualcosa è" (oppure: "Ora e qui, un ente è"). Grazie a questo, sappiamo dunque che *qualcosa* è, ma non sappiamo ancora *quale è la cosa che è*: sappiamo cioè del concetto come percetto, ma non ancora del percetto come concetto. Solo dopo aver aperto gli occhi e riconosciuto il percetto nel concetto e il concetto nel percetto, potremo quindi dire di aver conosciuto "quale è la cosa che è", e di averne fatto quindi davvero "esperienza".

Una cosa è infatti l'*esperienza*, quale sintesi di percetto e concetto, altra la *percezione*, quale suo iniziale e singolare momento (sensibile).

Continua Steiner: "Solo nel concetto, dunque, il mondo riceve il suo pieno contenuto. Abbiamo visto però come il concetto ci indichi, al di là del singolo fenomeno, il nesso tra le cose. Perciò dunque, quel che nel mondo dei sensi si presenta separato, isolato, appare per il concetto un tutto *unitario*. Così, mediante il nostro metodo scientifico, nasce come meta finale la *scienza naturale monistica*; ma non un monismo astratto che presuppone l'unità, e poi forzatamente inserisce in essa i singoli fatti della vita *concreta*, bensì un monismo concreto che mostra, passo per passo, come l'apparente molteplicità dell'esistenza sensibile si dimostri alla fine un'unità ideale" (p. 203).

Percepiamo, ad esempio, qui il fenomeno *A* e lì il fenomeno *B* e, per il fatto stesso di percepirli, li sperimentiamo separati e isolati. Nel momento in cui il percetto *A* si riunisce al concetto *A* e il percetto *B* si riunisce al concetto *B*, ci accorgiamo però che tra il concetto *A* e quello *B* sussiste una relazione, e che è proprio questa relazione (concettuale) a liberare i due fenomeni (sensibili) dal loro apparente isolamento. (Rammentate quanto ha detto Steiner? "Ciò che costituisce la singolarità di un oggetto, non si può *comprendere*, ma solo *percepire*").

Gioverà dunque ricordare, ancora una volta, che se non ci fosse data la possibilità di sperimentare, mediante la percezione sensibile, la separazione e l'isolamento, mai ci sarebbe data quella di sperimentarci come degli *individui*; mai saremmo infatti giunti a sperimentarci come degli *Io* se non ci fossimo isolati, separandoci da tutto il resto e sperimentandolo appunto come un *non-Io*.

Scriva Steiner: "Ora il *modo* in cui il concetto (l'idea) si estrinseca nel mondo dei sensi costituisce la differenza tra i diversi regni della natura. Se l'essenza reale del sensibile arriva solo fino a un'esistenza che lo colloca completamente fuori del concetto, sì che nei propri mutamenti ne venga dominato come da una *legge*, noi chiamiamo quell'essere *inorganico* (...) In questa sfera abbiamo a che fare con fenomeni e leggi che, quando sono originari, possono chiamarsi *fenomeni tipici*. Qui, dunque, l'elemento concettuale percepibile sta fuori della molteplicità percepita" (p. 204).

Ma qual è propriamente “questa sfera”? Quella dello spazio. Ricordate quanto afferma Hegel? “Lo spazio è la *giustapposizione* del tutto ideale, perché è l’esser fuori di sé stesso”. E’ nello spazio, infatti, che le cose esistono “giustapposte”, e quindi separate (“giustapporre” vuol dire “porre accanto senza connettere”) non solo tra di loro, ma anche dalla loro essenza (in quanto – come dice sempre Hegel – sono fuori di se stesse o - come dice Steiner – fuori del concetto).

Continua Steiner: “Ma la stessa unità percepibile ai sensi può già indicare qualcosa che la trascende; può costringersi, quando vogliamo comprenderla, a procedere ad altre determinazioni oltre quelle a noi percepibili. Allora ciò che è afferrabile concettualmente appare come unità sensibile. Le due cose, concetto e percezione, non sono identiche, ma il concetto non appare come una legge *fuori* della pluralità sensibile, bensì *dentro* di questa come principio. Sta alla sua base, come l’elemento non più sensibilmente percepibile che la compenetra, e che chiamiamo *tipo*. Con questo ha a che fare la scienza naturale *organica*” (p. 204).

L’essenza si manifesta come “legge” nel mondo inorganico e come “tipo” in quello organico; tanto nel primo (minerale) quanto nel secondo (vegetale e animale) non si presenta pertanto come concetto (o idea). L’uomo è dunque il solo essere in grado di sperimentare la propria e l’altrui essenza come concetto: in grado, cioè, di avere coscienza della propria e dell’altrui essenza, nella forma del concetto (o dell’idea).

Vorrei tornare a raccomandarvi, a questo proposito, di riflettere sulla tripartizione della logica hegeliana in *logica dell’essere*, *logica dell’essenza* e *logica del concetto*. Che cosa rappresenta infatti la logica del concetto? Nient’altro che il modo (o la forma) in cui la logica dell’essenza, operante nel mondo, si manifesta nel pensare, operante nell’anima umana.

Conclude Steiner: “Ma anche qui (nel mondo organico – *nda*) il concetto non appare ancora nella forma sua propria di concetto, bensì come *tipo*. Dove poi questo non compare più solo come tale, cioè come principio compenetrante, bensì nella stessa sua forma di concetto, ivi esso appare come *coscienza*; e qui finalmente si manifesta ciò che ai gradini inferiori esisteva soltanto nella sua essenza. Il concetto stesso diviene percezione; qui si ha a che fare con l’uomo autocosciente. *Legge di natura*, *tipo*, *concetto* sono le tre forme in cui l’elemento ideale si estrinseca. La legge naturale è astratta e sta al di sopra della molteplicità sensibile; essa domina la scienza inorganica. Qui idea e realtà sono completamente scisse. Il tipo già unisce le due in un essere solo. Lo spirituale diventa essenza operante; però non esiste e agisce ancora come tale, ma deve, se vuole essere osservato nella sua esistenza, venir *guardato* sensibilmente. Ciò avviene nel regno della natura organica. Il concetto esiste in modo percepibile. Nella coscienza umana il concetto stesso è l’elemento percepibile. Percezione e idea coincidono. Ciò che si contempla è appunto l’elemento ideale. Perciò, a questo gradino, possono manifestarsi anche i nuclei vitali dei gradini naturali inferiori. Col sorgere della coscienza umana è data la possibilità che quel che ai gradini inferiori della vita esiste ma non appare, diventi ora anche realtà apparente” (pp. 204-205).

Che cosa rappresenta, in definitiva, l’insieme del regno umano e dei tre regni naturali inferiori? Rappresenta una *gerarchia di gradi di coscienza* (veglia, sogno, sonno e morte). Quando parliamo di anima, parliamo infatti di pensare, sentire e volere, mentre quando parliamo di spirito, parliamo appunto di gradi o livelli di coscienza (di Gerarchie spirituali).

Abbiamo così finito anche il terzo paragrafo; la prossima volta ci occuperemo quindi del quarto.

L.R.

Roma, 2 ottobre 2001

Spero non vi dispiaccia se stasera, approfittando del fatto che affronteremo il quarto paragrafo, intitolato: *Il sistema della teoria dei colori*, vi proporrò, a titolo introduttivo, alcune considerazioni di carattere generale.

Abbiamo visto, la volta scorsa, che una cosa è la teoria dei colori di Goethe, altra quella di Newton, e abbiamo anche ascoltato quest'affermazione di Steiner: "Naturalmente non mi sogno di voler difendere tutti i singoli particolari della teoria goethiana dei colori. Quello che vorrei vederne mantenuto è solamente il principio".

Non si tratta quindi di prendere partito per l'una o per l'altra, bensì di mettere in luce quale sia il "principio" che le distingue: quale sia cioè lo *spirito* che anima l'una, e quale quello che anima l'altra.

Newton – osserva al riguardo Hegel – "non seppe mai di pensare e d'aver a che fare con concetti; credeva di aver a che fare soltanto con cose fisiche (...) Newton trattò i concetti come cose sensibili, e li prese alla stessa maniera con cui si suole stringere in mano una pietra o del legno" (*Lezioni sulla storia della filosofia* – La Nuova Italia, Firenze 1981, vol. 3, II, p. 180).

Qual è dunque lo spirito che anima la sua teoria? Quello del realismo delle *cose*. E qual è invece lo spirito che anima la teoria di Goethe? Quello del realismo delle *idee*.

Appare quindi legittimo considerare ispiratore della prima l'*ego* (quale soggetto della coscienza rappresentativa), e ispiratore della seconda il *Sé spirituale* (quale soggetto della coscienza immaginativa).

Ove dunque si fosse affermata la teoria di Goethe, e non quella di Newton (o, in senso lato, il goetheanismo, e non l'utilitarismo di stampo anglosassone), la cultura europea avrebbe fatto, spiritualmente, un salto di qualità.

Così però non è stato, e questo ha fatto sì che contro l'individualismo moderno, anacronisticamente ed *egoisticamente* fissatosi al grado della coscienza rappresentativa (quantitativa), abbiano preso a levarsi, in forma più o meno violenta, varie forze anti-moderne (politiche e religiose) di carattere *anti-individualistico* o *collettivistico*.

Che cos'è infatti l'*ego*? Lo abbiamo detto: è l'Io allo stato embrionale o fetale, e per ciò stesso un Io che dovrebbe essere aiutato a crescere, e non abortito o eliminato.

Perché dico queste cose? Perché vorrei fosse chiaro che la scienza dello spirito (orientata antroposoficamente) è l'unica via in grado di ricondurci alla spiritualità o alla religiosità, senza per questo costringerci a rinunciare alla modernità (all'individualità).

Oggi, infatti, chi cerca l'anima cosciente (la modernità) trova il materialismo, e non la spiritualità o la religiosità, e chi cerca la spiritualità o la religiosità trova quel che sopravvive dell'anima razionale o affettiva (se non dell'anima senziente), e non l'anima cosciente.

Si finisce così col convincersi che non possa esistere *una spiritualità o una religiosità che sia all'altezza della modernità*, in quanto frutto di quella libertà di pensiero e di coscienza che la modernità stessa, seppure entro determinati limiti, ha avuto il merito di affermare.

In questa luce, il passaggio dall'*ego* al *Sé spirituale* potrebbe essere anche visto come il passaggio dall'individualismo "giuridico" (quello "liberale", basato sulle varie "Carte dei diritti") all'individualismo "etico" (quello de *La filosofia della libertà*, basato sullo spirito). (Il che implica che si potrebbe individuare nell'individualismo "economico" - quello "liberista" - una sorta di contro-immagine dell'individualismo "etico", frutto di uno spostamento dell'individualismo "giuridico" dell'anima nella direzione materiale del corpo, anziché in quella dello spirito).

Ma veniamo a noi.

Scrivi Steiner: “Goethe non si può pensare senza Kant, Fichte, Schelling e Hegel. Se questi spiriti miravano sopra tutto a guardare nelle profondità e nelle somme altezze, la contemplazione di Goethe si posava sugli oggetti della realtà immediata. Ma in questa contemplazione c’era qualcosa di quella medesima profondità. Goethe esercitò questa visione nell’osservazione della natura. Lo spirito di quell’epoca è effuso come un fluido sulle sue osservazioni naturali; da ciò la loro potenza che, anche nell’osservazione dei particolari, conserva sempre il suo tratto grandioso. La scienza di Goethe mira sempre al centro” (p. 205).

Ma qual è “lo spirito di quell’epoca” se non quello del “goetheanismo”: ovvero, uno spirito che, in Goethe, si è per la prima volta spogliato del suo abito filosofico, per indossare quello scientifico-spirituale o (*ante litteram*) antroposofico?

Dice Steiner che “anche nell’osservazione dei particolari”, tale spirito “conserva sempre il suo tratto grandioso”. Dunque un tratto ch’è andato purtroppo scomparendo – possiamo dirlo – dalla scienza contemporanea, via via che questa si è resa schiava del materialismo. Se la scienza di Goethe mirava sempre al centro, quella attuale si muove sempre invece in periferia, pretendendo tuttavia che quanto è periferico e infinitamente piccolo valga come centrale e grandioso.

Rendersi schiavi del materialismo, vuol però dire rendersi schiavi di Arimane: proprio di quello spirito, cioè, che lo scrittore russo Fëdor Sologub (1863-1927) ha non a caso chiamato, intitolando il suo più noto romanzo (del 1905), *Il demone meschino*.

Continua Steiner: “Più che altrove possiamo scorgere ciò nella sua teoria dei colori, la quale, insieme al saggio sulla metamorfosi delle piante, è la sola che sia giunta a perfezione. E come è rigorosamente conchiuso secondo le esigenze insite nella cosa stessa il sistema ch’essa ci presenta! Vogliamo considerare una volta questo edificio nella sua struttura interiore. Affinché possa giungere a manifestazione qualcosa che sia fondato nell’essere della natura, occorre una causa occasionale, un organo in cui “qualcosa” possa presentarsi. Le eterne bronzee leggi della natura regnerebbero, sì, anche se non si presentassero mai in uno spirito umano, ma la loro manifestazione come tale non sarebbe possibile. Esse esisterebbero solo secondo la loro essenza, non secondo la loro apparenza” (pp. 205-206).

Esisterebbe cioè la natura, ma non la coscienza della natura, ci sarebbe l’idea, ma non la coscienza dell’idea, o ci sarebbe l’Io, ma non la coscienza dell’Io (l’autocoscienza). L’uomo è dunque una creatura del mondo come gli animali, i vegetali e i minerali, ma una creatura che, a differenza delle altre, può permettere al mondo di prendere coscienza di sé.

Continua Steiner: “Lo stesso avverrebbe del mondo della luce e del colore, se non gli si contrapponesse un occhio capace di percepirlo. Il colore, nella sua essenza, non deve venir derivato dall’occhio, come lo fa derivare Schopenhauer, bensì nell’occhio deve venir mostrata la possibilità che il colore si manifesti. L’occhio non è la causa del colore, ma è la causa del suo manifestarsi” (p. 206).

Scrivi infatti Goethe: “L’occhio deve la sua esistenza alla luce. Da organi animali sussidiari indifferenti, la luce chiama in vita un organo che le diventi affine; l’occhio si forma *alla luce per* la luce, affinché la luce interna muova incontro all’esterna. E qui ci risovviene dell’antica scuola ionica, la quale non si stancò di ripetere con grande saggezza che il simile è conosciuto soltanto dal simile, l’affine dall’affine, e delle parole del mistico antico (Plotino, 205-270 – *nda*) che ameremmo tradurre così: Potremmo guardare la luce, / Se l’occhio non fosse solare? / Potremmo di Dio inebriarci / Se in noi la sua forza non fosse?” (*La teoria dei colori* in *Opere* – Sansoni, Firenze 1961, vol. V, pp. 298-299).

Prosegue Steiner: “Da qui deve prendere le mosse la teoria dei colori. Essa deve investigare l’occhio, metterne a nudo la natura. Perciò Goethe comincia dalla teoria *fisiologica* del colore (...) Che cosa si produce quando la luce e l’oscurità agiscono sull’occhio? Che cosa avviene quando immagini delimitate entrano in rapporto con esso? Egli non chiede, da principio, quali processi si svolgano nell’occhio quando si produce questa o quella percezione, ma cerca di appurare che cosa possa prodursi per mezzo dell’occhio nell’atto visivo *vivente* (...) Goethe vuole prendere in considerazione l’occhio soltanto in quanto vede, e non spiegare il vedere partendo dalle osservazioni che si possono fare sull’occhio morto (...) Da qui egli passa poi ai processi obiettivi che producono i fenomeni del colore. E qui è importante tener presente che, quando parla di tali processi obiettivi, Goethe non intende affatto i non più percepibili ipotetici processi materiali o di movimento; egli vuole assolutamente restare nel campo del mondo percettibile. La sua teoria *fisica* dei colori, che forma la seconda parte dell’opera, cerca le condizioni che sono indipendenti dall’occhio ma connesse col sorgere dei colori (...) Solo in un altro capitolo separato, quello della teoria *chimica* dei colori, egli passa a quelli attaccati, fissati ai corpi. Se nella teoria fisiologica dei colori egli risponde alla domanda: Come possono, in genere, apparire i colori?, se, in quella fisica, risponde alla domanda: Come sorgono i colori in date condizioni esterne?, qui egli risponde al problema: Come mai il mondo dei corpi appare dotato di colore? (...) Ma qui non si ferma, bensì, alla fine, considera il rapporto superiore che il mondo colorato dei corpi ha con l’anima, nel capitolo: *Effetti sensibili-morali* del colore” (pp. 206-207).

Abbiamo finito il quarto paragrafo. Prima di passare al quinto, vorrei però dire qualcosa sul rapporto che “il mondo colorato dei corpi ha con l’anima”.

Vedete, la psicologia sottrae il colore al mondo e lo reclude, come *qualità soggettiva*, nell’uomo, mentre la fisica sottrae il colore all’uomo e lo reclude, come *quantità oggettiva*, nel mondo. “Un fascio di luce bianca – scrive appunto Boncinelli – contiene in sé un’infinità di raggi luminosi di lunghezza d’onda diversa, come si può facilmente osservare facendolo passare ad esempio attraverso un prisma di vetro. Ma non contiene né trasporta “colori”. E’ il nostro occhio, collegato con il nostro cervello, che vi individua, vi identifica e vi discerne i vari colori. Il mondo di per sé non è popolato né di sensazioni né di stimoli” (*Il cervello, la mente e l’anima* – Mondadori, Milano 2000, p. 118).

Studiando il colore, la psicologia ritiene dunque di poter conoscere qualcosa dell’uomo, ma non del mondo, mentre la fisica ritiene di poter conoscere qualcosa del mondo, ma non dell’uomo.

Ecco in che cosa differisce la scienza goethiana! In essa, si conosce l’uomo studiando i colori e si conoscono i colori studiando l’uomo. Non già – si badi – perché si parta con l’intenzione di voler conoscere l’uomo attraverso i colori e i colori attraverso l’uomo, ma perché è proprio studiando i colori come “colori” e l’uomo come “uomo”, che si perviene a un tale risultato. Nel momento stesso in cui si afferra *davvero* la realtà dei colori, si afferra infatti quella dell’uomo, e nel momento stesso in cui si afferra *davvero* la realtà dell’uomo, si afferra quella dei colori.

E qual è la realtà dei colori? Quella dei sentimenti, *vista dall’esterno*. E qual è la realtà dei sentimenti? Quella dei colori, *vista dall’interno*. E qual è la realtà di quell’interazione tra la luce e la tenebra dalla quale nasce – secondo Goethe – il colore? Quella dell’interazione tra il pensare e il volere dalla quale nasce – secondo la scienza dello spirito – il sentire.

Detto questo, passiamo al quinto paragrafo, intitolato: *Il concetto dello spazio secondo Goethe*.

Scrivo Steiner: “Poiché una piena comprensione dei lavori di Goethe sulla fisica è possibile solo in base a una concezione dello spazio identica alla sua, cerchiamo d’illustrarla. Ma prima occorre che, dalle nostre considerazioni precedenti, abbiamo acquistato le seguenti convinzioni: 1°) gli oggetti che nell’esperienza ci appaiono isolatamente hanno tra loro un reciproco rapporto interiore; in realtà

sono tenuti insieme da un unitario legame cosmico; vive in essi *un unico principio*, comune a tutti; 2°) quando il nostro spirito si accosta agli oggetti isolati cercando di abbracciarli per mezzo di un nesso spirituale, l'unità concettuale ch'esso stabilisce non è estrinseca agli oggetti, ma ricavata dall'essere intimo della natura stessa. La conoscenza umana non è un processo che si svolga fuori delle cose, scaturendo da un mero arbitrio soggettivo; no, ciò che si presenta al nostro spirito come legge di natura, e che si estrinseca nella nostra anima, è la pulsazione del cuore stesso dell'universo" (pp. 207-208).

Sulla base di queste convinzioni, affrontiamo dunque la questione dello spazio, tenendo però ben presente quanto abbiamo già detto in proposito.

Presupponiamo soltanto – scrive Steiner – “due fattori di cui ciascuno è atto a produrre un'impressione sui nostri sensi (...) Inoltre vogliamo supporre che l'esistenza di uno di questi fattori non escluda quella dell'altro. *Un solo* organo di percezione può percepirli entrambi. Se invece si assumesse che l'esistenza di uno dei due elementi fosse in qualche modo dipendente da quella dell'altro, il problema sarebbe tutt'altro. Se l'esistenza di B fosse tale da escludere l'esistenza di A, pure essendone dipendente secondo il proprio essere, allora A e B starebbero tra loro in un rapporto di tempo. Poiché la dipendenza di B da A esige, se al tempo stesso si suppone che l'esistenza di B escluda quella di A, che quest'ultimo preceda il primo” (p. 208).

Per porre, tra *A* e *B*, una pura relazione spaziale, occorre dunque supporli semplicemente *coesistenti*, *giustapposti*, e quindi *reciprocamente esteriori*: occorre cioè prescindere *toto coelo* dalle loro qualità.

“Lo spazio – dice Hegel – è pura *quantità*” (*Enciclopedia delle scienze filosofiche* – Laterza, Roma-Bari 1989, p. 230). E che cos'è la quantità? Lo abbiamo detto: una qualità priva di qualità.

Osserva infatti Steiner: “Per nessuno può sussistere un dubbio sul genere di rapporto ch'io stabilisco tra le cose quando non entri nel merito della loro particolare costituzione, della loro essenza. Chi si chiede quale trapasso si possa trovare da una cosa all'altra, quando la cosa stessa resti indifferente, dovrà senz'altro darsi per risposta: *lo spazio*. Qualunque altro rapporto deve fondarsi sulla costituzione qualitativa di ciò che nel mondo appare isolato. Soltanto lo spazio non tiene in considerazione null'altro che il fatto che le cose siano appunto *separate tra loro*” (p. 209).

Dice Scaligero: “L'amore è l'essere dello spirito”; e spiega: “Nel donarsi, l'Io attua la sua infinità: riempie di suo movimento lo spazio che lo separa dall'altro e per cui l'altro è altro” (*Dell'amore immortale* – Tilopa, Roma 1982, pp. 11 e 16).

Lo spirito o l'Io, attuando “la sua infinità”, tende dunque a sanare il dolore della separazione collocando e abbracciando ogni cosa (ogni “altro”) nella dimensione unificante dello spazio. Grazie a quest'idea, riesce infatti a rendere *uno* il molteplice.

Scrivo appunto Steiner: “Quello che il nostro spirito vuole, quando si avvicina all'esperienza, è superare la separazione, mostrare che nel singolo è da vedersi la forza del tutto. Nella percezione spaziale esso non vuol superare altro che la separazione come tale; *cioè stabilire il rapporto più generale di tutti*. Che A e B non siano ciascuno un mondo per sé, ma appartengano a un insieme comune, ecco quel che dice l'osservazione spaziale. Questo è il senso dell'esser vicini nello spazio. Se ogni cosa fosse un essere per sé, ciò non sarebbe possibile; non si potrebbe stabilire in genere nessun riferimento degli esseri fra loro” (p. 209).

Ma perché l'Io avverte dolorosamente la separazione? E' presto detto: perché la separazione dal mondo lo separa in realtà da se stesso, e viene pertanto vissuta come una lacerazione animica o una

“frattura ontologica” (l’espressione è del noto psichiatra e psicoanalista inglese Ronald Laing [1927-1989], autore de *L’io diviso* – Einaudi, Torino 1969).

A e *B* non sono dunque ciascuno un mondo per sé, ma appartengono a un insieme comune, in quanto l’Io trova l’uno e l’altro dentro di sé, e può quindi riunirli nel suo “spazio” interiore.

Continua Steiner: “Io penso *A* accanto a *B*. Lo stesso posso fare anche con altri due elementi del mondo sensibile: *C* e *D*. Ora voglio prescindere totalmente dagli elementi *A*, *B*, *C* e *D* e mettere solo in rapporto, a loro volta, i due rapporti concreti. E’ chiaro ch’io posso mettere in rapporto l’uno con l’altro anche questi due, quali entità separate, proprio come ho fatto con *A* e *B*. Qui metto in rapporto rapporti concreti che posso chiamare *a* e *b*. Se ora procedo di un altro passo, posso a sua volta mettere in rapporto *a* con *b*. Ma in tal caso ho già perduto ogni separazione (...) Più in là non posso andare. Ho raggiunto ciò che prima avevo cercato: *lo spazio* stesso sta dinanzi alla mia anima” (pp. 209-210).

Immaginiamo, dunque, che un melo (*A*) stia vicino a una pero (*B*) e che un pesco (*C*) stia lontano da un castagno (*D*). Cosa vorrebbe dire, in questo caso, “prescindere totalmente dagli elementi *A*, *B*, *C* e *D* e mettere solo in rapporto, a loro volta, i due rapporti concreti”? Vorrebbe dire prescindere totalmente dal pero, dal melo, dal pesco e dal castagno, e mettere in rapporto il rapporto concreto “vicino” (*a*) col rapporto concreto “lontano” (*b*). Ma questi due rapporti hanno forse qualcosa in comune? Certo: si tratta infatti di due rapporti *determinati* che hanno appunto in comune quel *quid* che, in un caso, si determina come “vicino” e, nell’altro, come “lontano” o, in altre parole, quel *quid* che, in un caso, assume la forma *a* e, nell’altro, la forma *b*.

Ebbene, cos’altro potrebbe essere quel *quid*, se non la *pura “sostanza” ideale dello spazio*? Ora, dice giusto Steiner, “lo spazio stesso sta dinanzi alla mia anima”.

Ma non è tutto.

Scriva infatti: “*In ciò giace il segreto delle tre dimensioni* (...) Le tre dimensioni vi hanno la parte seguente: La prima dimensione stabilisce una relazione tra due percezioni sensibili; è dunque una *rappresentazione concreta*. La seconda dimensione mette in relazione tra loro due rappresentazioni concrete, e con ciò passa nel campo dell’*astrazione*. Finalmente la terza dimensione non stabilisce più altro che l’*unità* ideale tra le astrazioni” (pp. 210 e 211).

Si potrebbe anche aggiungere, volendo, che la prima dimensione (tridimensionale) è quella della coscienza rappresentativa (legata al corpo fisico), che la seconda (bidimensionale) è quella della coscienza immaginativa (legata al corpo eterico), e che la terza (unidimensionale) è quella della coscienza ispirativa (legata al corpo astrale). Oggetto della prima è infatti la *relazione tra le cose*, oggetto della seconda è invece la *relazione tra le relazioni*, e oggetto della terza è infine l’*essenza della relazione (la relazione in sé)* quale *concetto*: ossia, appunto, quale “spazio”. (L’Io quale soggetto-oggetto della coscienza intuitiva è “adimensionale”).

Conclude Steiner: “Finora abbiamo parlato dello spazio come di un rapporto, di una relazione. Ora si può chiedere: Esiste soltanto questo rapporto di vicinanza in genere? Oppure esiste per ogni oggetto una determinazione di luogo assoluta? Quest’ultimo caso non è naturalmente toccato dalle nostre spiegazioni precedenti. Ma cerchiamo ora se esista o no un tale rapporto di luogo, un ben determinato “qui”. Che cosa indico in realtà quando parlo di un “qui”? Null’altro che un oggetto, in immediata vicinanza del quale è situato l’oggetto in questione. “Qui” significa: in vicinanza di un oggetto da me indicato. Ma con ciò l’indicazione assoluta di luogo è ricondotta *a un rapporto di spazio*, e l’indagine accennata cade da sé. Solleviamo ancora in modo ben determinato la domanda: Che cosa è, secondo le indagini precedenti, lo spazio? Dovremo rispondere: Null’altro che una

necessità, insita nelle cose, di superare la loro separazione in maniera affatto esteriore, senza entrare nel merito della loro essenza, e di riunirle in un'unità, già nella maniera esteriore che si è detta. Lo spazio è dunque un modo di afferrare il mondo come un'unità. *Lo spazio è un'idea* (pp. 211-212).

Abbiamo fatto un po' tardi, ma in compenso abbiamo finito anche il quinto paragrafo; la prossima volta ci occuperemo del sesto.

L.R.

Roma, 9 ottobre 2001

Le opere scientifiche di Goethe (46)

Se tutto andrà bene, finiremo stasera il quindicesimo capitolo; ci occuperemo infatti del suo ultimo paragrafo: *Goethe, Newton e i fisici*, che ci darà occasione di tornare a riflettere su alcuni degli argomenti fin qui trattati.

Scrivono Steiner: “Quando Goethe si accostò allo studio dell’essenza dei colori, fu mosso, in sostanza, da un interesse artistico (...) Nella *Storia della teoria dei colori* egli stesso ha dato un’ampia relazione di tutta la parte storica del suo studio. Qui vogliamo trattarne solo il lato psicologico e pratico. Subito dopo il suo ritorno dall’Italia Goethe cominciò i suoi studi, i quali divennero particolarmente intensi negli anni 1790 e ’91, per continuare poi ininterrotti fino alla morte del poeta. Rappresentiamoci la situazione della concezione goethiana del mondo nel momento in cui Goethe iniziò gli studi sui colori. Egli aveva già concepita la sua idea grandiosa della metamorfosi degli esseri organici; e, grazie alla sua scoperta dell’osso intermassellare, gli era sorta la visione dell’unità di tutta l’esistenza naturale. Il singolo particolare gli appariva come una modificazione speciale del principio ideale che regna nella totalità della natura. Aveva già affermato, nelle sue lettere dall’Italia, che una pianta è pianta solo per il fatto di portare in sé l’*idea della pianta*. Questa idea era per lui qualcosa di concreto, come un’unità piena di contenuto spirituale presente in ogni singola pianta. Essa non era percepibile con gli occhi del corpo, bensì con l’occhio dello spirito. Chi è capace di scorgerla, la vede *in ogni pianta*. Con ciò tutto il regno delle piante e, per estensione di tale veduta, l’intero regno della natura, appare come un’unità afferrabile con lo spirito. Ma nessuno può, partendo dalla semplice idea, costruire tutta la molteplicità che si presenta ai sensi esteriori. L’idea può essere riconosciuta dallo spirito intuitivo; le singole configurazioni gli sono accessibili solo quando rivolge i sensi al mondo esterno, quando guarda e osserva. Il perché una modificazione dell’idea appaia come realtà sensibile proprio così e non altrimenti, non può essere escogitato dal cervello, ma deve venir *cercato* nel regno della realtà” (pp. 212-213).

Una cosa, dunque, è cercare d’*indurre* l’idea muovendo dalle cose, altra cercare di *dedurre* le cose muovendo dall’idea.

Abbiamo infatti visto che l’attività creatrice (cosmica) *discende* dall’idea alle cose, mentre l’attività conoscitiva (umana) *risale* dalle cose all’idea. Il cercare di dedurre le cose muovendo dall’idea si configura perciò come una *hybris* (filosofica): vale a dire, come un presuntuoso (luciferico) tentativo di far percorrere (anziché ri-percorrere a ritroso) alla conoscenza umana la stessa strada percorsa dalla creazione divina.

La scienza vorrebbe contrastare – è vero - tale tentativo, cercando appunto d’indurre l’idea partendo (come vuole l’empirismo) dalle cose, ma arriva soltanto a farsi un’idea *sulle* cose, e non a cogliere l’idea *nelle* cose. E perché? Perché il peso del materialismo (il *tamas* degli orientali) la schiaccia sulle cose, concedendole di alzarsi in volo solo per poter congetturare astrattamente e sterilmente su di esse.

Le forze luciferiche tendono dunque a esaltare unilateralmente il potere *luminoso* del concetto, mentre quelle arimane tendono a esaltare unilateralmente il potere *tenebroso* del percetto. Chi è abbagliato dalle prime non riesce pertanto a vedere *l’idea nelle cose* (poiché la sa vedere, per così dire, solamente per aria), e chi è ottenebrato dalle seconde non riesce a vedere *le cose nell’idea* (poiché le sa vedere, per così dire, solamente per terra).

Vi prego comunque di notare che, pur non avendo ancora ripreso a trattare della teoria dei colori di Goethe, ci siamo già trovati a parlare di *luce* e di *tenebra*.

Scrivi Steiner: “Tale è il peculiare modo di vedere goethiano che più appropriatamente si può chiamare *idealismo empirico*, e riassumere con le parole: alla base degli oggetti di una molteplicità sensibile, in quanto sono congeneri, sta un’*unità spirituale* che produce quella similarità e appartenenza. Partendo da questo punto, sorse per Goethe la domanda: Quale unità spirituale sta alla base della molteplicità delle percezioni dei colori? Che cosa percepisco io in *ogni* modificazione di colore? Gli riuscì tosto chiaro che la base necessaria di ogni colore è *la luce*. Non c’è colore senza luce. Ora gli restava da cercare quell’elemento della realtà che modifica e specializza la luce; e scoprì ch’era la materia priva di luce, l’oscurità attiva, in breve, ciò ch’è opposto alla luce. Così ogni colore gli divenne luce modificata dalla tenebra” (p. 213).

Ecco appunto, di nuovo, la luce e la tenebra. Fatto si è che dall’incontro della prima con la seconda nascono non solo (lo abbiamo detto) i colori e i sentimenti, ma anche le rappresentazioni: secondo quanto insegna *La filosofia della libertà*, queste originano infatti dall’incontro del concetto (della luce) con il percolato (con la tenebra). Sarà bene tenerlo presente, se si vuole intendere il modo in cui Goethe concepisce la luce.

Scrivi appunto Steiner: “E’ affatto errato credere che Goethe intendesse per luce, quella concreta luce solare che generalmente si chiama “luce bianca” (...) La luce, quale Goethe la intende, contrapponendole la tenebra come suo opposto, è un’entità puramente spirituale, è semplicemente l’elemento comune a tutte le sensazioni di colore” (pp. 213-214).

La luce è dunque, *in sé*, una realtà *extrasensibile*. Con gli occhi, non vediamo infatti la luce, ma vediamo (le cose) *grazie alla luce*: ovvero, non vediamo mai l’*illuminante*, ma sempre e soltanto l’*illuminato*.

Continua Steiner: “Sebbene Goethe non lo abbia mai espresso chiaramente, pure tutta la sua teoria dei colori è costruita in modo che null’altro è lecito ricavarne (...) Quello che per la teoria dei colori otteniamo con l’aiuto della luce solare non è che un *avvicinamento* alla realtà (un’approssimazione – *nda*). La teoria di Goethe non va intesa come se in ogni colore egli vedesse realmente contenute la luce e la tenebra. La realtà che si presenta ai nostri occhi è solo una data sfumatura di colore. Solo lo spirito è in grado di scomporre questo fatto sensibile in due entità spirituali: luce e non-luce. I fatti esteriori pei quali ciò avviene, i processi materiali nella materia, non ne vengono menomamente toccati. Questa è tutt’altra cosa. Non si vuole affatto negare che, mentre davanti a noi appare il “rosso”, nell’etere avvenga un processo ondulatorio. Ma ciò che nella realtà produce una percezione non ha nulla a che fare, come già abbiamo mostrato, con l’*essenza del contenuto*” (p. 214).

Dice Steiner che “la realtà che si presenta ai nostri occhi è solo una data sfumatura di colore”, e che “solo lo spirito è in grado di scomporre questo fatto sensibile in due entità spirituali: luce e non-luce”. Lo spirito fa dunque, con “una data sfumatura di colore”, quello che fa ad esempio con l’acqua. Se non l’avesse infatti scomposta o analizzata, avrebbe mai scoperto ch’è composta, in una determinata proporzione, nientemeno che da due *gas* (l’idrogeno e l’ossigeno)?

“Ciò che nella realtà produce una percezione – dice ancora – non ha nulla a che fare (...) con l’*essenza del contenuto*”. Come a suo tempo abbiamo visto, un conto è infatti l’essenza del percolato (del contenuto della percezione), altro la natura dei *mezzi* che lo veicolano o attraverso i quali arriva alla coscienza.

Esemplifica appunto Steiner: “Se qualcuno, dal luogo A, mi spedisce un telegramma mentre io risiedo in B, ciò che giunge nelle mie mani è originato totalmente in B. E’ in B il telegrafista, il

quale scrive sopra un foglio di carta e con un inchiostro che non sono mai stati in A; egli stesso non conosce A, ecc.; insomma si può dimostrare che nel telegramma che sta davanti a me nulla proviene da A. Eppure tutto quanto proviene da B è affatto indifferente per il contenuto, per l'essenza del telegramma; quel che per me importa è soltanto trasmesso da B. Se io voglio spiegare l'essenza del contenuto del telegramma, devo totalmente prescindere da quanto proviene da B" (pp. 214-215).

Parliamoci chiaro. Queste cose le capirebbero e le accetterebbero tutti, se per l'incontro con la viva realtà dello spirito bastasse il solo intelletto (o, come si usa dire oggi, la sola "mente").

Pensiamo, ad esempio, a Paolo. Dopo l'incontro col Cristo (sulla via di Damasco) non è stato più Saulo, ma è diventato appunto Paolo: ovvero, un "altro". Come abbiamo avuto già modo di sottolineare (citando anche Eccles), il vero ostacolo alla comprensione è costituito dunque dalla *paura (arimanica) di morire all'ego* (al "vecchio Adamo"): a quel solo soggetto, cioè, o a quella sola forma di manifestazione dell'Io, che ci è dato ordinariamente conoscere. ("La verità – osserva in proposito Goethe – contraddice la nostra natura, l'errore invece no, e questo per una ragione semplicissima: la verità esige che noi riconosciamo la nostra limitatezza, l'errore ci illude di avere capacità in un modo o nell'altro illimitate" – *Massime e riflessioni*, TEA, Roma 1988, p. 86).

Boncinelli, ad esempio, sostiene che "in natura l'odore di violette non esiste, come non esiste un accordo in Do o il giallo paglierino", poiché "ciascuno di questi è un segmento di realtà ritagliato da uno dei nostri sensi e da essi elevato al rango di sensazione" (*Il cervello, la mente e l'anima* – Mondadori, Milano 2000, p. 118).

Ma se putacaso esistessero le loro rispettive essenze, potrebbe allora non esistere quella di colui che le odora, le ode e le vede? Potrebbero esistere, cioè, le essenze dei profumi, dei suoni o dei colori, senza quella del soggetto che le esperisce e conosce? No, non potrebbero esistere; ed è proprio per questo che si decide allora, mettendo (inconsciamente) le mani avanti ("prevenire è meglio che curare!"), di dichiararle inesistenti.

Ma torniamo a noi.

Scrivi Steiner: "I processi materiali spaziali-temporali possono essere importantissimi per il *prodursi* delle percezioni; ma non hanno nulla a che fare con l'essenza delle medesime (...) Se si investiga che cosa accade nell'estensione spaziale mentre vengono trasmesse le entità in questione (luce, calore, elettricità, ecc. – *nda*), si deve arrivare a un movimento *unitario*. Poiché un mezzo, in cui *soltanto* il movimento è possibile, deve reagire a tutto col movimento; e compirà anche a mezzo di movimenti tutte le trasmissioni a cui è chiamato. Se poi io investigo le forme di tale movimento, non apprendo che cosa *sia* la cosa trasmessa, bensì *in che modo* essa mi venga trasmessa. E' semplicemente assurdo dire che il calore o la luce siano movimento. Movimento è soltanto la reazione della materia suscettibile di movimento" (p. 215).

E' invero "assurdo dire che il calore o la luce siano movimento". Ma perché allora lo si dice? Per la ragione di sempre: perché il contenuto trasmesso non è percepibile dai sensi (fisici), mentre il movimento del mezzo che lo trasmette lo è. Di tale contenuto si potrebbe almeno ipotizzare l'esistenza, ma i pregiudizi materialistici vigilano per evitare anche questo.

"I processi del mondo occulto – nota al riguardo Steiner – si rivelano coi loro effetti in quello manifesto. Quando si riconosca che i risultati dell'indagine soprasensibile rendono comprensibili i processi visibili, in questa conferma che fornisce la vita si ha la dimostrazione che è lecito richiedere per simili cose. Chi non vuole usare dei mezzi che indicheremo in seguito per giungere all'osservazione soprasensibile può fare l'esperienza seguente. Può cominciare con l'accettare i dati della conoscenza soprasensibile e indi applicarli alle cose manifeste nel campo della sua esperienza. Egli troverà allora che la vita diviene per tal mezzo chiara e comprensibile; e tanto più se ne convincerà, quanto più esattamente e più a fondo osserverà la vita ordinaria" (*La scienza occulta nelle sue linee generali* – Antroposofica, Milano 1969, p. 69).

Già per fare questa esperienza, occorrerebbero tuttavia spregiudicatezza e amore per la realtà: occorrerebbe, ossia, un vero, serio e profondo interesse a sciogliere (scientificamente) gli enigmi della vita. (“Può riconoscere l’antroposofia – scrive infatti Steiner – solo chi trova in essa quel che deve cercare per una sua esigenza interiore. Possono perciò essere antroposofi soltanto quegli uomini che sentono certi problemi sull’essere dell’uomo e del mondo come una necessità vitale, come si sente fame e sete” – *Massime antroposofiche* – Antroposofica, Milano 1969, p. 15).

Ho riferito poc’anzi l’esempio del telegramma per illustrare il fatto che queste verità sarebbero alla portata di tutti, se per l’incontro con la viva realtà dello spirito bastasse il solo intelletto.

Ebbene, vorrei proporvene un altro, non meno efficace, così come lo riporta Enzo Erra: “Un libro è quello che è indipendentemente da chi lo sceglie in uno scaffale e ne sfoglia le pagine; e se è un trattato di geometria nessun lettore ha il potere di tramutarlo in una raccolta di liriche. Eppure, il contenuto di un libro, benché inscindibilmente connesso con i caratteri a stampa che oggettivamente lo racchiudono e configurano, non si scioglie, non si libera, non si rivela nella sua fisionomia – trama di racconto, serie di concetti, intreccio di sentimenti – se non nell’interiorità del lettore. E benché un libro sia indiscutibilmente un oggetto, non diviene quello che pure intrinsecamente è – romanzo, biografia, saggio storico o sistema filosofico – fino a quando una mano non lo apre, un occhio non lo scorre, un pensiero non lo pensa: fino a quando l’intervento di una volitiva, soggettiva attività, non lo chiama a manifestarsi, non lo risveglia a vivere” (*Cento anni dopo in La concezione goethiana del mondo* – Tilopa, Roma 1991, p. 160).

Cos’altro fare, dunque, se non ricordare – come recita l’adagio – che “non c’è peggior sordo di chi non vuol sentire”?

Conclude Steiner: “Basta liberarci dall’idea che per Goethe luce e tenebra siano entità reali e riguardarle come *semplici principi*, come entità spirituali; allora si acquisterà un’opinione ben diversa dalla solita, sulla sua teoria dei colori. Quando, come Newton, s’intende la luce come un semplice miscuglio di tutti i colori, ogni concetto del concreto essere “luce” svanisce; si volatilizza totalmente in una vuota rappresentazione generica a cui nella realtà nulla corrisponde. Simili astrazioni erano estranee alla concezione goethiana del mondo. Per Goethe ogni rappresentazione doveva avere un contenuto *concreto*; solo che per lui il “concreto” non s’identificava col “fisico”. La fisica moderna non ha veramente nessun concetto della “luce”; non conosce che luci specificate, colori che, in determinate combinazioni, suscitano l’impressione di “bianco”. Ma anche questo “bianco” non deve venir identificato con la “luce” in sé. Anche il bianco non è, in fondo, altro che un *colore combinato*. La “luce”, nel senso goethiano, non è nota alla fisica moderna; e nemmeno la “tenebra”. Sicché la teoria dei colori di Goethe si muove in una sfera che non tocca nemmeno le determinazioni concettuali dei fisici. La fisica semplicemente *ignora* tutti i concetti fondamentali della teoria goethiana dei colori; sicché, dal suo punto di vista, non può giudicarla affatto. Goethe comincia là dove la fisica finisce” (pp. 215-216).

A proposito di “principi”, vorrei ricordare, prima di finire, quelli freudiani dell’*Eros* e del *Thanatos*. Che i neurologi e gli psichiatri materialisti se ne facciano beffe non sorprende affatto; ma che non siano stati finora presi interamente sul serio dagli stessi psicoanalisti freudiani può invece sconcertare. Che cosa sarebbe accaduto, infatti, se li avessero presi sul serio? Che avrebbero prima o poi scoperto – come insegna la scienza dello spirito - che la “luce” (il pensare astratto) si rivela collegata, in veste di *Thanatos*, ai processi catabolici del sistema neurosensoriale, e che la “tenebra” (il volere istintivo) si rivela di contro collegata, in veste di *Eros*, ai processi anabolici del sistema metabolico e degli arti.

Nel polo inferiore – spiega infatti Victor Bott – “troviamo una intensa vitalità e di conseguenza una attività corrispondente del corpo eterico. La costante rigenerazione delle cellule dell’intestino, la moltiplicazione cellulare negli organi di riproduzione sono dei processi eterici per eccellenza, sono

delle manifestazioni vitali. Al contrario, al polo neurosensoriale prevalgono processi di morte. Questo stato di cose raggiunge il suo punto culminante al livello della cellula nervosa incapace di rigenerazione. Si ha l'impressione che basti poco perché muoia totalmente" (*Medicina antroposofica* – IPSA, Palermo 1991, vol. I, p. 20).

L.R.

Roma, 16 ottobre 2001

Stasera affronteremo il sedicesimo capitolo, intitolato: *Goethe contro l'atomismo*. Si tratta di un capitolo piuttosto lungo, suddiviso in nove paragrafi.

Prima, vorrei però mostrarvi questo libro: si tratta di una conversazione tra il noto ed eterodosso psicoanalista junghiano James Hillman e Silvia Ronchey. E' uscito in questi giorni, e ho voluto acquistarlo – com'è facile immaginare – soprattutto in ragione del suo titolo: *Il piacere di pensare* (Rizzoli, Milano 2001).

Non che mi facessi – sia chiaro – delle illusioni, ma ero comunque curioso di sapere quale fosse la natura del piacere che si accompagna – secondo Hillman – al pensare.

C'è voluto poco a scoprirlo. Ascoltate infatti come risponde a una domanda della Ronchey: “Sì, c'è un'intera teoria dell'educazione nelle mie parole. I piaceri del pensiero, la passione delle idee, l'eroticismo della mente. Forse, in quei giorni, Sartre e Simone de Beauvoir ne erano ai nostri occhi le immagini (...) E' il demone Eros che appicca fuoco alla mente e attrae l'uno verso l'altro due corpi come un magnete. Corpi che sono a volte male assortiti. Poi quand'è finita, quando si abbatte la catastrofe, quei due si danno la colpa a vicenda. “Seduazione”. Ha presente? Ma l'unico al quale dare la colpa è Eros, che prova grande, grande piacere nel pensiero!” (pp. 32-33).

Poco dopo tuttavia ci ripensa e, a un'altra domanda dell'interlocutrice, risponde: “Forse le sto dando una visione unilaterale del pensiero, come fosse tutta passione e piacere e qualcosa di molto fisico. Pensiero è anche lavoro: duro lavoro. E anche una sorta di devozione o rigore – il che è anche di per sé un piacere, tra parentesi” (p. 36).

Al che la Ronchey gli chiede: “Quand'è che pensare diventa lavoro? Come identifica piacere e rigore?”; e Hillman risponde: “Il piacere del rigore. Ah! Mi piace. Una sorta di piacere anale, insieme sadico e masochistico. Cercare molto molto duramente di farsi strada nel pensiero fino alla chiarezza. Correggersi. Cercare un riferimento che non si ricorda dove si è letto. Controllare, controllare, controllare. Leggere libri davvero tremendamente difficili, come la *Ragion pura* di Kant” (pp. 36-37).

C'è forse bisogno di commento? Non credo; perdonatemi, anzi, per avervi proposto un esempio del genere, ma è purtroppo necessario, di quando in quando, richiamare l'attenzione sulla “qualità” della cosiddetta “cultura” che fa oggi da sfondo al nostro lavoro.

Ma adesso cominciamo il primo paragrafo del nuovo capitolo.

Steiner lo apre citando alcuni passi di una conferenza tenuta a Lubecca, il 20 settembre 1895, dal fisico, chimico e filosofo tedesco (Nobel per la chimica nel 1909) Wilhelm Ostwald (1853-1932); e poi scrive: “Nelle mie dissertazioni sulla teoria goethiana dei colori ho combattuto la stessa lotta contro le rappresentazioni scientifiche fondamentali del nostro tempo come il prof. Ostwald nella sua conferenza sul *Superamento del materialismo scientifico*. Ma ciò che io sostituisco a quelle rappresentazioni non si accorda affatto con le idee di Ostwald (...) Ora vorrei discutere più a fondo la concezione moderna della natura, cercando di riconoscere, dallo scopo che si prefigge, se essa sia sana o no” (pp. 218-219).

“Se riflettiamo – dice ad esempio Ostwald – che tutto ciò che si sa di una data materia, è la conoscenza delle sue proprietà, vediamo come l'asserzione *che esista bensì ancora una determinata materia, la quale però non possiede più nessuna delle sue proprietà*, non è davvero lontana dall'essere un vero assurdo. Effettivamente tale asserzione solo formale serve unicamente a congiungere i fatti generali dei processi chimici, e specialmente delle leggi di misura stechiometriche, *col concetto arbitrario di una materia in sé immutabile*”.

Abbiamo appunto detto, tempo fa, che la materia è vera, ma il materialismo è falso, e che lo è proprio perché “non è davvero lontana dall’essere un vero assurdo” (o un arbitraria pretesa metafisica) l’assunzione di una materia “immutabile” quale fondamento. Come dice Ostwald, “tutto ciò che si sa di una data materia” non solo è infatti “conoscenza delle sue proprietà”, e quindi di una materia determinata *qualitativamente* come *sostanza*, ma è anche conoscenza di una materia determinata *morfologicamente* come *corpo*.

Porre a base del “materialismo scientifico” (così lo chiama Ostwald) una materia che non ha né sostanza né corpo è dunque – come dice Steiner – “malsano” (nella prima pagina del paragrafo, scrive infatti: “In quanto alle idee fondamentali con cui l’osservazione naturale moderna cerca di *comprendere* il mondo dell’esperienza, io le ritengo malsane e insufficienti di fronte a un pensare energetico” – p. 217).

Fatto sì è che ci troviamo ancora una volta alle prese con una proiezione. Riflettiamo: è vero o non è vero che tutto ciò che percepiamo con i sensi ha un fondamento? E’ vero. Ed è vero o non è vero che il fondamento di tutto ciò che percepiamo con i sensi non è percepibile dai sensi? E’ vero. E qual è allora il problema? E’ che tale fondamento non viene riconosciuto, come sarebbe doveroso, di natura *spirituale*, bensì viene proiettato al di là del mondo percepito, in un fantomatico universo che dovrebbe essere, insieme, materiale e immateriale. (Alla voce “materia”, nelle più recenti *garzantine* dedicate alle *Scienze*, si legge: ove si considerino i “suoi costituenti elementari (molecole, atomi, particelle)”, la materia “risulta allora avere un’origine unica ma le proprietà solitamente a essa attribuite (impenetrabilità, divisibilità, compressibilità ecc.) non si possono più considerare valide, così che ci si limita a studiare i soli dati sperimentali senza preoccuparsi di dare una definizione universalmente valida di materia” – *ndr*).

Abbiamo appena visto che Steiner giudica “malsane e insufficienti” le “idee fondamentali con cui l’osservazione naturale moderna cerca di *comprendere* il mondo dell’esperienza”. Perché “malsane”? Perché esistono, sì, malattie – come insegna la medicina psicosomatica – le cui cause allignano nella psiche e i cui effetti si manifestano nel corpo, ma ne esistono anche altre – come potrebbero ad esempio insegnare quelle nevrosi “asintomatiche” o “esistenziali”, definite da Viktor Frankl “noogene” – le cui cause allignano nello spirito e i cui effetti si manifestano nell’anima.

Per poterle curare, occorrerebbe pertanto prendere in considerazione non solo il corpo e la psiche, come fa quasi tutta la psicologia contemporanea, ma anche lo spirito: non però in modo astratto, sentimentale o fideistico, bensì in modo “concreto”, e per ciò stesso *scientifico-spirituale*.

Si usa dire (in specie in tempi di “relativismo culturale”) che “un’idea vale l’altra”; ma vi risulta forse che un cibo valga l’altro? Che un fungo velenoso, che so, valga quanto uno commestibile? No di certo! E per quale ragione, allora, ciò che vale per i cibi non vale per le idee? E’ presto detto: perché i primi li assumiamo in modo concreto, mentre le seconde le assumiamo in modo astratto: ossia perché le idee penetrano solo nella testa, mentre i cibi penetrano in tutto l’organismo.

Finché le idee le abbiamo solo in testa, non è in effetti facile distinguere quelle vere da quelle false o, per meglio dire, quelle sane da quelle insane; a forza di stare nella testa, possono però arrivare, pian piano, a prendere corpo nei sentimenti e nella volontà, rivelando così la loro natura salutare o patogena. Di fatto, sono salutari tutte quelle idee che aiutano l’uomo a farsi sempre più uomo (a divenire ciò che è), mentre sono patologiche tutte quelle che lo allontanano o distolgono da tale meta (per magari deviarlo, più o meno esplicitamente, verso quella dell’animalità o, in senso lato, della robotica). Osserva in proposito Steiner: “La concezione spirituale del mondo, la somma di verità spirituali che abbiamo attinta dalle altezze del cosmo, fluirà entro le anime umane; così per l’umanità dell’avvenire diventerà essa stessa un rimedio curativo alimentato dall’interiorità più profonda dell’uomo. In avvenire la scienza dello spirito diventerà sempre più un farmaco per le anime” (*Il Vangelo di Luca* – Antroposofica, Milano 1996, p. 143).

Ma torniamo a noi.

Dopo aver riportato un passo in cui Cartesio distingue ciò che – a suo dire - si può conoscere *chiaramente e nettamente*, come la grandezza o l'estensione (nel senso di lunghezza, larghezza, profondità), da ciò che si può invece conoscere solo *oscuramente e confusamente*, come le qualità sensibili (colori, odori, suoni, sapori, ecc.), Steiner così conclude: “Il pensare nel senso di questa proposizione cartesiana è diventato un’abitudine per i seguaci della concezione moderna della natura, a tal segno ch’essi non reputano degna di considerazione nessun’altra maniera di pensare. Essi dicono: Ciò che si percepisce come luce viene effettuato da un processo di moto esprimibile con una formula matematica. Quando nel mondo percepibile appare un colore, essi lo riconducono a un moto ondulatorio e ne calcolano il numero delle vibrazioni in un dato periodo di tempo. Credono che tutto il mondo sensibile resterà spiegato non appena si sarà riusciti a ricondurre tutte le percezioni a rapporti esprimibili in tali formule matematiche (...) Ridurre il mondo a un’operazione aritmetica è l’ideale della concezione naturale moderna (...) Poiché senza l’esistenza di forze, le parti della supposta materia non potrebbero mai esser messe in moto, gli scienziati moderni accolgono anche l’*energia* tra gli elementi coi quali spiegano il mondo (...) Con l’introduzione del *concetto di energia* la matematica trapassa nella meccanica (...) Du Bois-Reymond (Paul, 1831-1889 - *nda*) scrive: “E’ un fatto psicologico sperimentato che dove riesca una tale risoluzione (dei processi naturali nella meccanica atomica) il nostro bisogno di causalità si sente provvisoriamente appagato”. Per Du Bois-Reymond questo può essere un fatto d’esperienza. Ma bisogna pur dire che esistono anche altri uomini i quali, da una spiegazione del mondo corporeo quale la prospetta il Du Bois-Reymond, si sentono tutt’altro che appagati. Nel numero di questi altri uomini è Goethe; e coloro il cui bisogno di causalità è pago quando riesce a ricondurre i processi naturali a una meccanica degli atomi, non possiedono l’organo per comprendere Goethe” (pp. 219-220-221).

Il che sta a significare che costoro non possiedono neanche l’organo per comprendere Steiner e l’antroposofia.

Proprio Steiner afferma infatti: “Quando oggi si fa presente (siamo nel 1918 – *nda*) che il mondo ha mancato l’opportunità di occuparsi di Goethe – e l’ha invero mancata – quando si rileva che il mondo non è riuscito a raggiungere un qualsiasi rapporto col goetheanismo, non si vuole criticare o biasimare il mondo, ma si cerca d’invitarlo a trovare il giusto rapporto col goetheanismo. Continuare il goetheanismo significa però entrare nella scienza dello spirito, orientata antroposoficamente; senza di essa il mondo non uscirà dalla catastrofica situazione odierna. In un certo senso, il modo migliore per avvicinarsi alla scienza dello spirito è proprio quello di cominciare da Goethe” (*Lo studio dei sintomi storici* – Antroposofica, Milano 1961, p. 162).

E passiamo adesso al secondo paragrafo.

Scriva Steiner: “Grandezza, figura, posizione, movimento, forza, ecc. sono percezioni, proprio nell’identico senso come la luce, i colori, i suoni, gli odori, i sapori, le sensazioni di caldo, di freddo, ecc.. Chi separa la grandezza d’un oggetto dalle altre sue qualità e la considera per sé, non ha più a che fare con un oggetto *reale*, ma solo con un’astrazione dell’intelletto. Il più grande controsenso pensabile è quello di attribuire a un’astrazione isolata dalla percezione sensibile un grado di realtà diverso che non ad un oggetto della percezione sensibile stessa. I rapporti di spazio e di numero non hanno altro vantaggio sulle altre percezioni sensibili che quello d’essere più semplici e più facilmente abbracciabili con lo sguardo. Su queste due qualità poggia la sicurezza delle scienze matematiche. Quando la concezione moderna della natura riconduce tutti i processi del mondo corporeo a elementi esprimibili matematicamente, ciò si deve al fatto che per il nostro pensiero matematica e meccanica sono facili e comode da adoperare. E il pensiero umano ama la comodità” (p. 221).

Che cos'è realmente un "oggetto"? Un *insieme di qualità*. E come pretendere quindi di conoscerlo, estraendo e isolando dall'insieme alcune qualità e assegnando loro un valore diverso da quello delle altre che lo costituiscono?

Eppure lo si fa. E perché? Ebbene, immaginiamo di avere di fronte a noi un qualche oggetto. Esso ci si dà, ci si offre o ci si dona, senza nasconderci nulla. Noi però che facciamo? Dal momento che ci si dà come un "insieme di qualità", scegliamo quelle maggiormente affini alla qualità del nostro intelletto e le dichiariamo *causa delle altre*. E quali sono le qualità maggiormente affini all'intelletto? E' ovvio: quelle che meglio si prestano al calcolo. "Non a torto – osserva infatti Hegel – si equiparò" il pensare intellettuale "al calcolare, e viceversa il calcolare a questo pensare" (*Scienza della logica* – Laterza, Roma-Bari, 1974, p. 34).

Non è dunque più "facile e comoda" (come dice Steiner) una *adaequatio rei ad intellectum* (una adeguazione della cosa al pensare o al conoscere) che non una *adaequatio intellectus ad rem* (una adeguazione del pensare o del conoscere alla cosa)? (Vedi: *Le opere scientifiche di Goethe* (7) – ndr).

Ma è più "facile e comoda" – direbbe probabilmente Freud – in quanto è espressione della *libido* "narcisistica", e non di quella "oggettuale": in quanto è frutto, in altri termini, dell'egoismo, e non dell'amore.

Scrivono Steiner: Ostwald, ad esempio, "isola l'energia dal campo della percezione, cioè astrae da tutto ciò che non è energia. Egli riconduce tutto il percepibile a un'unica qualità di esso, alla manifestazione energetica, dunque a un concetto astratto (...) In sostanza, che Du Bois-Reymond risolva i processi naturali in una meccanica degli atomi o che Ostwald li dissolva in manifestazioni dell'energia, è lo stesso. Le due soluzioni scaturiscono entrambe dalla tendenza del pensiero umano alla comodità" (p. 222).

C'è dunque chi isola la materia (l'estensione), chi isola il movimento (l'energia) e chi (oggi) isola l'informazione; e c'è pure chi isola e assomma – come abbiamo visto fare a Boncinelli – tutti e tre i fattori. Ma dov'è e qual è l'oggetto? Dov'è e qual è, ossia, quell'insieme del quale l'estensione, il movimento e l'informazione non sono che singoli aspetti? (Osserva Goethe: quando discorrono dei prodotti della natura, i Francesi adoperano il vocabolo *composition*. "Ora, io posso mettere insieme le singole parti di una macchina fatta a pezzi e parlare, in tal caso, di composizione; ma non quando intendo delle singole parti di un tutto organico; che si formano mercé di un processo vitale, e sono compenstrate da un'anima comune" – G.P.Eckermann: *Colloqui col Goethe* – Laterza, Bari 1912, vol. II, p. 338).

Boncinelli arriva ad esempio ad affermare: "La durezza, la malleabilità o la conduttività di un metallo sono proprietà del metallo stesso, non degli atomi e delle molecole che lo compongono" (*Il cervello, la mente e l'anima* – Mondadori, Milano 2000, p. 21).

Benissimo, ma chi è allora ad *avere* tali proprietà? Ovvero, dov'è e qual è il "metallo stesso"?

Noi sappiamo che il "metallo stesso", vale a dire l'essenza del metallo, si trova al di là della soglia che divide la realtà esistenziale dello spazio e del tempo da quella essenziale delle qualità (e dell'Io). Risalire dalla coscienza dello spazio (rappresentativa) a quella del tempo (immaginativa), e, attraversando tale soglia, risalire poi dalla coscienza del tempo a quella della qualità (ispirativa) non è però facile né comodo, e proprio per questo si preferisce – secondo quanto abbiamo detto e ripetuto – ridurre la qualità e il tempo allo spazio, e cioè alla quantità.

Al riguardo, Ostwald, in un passo riportato da Steiner, afferma: "Per quanto utile e necessaria per comprendere la natura, è l'energia anche *sufficiente* a questo scopo (cioè alla spiegazione del mondo corporeo)? (...) A tale domanda si deve rispondere con un no. Per quanto superiori siano i pregi della concezione energetica del mondo rispetto a quelli della concezione meccanica o materialistica, si possono sin d'ora, così mi sembra, indicare alcuni punti che non vengono coperti

dai capisaldi dell'energetica già noti; e che quindi accennano all'esistenza dei principi che la trascendono. Ma l'energetica continuerà a sussistere accanto a questi principi nuovi. Solo che, in avvenire, essa non sarà più, quale è oggi per noi, la legge più vasta di tutte per abbracciare e dominare i fenomeni naturali, ma apparirà probabilmente come un caso speciale di rapporti ancora più generali, *della cui forma noi non abbiamo certamente, per il momento, la più pallida idea*" (pp. 222-223).

E ancor oggi, in effetti, la scienza non ha "la più pallida idea" *dell'idea*.

L.R.

Roma, 23 ottobre 2001

Le opere scientifiche di Goethe (48)

La volta scorsa, abbiamo finito anche il secondo paragrafo del sedicesimo capitolo; stasera cominceremo quindi il terzo.

Scriva Steiner: “Come non si possono “dissolvere” i processi del mondo corporeo in una meccanica degli atomi, altrettanto poco si possono dissolvere in rapporti di energia. Così procedendo non si fa che distogliere l’attenzione dal contenuto del mondo reale dei sensi per rivolgerla a un’astrazione irreali, il cui misero fondo di qualità è pur ricavato anch’esso dal mondo sensibile. Non si può spiegare uno dei gruppi di qualità del mondo dei sensi: luce, colori, suoni, odori, sapori, condizioni di calore, ecc., “dissolvendolo” nell’altro gruppo di qualità del medesimo mondo sensibile: grandezza, forma, posizione, numero, energia, ecc.. Non questo “dissolvimento” di un genere di qualità nell’altro, può essere il compito della scienza naturale, bensì la ricerca di relazioni e rapporti tra le varie qualità percettibili del mondo sensibile” (p. 223).

Abbiamo detto, l’altra volta, che, per risalire dalla coscienza dello spazio e da quella del tempo alla coscienza della qualità, occorre varcare la soglia che separa la sfera dell’esistere da quella dell’essere. Questo non deve farci però dimenticare che il primo e più importante passo consiste nel risalire dalla coscienza (morta) dello spazio a quella (viva) del tempo.

Quanti vorrebbero portarsi – al pari di Ostwald - al di là della materia in nome dell’energia, non hanno in genere alcuna coscienza di che cosa essa sia: non hanno cioè alcuna coscienza di portarsi dalla sfera statica dello spazio a quella dinamica del tempo, o dalla regione in cui giacciono le cose a quella in cui agiscono invece le forze.

Sono convinti di superare così il materialismo, ma in realtà non lo superano; e non lo superano poichè attribuiscono il possesso dell’energia (in quanto “grandezza fisica”) alla sostanza, che le è *subordinata* (*sub-stāntia*), e non alla qualità (all’essenza), che le è *sovraordinata*.

Pensiamo ad esempio al cervello. Una cosa è il cervello come *oggetto* (fisico o anatomico), altra il cervello come *attività* (eterica o fisiologica). Oggigiorno, non pochi infatti sostengono ch’è impossibile attribuire l’attività mentale (extrasensibile) alla sostanza cerebrale (sensibile). Già, ma se tale attività, pur svolgendosi *nel* cervello, non è *del* cervello, di chi è allora? Quale ne è ossia il soggetto?

Come si vede, ci si arresta davanti alla soglia: ci si arresta, ossia, di fronte alla realtà di quell’essenza che in tanto si è incapaci di pensare nella sua natura *extrasensibile*, in quanto non si è stati in precedenza capaci di pensare la realtà dell’energia nella sua natura *sensibile-extrasensibile* (vale a dire, nella sua funzione mediatrice).

Fatto si è che, in natura, le *sostanze* (fisiche) sono subordinate alle *forze* (eteriche), le forze sono subordinate alle *leggi* (alle essenze del mondo astrale), e le leggi sono infine subordinate a un *principio unico* (l’Io), che tutte le sussume e armonizza.

Dice Steiner che “dissolvendo” i processi del mondo corporeo in rapporti di energia, “non si fa che distogliere l’attenzione dal contenuto del mondo reale dei sensi per rivolgerla a un’astrazione irreali”: ovvero, a un qualcosa che in tanto è “irreali” in quanto è stato appunto astratto o estratto dall’insieme reale di cui non è che parte o momento.

Essendo l’oggetto – come abbiamo detto – un *insieme di qualità*, sarebbe dunque doveroso ricercare quale sia l’essenza che comprende e sussume tutte le qualità, anziché promuoverne alcune al rango (primario) di “essenza” (oggettiva), degradando le altre a quello (secondario) di “manifestazione” (soggettiva).

E’ peraltro singolare, a questo proposito, che si stimi e ammiri tanto Kant, trascurando o ignorando, al contempo, la sua distinzione tra concetti “sovraordinati” e concetti “subordinati”: vale a dire, tra

concetti (superiori), che comprendono e sussumono altri concetti, e concetti (inferiori), che sono viceversa compresi e sussunti da altri concetti. (“L’estensione o la sfera di un concetto – scrive infatti – è tanto più grande quante più cose stanno sotto quel concetto e possono essere pensate con esso” – *Logica* – Laterza, Roma-Bari, 1984, p. 88).

Dice ancora Steiner: “Non questo “dissolvimento” di un genere di qualità nell’altro, può essere il compito della scienza naturale, bensì la ricerca di relazioni e rapporti tra le varie qualità percettibili del mondo sensibile”. Ogni “insieme” si caratterizza infatti per le qualità che comprende, ma, soprattutto, per la reciproca relazione in cui queste si trovano. Al riguardo, abbiamo già fatto, una sera, l’esempio delle parole. Prendiamo la parola *orma*: differisce forse dalla parola *ramo* per il numero delle lettere o per le consonanti e vocali che la compongono? No; differisce, piuttosto, per il modo in cui queste stanno in rapporto tra loro; tale rapporto non è però una “cosa”: cioè a dire, un *quid* che si possa vedere allo stesso modo delle singole consonanti e vocali; così come non sono “cose”, a maggior ragione, tanto il concetto espresso, mediante la prima relazione, dalla parola *orma*, quanto quello espresso, mediante la seconda, dalla parola *ramo*.

Come dunque il concetto si esprime, nella sfera del linguaggio, disponendo le consonanti e le vocali in una particolare relazione, così l’essenza si esprime, nel campo della natura (rammentiamoci della differenza, nella logica hegeliana, tra la *logica del concetto* e la *logica dell’essenza*), disponendo gli elementi (quali che siano) in una particolare relazione. Per scoprire l’essenza, è necessario pertanto risalire prima dagli elementi (fisici) alla relazione (eterica), e poi dalla relazione al mondo (astrale) delle essenze o delle idee.

Scrivi Steiner: “Così scopriamo certe condizioni poste le quali una percezione sensibile ne tira necessariamente dietro a sé un’altra; e scopriamo che tra certi fenomeni esiste un nesso più intimo che non tra altri. Allora non allacciamo più tra loro i fenomeni nel modo in cui si offrono all’osservazione casuale; poiché riconosciamo che certe connessioni di fenomeni sono *necessarie*; di fronte a queste, altre sono *accidentali*. Goethe chiama le connessioni necessarie tra i fenomeni, *fenomeni tipici* o *primordiali* (*Urphänomene*). L’espressione di un fenomeno-tipo consiste sempre in ciò: che di una data percezione sensibile si dice ch’essa ne provoca necessariamente un’altra. Questa espressione è ciò che si chiama una *legge naturale*” (pp. 223-224).

Come vedete, non abbiamo più a che fare, qui, con la relazione “interna” tra le qualità di un singolo fenomeno, bensì con la relazione “esterna” tra due o più fenomeni. Ma ciò che vale per la prima vale anche per la seconda. Cos’altro si manifesta, infatti, mediante quella “connessione necessaria” che chiamiamo “legge naturale”, se non un’essenza (più ampia o più estesa) sovraordinata a quelle dei singoli fenomeni?

Ricordate che cosa ha detto Steiner? Che “Goethe pensa il mondo come un circolo di circoli” (*Le Opere scientifiche di Goethe (15)* - ndr). Ebbene, non stiamo appunto scoprendo che il mondo è un’essenza di essenze, un concetto di concetti o un’idea d’idee? Osserva giusto Hegel: “La verità è il movimento di lei in lei stessa”; “mediante siffatto movimento i puri pensieri divengono concetti e soltanto allora sono ciò che essi veramente sono: automovimenti, circoli; sono ciò che la loro sostanza è, essenze spirituali” (*Fenomenologia dello spirito* – La Nuova Italia, Firenze 1996, pp. 28 e 20).

Scrivi Steiner: “Il fenomeno-tipo rappresenta una connessione necessaria tra elementi del mondo della percezione”; e, dopo aver riportato la seguente affermazione di H.Helmholtz (Hermann von Helmholtz, 1821-1894 – *nda*): “E’ deplorabile che Goethe non abbia conosciuto a quel tempo la teoria ondulatoria della luce, allora già scoperta da *Huyghens* (Christian Huyghens, 1629-1695 - *nda*); questa gli avrebbe fornito un *fenomeno-tipo* molto più giusto ed evidente di quel processo tanto complicato e inadatto scelto da lui a questo scopo nei mezzi torbidi”, aggiunge: “Il

“dissolversi” dei processi sensibilmente percettibili in movimenti meccanici impercettibili è talmente diventato un’abitudine per i fisici moderni, ch’essi sembrano non accorgersi menomamente di porre un’astrazione al posto della realtà. Sentenze come quella di Helmholtz si potranno pronunciare solo dopo che saranno state eliminate dal mondo tutte le sentenze goethiane del genere di questa: “Il vertice della scienza sarebbe comprendere che il fatto è già teoria. L’azzurro del cielo ci rivela la legge fondamentale della cromatica. *Ci si guardi dal cercare alcunché dietro ai fenomeni; essi stessi sono la teoria*”. Goethe resta entro il mondo dei fenomeni; invece i fisici moderni raccolgono alcuni brandelli dal mondo dei fenomeni e li trasferiscono *dietro* i fenomeni, per poi derivare da quelle realtà ipotetiche i fenomeni della vera esperienza percepibile” (pp. 224-225).

Sapete che la via indicata da Steiner viene detta la “via del pensiero”. Tuttavia, alla luce di quanto abbiamo appena letto, potrebbe essere anche detta la “via della percezione”. Asserire – come fa Goethe – che il fenomeno è già teoria, equivale infatti ad asserire che *il percepito è già concetto* (ch’è quello che abbiamo tentato fin qui di dimostrare). Nella medesima misura in cui ci si allontana dalla percezione sensibile ci si allontana pertanto anche dal concetto o, il che è lo stesso, dalla *percezione spirituale*. Chi si allontana, sia dalla percezione sensibile, sia da quella spirituale, si allontana dunque dalla realtà, finendo fatalmente con lo smarrirsi in quelle astrazioni di cui sono assai ghiotte le forze ostacolatrici.

Abbiamo finito il terzo paragrafo. Cominciamo subito il quarto, ch’è peraltro assai breve.

Scrivo Steiner: “Alcuni fisici più giovani affermano di non attribuire al concetto di materia in movimento nessun senso che vada oltre l’esperienza”. Cita poi un brano in cui uno di questi, Antonio Lampa (“che ha la singolare bravura di essere al tempo stesso seguace della teoria meccanica della natura e della mistica indiana”), polemizza con Ostwald, sostenendo (nelle “*sue Notti di un cercatore*, Braunschweig, 1893”) che la lotta di questi è donchisciottesca perché “il gigante del materialismo scientifico” non esiste, e così continua: “Lampa dev’essere designato come il tipo del naturalista contemporaneo normale. Questi applica la spiegazione meccanica della natura perché è comoda da maneggiare. Ma evita di riflettere sul suo vero carattere, perché teme di impigliarsi in contraddizioni che il suo pensiero non si sente pronto a superare. Come può uno che ama il chiaro pensare, congiungere un senso col concetto di materia, senza andare oltre il mondo dell’esperienza? In questo esistono corpi di determinata grandezza e posizione; vi sono movimenti e forze, e inoltre i fenomeni di luce, colore, calore, elettricità, vita, ecc.. L’esperienza non ci dice che la grandezza, il colore, il calore, ecc. siano attaccati a una materia. In nessun luogo noi possiamo trovare la materia entro il mondo dell’esperienza. Chi vuol pensarla deve *aggiungerla* all’esperienza col pensiero” (pp. 225-226).

Non conosco questo Antonio Lampa, ma il fatto che si tratti di un fisico che “ha la singolare bravura – come dice Steiner - di essere al tempo stesso seguace della teoria meccanica della natura e della mistica indiana”, mi fa inevitabilmente pensare al fisico americano Fritjof Capra (n.1939) che, nel suo noto *Il Tao della fisica* (Adelphi, Milano 1994), come si legge nel retrocopertina: “Spiega al lettore da una parte i concetti, i paradossi e gli enigmi della teoria della relatività, della meccanica quantistica e del mondo submicroscopico; e, dall’altra, gli fa assaporare il fascino profondo e sconcertante delle filosofie mistiche orientali”.

Chi “ama il chiaro pensare”, e si sforza perciò di procedere – per dirla con Scaligero – lungo *La via della volontà solare* (Tilopa, Roma 1986), non si lascia però ingannare o illudere da questo “materialismo mistico” o “misticismo materialistico”, poiché non fatica molto a riconoscerlo frutto del sinistro connubio tra le forze arimatiche (meccanicistiche) e quelle luciferiche (mistiche). Un frutto indubbiamente intelligente, anzi intelligentissimo; ci si deve però guardare dalla seduzione

dei “cervelloni”, in quanto *ciò ch'è più cerebrale non è necessariamente più umano*. L'essere umano è infatti *in parte* “corteccia”, mentre gli esseri arimanici sono *solo* “corteccia”.

Dice Steiner che “in nessun luogo noi possiamo trovare la materia entro il mondo dell'esperienza”; in nessun luogo del mondo dell'esperienza possiamo in effetti trovare la materia “senza principio né fine”, “indistruttibile”, “eterna” o “immutabile”. E perché? Perché tale “materia” è un'idea, e non (come si crede, e si vorrebbe far credere) una *cosa*, dotata più o meno di *energia*.

Scrivo Steiner: “Un tale aggiungere, col pensiero, la materia ai fenomeni del mondo dell'esperienza si riscontra nelle considerazioni fisiche e fisiologiche divenute familiari alla scienza naturale moderna sotto l'influsso di *Kant* e di *Johannes Müller* (...) Se non esistesse un occhio capace di sentire, non vi sarebbe nemmeno colore, ma solo etere in movimento: così crede lo scienziato moderno della natura (e così crede tuttora Boncinelli, quando dice – come abbiamo visto un paio di volte fa – che, in natura, il “giallo paglierino” non esiste - *nda*). L'etere sarebbe oggettivo, il colore soltanto soggettivo, formato unicamente nel corpo umano. Il prof. *Wundt* di Lipsia (*Wilhelm Wundt*, 1832-1920 – *nda*), che si sente a volte decantare come uno dei sommi filosofi contemporanei, dice perciò della materia ch'essa è un sostrato “*che non ci diventa mai visibile esso stesso, ma sempre solo nei suoi effetti*”. E, nella sua *Logica*, aggiunge che “una spiegazione scevra di contraddizioni dei fenomeni riesce solamente quando si presupponga un tale sostrato”. L'illusione cartesiana delle rappresentazioni chiare e confuse, è divenuta la rappresentazione fondamentale della fisica” (pp. 226-227).

Risposta a una domanda

Prendendo spunto da un'affermazione di Heisenberg, abbiamo detto, una sera (*Le opere scientifiche di Goethe* (12) - *ndr*), che ciò ch'è vero è sempre utile, mentre ciò ch'è utile non sempre è vero, precisando poi che ciò ch'è vero è utile all'essere umano, mentre ciò che non è vero è utile a qualche altro essere; e poco tempo fa (*Le opere scientifiche di Goethe* (41) – *ndr*), abbiamo anche letto le seguenti parole di Steiner: “Bisogna avere il coraggio di ammettere tutto ciò di fronte alla scienza naturale contemporanea, nonostante le poderose ammirabili conquiste ch'essa ha da registrare nel campo della tecnica. Poiché tali conquiste non hanno nulla a che fare con un vero bisogno di conoscenza della natura (...) Altro è osservare i processi della natura per porre le loro forze al servizio della tecnica, altro è cercare, con l'aiuto di tali processi, di guardare più addentro nell'essenza della scienza naturale. Scienza vera è soltanto là dove lo spirito cerca appagamento dei suoi propri bisogni, *senza scopi esteriori*”.

Qual è dunque il problema? E' che dell'appagamento dei bisogni dello spirito, senza scopi esteriori, non vi è quasi più traccia. La scienza moderna, che pure si era emancipata dalla filosofia medioevale, in quanto “ancella della teologia”, è ormai infatti divenuta, in specie dopo la seconda guerra mondiale, “ancella dell'economia”, e per ciò stesso *ancilla* sempre più dell'utile e sempre meno del vero; al punto che Federico di Trocchio (professore di *Storia della Scienza* all'Università di Lecce), nella prefazione del suo *Le bugie della Scienza*, è giunto a scrivere: “Imbrogliare è da sempre un'arte. Da qualche tempo è diventato anche una scienza. Proporrei di chiamarla imbrogliotica o meglio, come suggerisce Tullio De Mauro, imbroglionica. Si tratta di una disciplina d'avanguardia che non costituisce materia d'insegnamento ma fa ormai parte integrante del bagaglio culturale degli scienziati di professione. Essa non consiste nel rendere credibile l'incredibile e l'impossibile alla gente comune, come fanno astrologi, maghi, guaritori e volgari impostori, ma nel fare la stessa cosa con i propri colleghi. Il che è nello stesso tempo più facile e più difficile. Più facile perché spesso gli addetti ai lavori sono stranamente più ingenui degli ignoranti (...) Più difficile perché bisogna conoscere la materia e i dettagli delle tecniche sperimentali (...) L'imbroglionica è dunque la scienza che insegna agli scienziati come imbrogliare gli altri scienziati.

Questi a loro volta convincono i giornalisti i quali infine seducono le masse” (Mondadori-DeAgostini, Milano 1994, pp. 3-4).

Occorre dire, però, che l’imbrogliónica, prima ancora di essere – come dice di Trocchio - “la scienza che insegna agli scienziati come imbrogliare gli altri scienziati”, è la scienza con la quale Arimane insegna come imbrogliare anzitutto (e inconsciamente) se stessi.

Abbiamo finito anche il quarto paragrafo. La prossima settimana ci occuperemo del quinto.

L.R.

Roma, 30 ottobre 2001

Le opere scientifiche di Goethe (49)

Affronteremo stasera il quinto paragrafo del sedicesimo capitolo, e, a Dio piacendo, esamineremo anche il sesto, dal momento ch'è molto breve.

Scrivo Steiner: “Un pensare che non sia stato radicalmente guastato da Cartesio, Locke, Kant e dalla fisiologia moderna, non riuscirà mai a capire che si possano riguardare luce, colore, suono, calore, ecc., come stati puramente soggettivi dell'organismo umano, e tuttavia affermare l'esistenza d'un mondo oggettivo di processi fuori dell'organismo” (p. 227).

Due volte fa, abbiamo visto che Steiner giudica “malsane e insufficienti” le idee della fisica, e stasera leggiamo di un pensiero “radicalmente guastato da Cartesio, Locke, Kant e dalla fisiologia moderna”.

Si tratta di espressioni “forti” che potrebbero sembrare, a prima vista, perfino eccessive o fuori luogo. Ma non è così. Ove non fossimo abituati, come siamo, a vivere nell'astrazione, o ad avere con le idee un rapporto esclusivamente cerebrale, ci renderemmo presto conto, infatti, che ciò che per il pensare è *falso*, per il sentire è *brutto* e per il volere è *male*.

Vivendo nell'astrazione, riconosciamo invece il male del volere, ma non il falso del pensare, e ci diamo così a biasimare moralisticamente il primo e a lodare ingenuamente il secondo, comportandoci così come quel tizio che – a detta di Bertrand Russell (1872-1970) – soleva lodare le chiavi e biasimare i buchi delle serrature.

Fatto si è che insieme ai centri di riabilitazione dell'attività motoria, che provvedono a riparare i danni prodotti da traumi fisici, sarebbe opportuno creare dei centri di riabilitazione dell'attività pensante, che provvedano a riparare i danni prodotti dall'educazione scolastica e dalla cultura attuale.

Tali istituti – sia chiaro, anzi chiarissimo – non dovrebbero indottrinare il pensiero, educandolo a pensare questo o quello (poiché già lo si fa), bensì dovrebbero disintossicarlo, ri-educandolo alla libertà: ovvero, a essere semplicemente se stesso.

Un pensiero libero mai potrebbe ad esempio accettare che si divida la realtà del mondo con una linea, dichiarando che quanto ne sta al di là è oggettivo, mentre quanto ne sta al di qua è soggettivo, e quindi, in sostanza, illusorio.

Continua Steiner: “Chi fa dell'organismo umano il generatore dei processi del suono, del calore, del colore, ecc., deve pur vedere in esso il generatore dell'estensione, grandezza, posizione, movimento, forze, ecc.. Poiché queste qualità matematiche e meccaniche sono in realtà inscindibilmente collegate col restante contenuto del mondo della percezione. La separazione dei rapporti di spazio, numero e movimento, come pure delle manifestazioni energetiche, da tutte le altre qualità sensibili (suono, colore, ecc.) non è che una funzione del pensiero che astrae. Le leggi della matematica e della meccanica si riferiscono a oggetti e processi astratti, rescissi dal mondo dell'esperienza, e perciò possono anche trovare applicazione solo nell'ambito del mondo dell'esperienza” (p. 227).

Le qualità cosiddette (da Locke) “primarie” sono del tutto equivalenti, in realtà, a quelle “secondarie”, poiché tanto le une che le altre sono date dalla percezione (e sono quindi dei percetti). E' dunque il pensiero a dividerle e ad assegnare alle qualità dell'estensione, della posizione o del movimento, un “carattere primario” e alle qualità del suono, del calore o del colore, un “carattere secondario”, sovrapponendo così, a un insieme di percezioni, due *giudizi*.

Dice Steiner che le leggi della matematica e della meccanica in tanto possono “trovare applicazione solo nell’ambito del mondo dell’esperienza”, in quanto “si riferiscono a oggetti e processi astratti, rescissi dal mondo dell’esperienza”. Ciò spiega a sufficienza il perché, da tali leggi, sia possibile ricavare molte cose utili *materialmente*, ma poche utili *spiritualmente*. Un pensiero che traffichi solo con “oggetti e processi astratti, rescissi dal mondo dell’esperienza”, può infatti rendere grandi servizi alla tecnica, ma non alla conoscenza della realtà del mondo e dell’uomo.

L’intelletto (la “mente computazionale”) opera di fatto come un setaccio che, della realtà del mondo, lascia passare tutto ciò ch’è quantitativo, e per ciò stesso comprensibile matematicamente, ma niente di ciò ch’è vivente e qualitativo, che viene così trattenuto *nell’inconscio*.

Tale mente, dunque, *conosce solo in quanto misura*.

Proviamo però a pensare a quel che accadrebbe se, desiderando ardentemente conoscere la persona amata, ci dessimo con zelo e rigore a misurarla, come se fosse uno scheletro. Ma se troviamo grottesco o ripugnante fare una cosa del genere con la persona amata, per quale ragione la facciamo allora col mondo? Lo amiamo forse meno, o non lo amiamo affatto?

Sarà bene dunque ricordare che Arimane (ossia l’essere in cui “vive il gelido odio contro tutto ciò che si evolve in libertà”) avversa l’“incalcolabile” tanto quanto Lucifero avversa il “calcolabile”. “L’intento di Arimane – spiega infatti Steiner - è di fare una macchina cosmica di quanto egli emana dalla terra negli spazi universali. Il suo ideale è unicamente: “Misura, numero, peso””. Un intento quindi del tutto diverso da quello dell’Arcangelo Michele che (in perfetta armonia con l’intento del Cristo) mira invece a stabilire “il pareggio fra l’incalcolabile e il calcolabile” (*Massime antroposofiche* – Antroposofica, Milano 1969, p. 152).

Scrive Steiner: “Finché gli scienziati moderni e i loro caudatari, i filosofi moderni, sosterranno che le percezioni sensibili non sono che stati soggettivi suscitati da processi obiettivi, un pensiero sano dovrà sempre opporre ch’essi giocano con dei concetti vuoti, oppure attribuiscono all’oggettività un contenuto preso a prestito dal mondo dell’esperienza che dichiarano soggettivo” (pp. 227-228).

Bene, prendiamo allora questa piccola enciclopedia e vediamo che cosa dice alla voce “quark”: “Particella elementare ipotizzata come costituente di tutti gli adroni (protoni, neutroni, ecc.), cioè le particelle subatomiche che risentono dell’interazione forte (che agisce “all’interno dei nuclei atomici tenendo insieme protoni e neutroni” – *nda*) (...) L’idea dell’esistenza dei quark nacque per spiegare la sproporzione tra l’alto numero (alcune centinaia) di adroni scoperti in confronto ai leptoni (la famiglia di particelle elementari che risentono dell’interazione debole (manifestantesi, ad esempio, nel decadimento radioattivo β – *nda*), che sono in numero di 6 (più le rispettive antiparticelle): questo spinse a ricercare una semplificazione per gli adroni. Negli anni 60 fu avanzata dal fisico statunitense M.Gell-Mann (n.1929) l’ipotesi che le vere particelle elementari siano 6 quark, ognuno caratterizzato da un particolare *sapore* (è un’espressione di pura fantasia): *up* (sopra), *down* (sotto), *strange* (stranezza), *charm* (fascino), *top* (alto), *beauty* (bellezza); ogni tipo di quark può presentarsi in tre *colori* (sempre con espressione di fantasia): rosso, blu e verde” (*Enciclopedia della scienza e della tecnologia* – DeAgostini – Novara 1994, p. 867).

Come vedete, non solo si attribuiscono “fantasiosamente” ai quark (alla presunta “oggettività”) dei contenuti (sapori e colori) presi a prestito – come dice Steiner - da quel “mondo dell’esperienza che si dichiara soggettivo”, ma s’indulge addirittura in un fatuo e stucchevole antropomorfismo.

Ma non è tutto. La ricerca di “una semplificazione per gli adroni” non ricorda infatti quanto abbiamo visto affermare a suo tempo da Barsanti della *philosophia* linneana? Ossia che “come fu presto chiaro che a dispetto di certe premesse essa conduceva a un sistema artificiale, così fu contemporaneamente altrettanto chiaro che ciò costituiva un grande vantaggio per la scienza botanica, e forse il vantaggio più importante. Gilibert se ne rese conto con grande lucidità: nonostante quello di Tournefort fosse più naturale, il sistema di Linneo andava indiscutibilmente

preferito ad esso perché era “più uniforme nella sua articolazione”, ossia evitava di fornire troppi criteri per classificare i corpi (ciò che disorienta il naturalista) e forniva, molto più efficacemente, un solo parametro, *la* chiave per districarsi nel labirinto della natura” (*Le opere scientifiche di Goethe* (4) – ndr).

Dopo aver citato un altro passo di Antonio Lampa, “Metodo matematico e matematica non sono identici, poiché il metodo matematico può essere adottato senza l’applicazione della matematica. Un esempio classico per questo fatto ci offrono, nel campo della fisica, le ricerche sperimentali di *Faraday* (Michael Faraday, 1791-1867 – *nda*), che a mala pena intendeva la quadratura di un binomio. La matematica non è che un mezzo per abbreviare delle operazioni logiche, e perciò risolverle anche in casi complicatissimi in cui l’ordinario pensiero logico ci lascerebbe in asso. Al tempo stesso riesce però ad altro ancora; in quanto ogni formula esprime implicitamente il processo per cui diviene; essa getta un ponte vivente fino ai fenomeni elementari che hanno servito come punto di partenza alla ricerca”, Steiner scrive: “Ogni formula matematica costruisce, sì, un “ponte vivente” verso i fenomeni elementari che hanno servito da punto di partenza alle ricerche. Ma questi fenomeni elementari sono della stessa specie di quelli non elementari, partendo dai quali il ponte viene costruito” (p. 228-229).

Che cosa vuol dire che “i fenomeni elementari sono della stessa specie di quelli non elementari”? E’ semplice: che entrambi hanno carattere matematico.

Spiega appunto Steiner: “Il matematico riporta le proprietà di complicate figure numeriche e spaziali, come pure le loro scambievoli relazioni, a proprietà e relazioni delle figure numeriche e spaziali più semplici”; e prosegue: “Lo stesso fa nel proprio campo il meccanico. Egli riporta complicati processi di movimenti ed azioni di forze a movimenti ed azioni di forze più semplici, più facilmente abbracciabili, e a questo scopo si serve delle leggi matematiche, fino a dove i movimenti e le azioni di forze sono esprimibili in figure spaziali e numeri” (p. 229).

Notiamo bene la differenza. Tanto il matematico che il meccanico riducono fenomeni *non elementari* a fenomeni *elementari*, ma mentre il primo, riducendo “figure numeriche e spaziali” complesse a “figure numeriche e spaziali” semplici “della stessa specie”, *non esorbita* dalla sfera della matematica, il secondo, riducendo “processi di movimenti ed azioni di forze” complessi a “figure numeriche e spaziali” semplici *di specie diversa* (con le quali vorrebbe esprimere “processi di movimenti ed azioni di forze” semplici), *esorbita* dalla sfera della meccanica.

Osserva infatti Steiner: “In una formula matematica, che esprime una legge meccanica, i singoli membri non significano più figure puramente matematiche, bensì forze e movimenti. I rapporti in cui questi membri stanno tra loro, non vengono determinati da leggi puramente matematiche, bensì dalle proprietà delle forze e dei movimenti. Non appena si prescinda da questo particolare contenuto delle formule meccaniche, non si ha più a che fare con leggi meccaniche, ma solo matematiche” (p. 229).

Dal momento che stiamo parlando di “meccanica”, sarà forse opportuno ricordare che questa comprende, tradizionalmente, la *statica*, la *cinematica* e la *dinamica*. Riapriamo dunque la nostra piccola enciclopedia alla voce “meccanica”, e vediamo come spiega la differenza tra le tre: la statica studia “le condizioni di equilibrio dei corpi sottoposti a determinate forze”; la cinematica descrive “il moto indipendentemente dalle cause che lo producono”; la dinamica tratta “del moto prendendo in considerazione le forze che lo determinano”.

Teniamo pertanto presente che le osservazioni di Steiner si riferiscono in generale alla meccanica, ma in particolare alla dinamica.

Scriva Steiner: “Come la meccanica sta alla matematica, così la fisica sta alla meccanica. Compito del fisico è riportare processi complicati nel campo del colore, del suono, del calore, dell’elettricità, del magnetismo, ecc., a più semplici fenomeni *entro la stessa sfera*” (p. 229).

In altre parole, quando la meccanica e la fisica, nell’intento di ricondurre fenomeni complessi a fenomeni semplici, esorbitano dalle loro rispettive sfere, la prima si riduce a matematica, in quanto riduce le “forze” e i “movimenti” a “figure puramente matematiche”, e la seconda a meccanica, in quanto riduce le qualità a “forze e movimenti”.

Scriva appunto Steiner: “Non la riduzione dei processi di colore, suono, ecc., a fenomeni di movimento e a rapporti di forze entro una materia priva di colore e di suono, corrisponde nel campo della fisica al metodo matematico (“metodo matematico e matematica – diceva appunto Lampa - non sono identici” - *nda*), bensì la ricerca dei rapporti *entro* i fenomeni di colore, suono, ecc.. La fisica moderna passa sopra ai fenomeni di suono, colore, ecc., come tali, e considera solo forze e movimenti immutabili di attrazione e repulsione nello spazio. Sotto l’influsso di questo modo di rappresentazione la fisica d’oggi è già diventata matematica e meccanica applicate, e gli altri campi della scienza naturale sono sulla strada di diventare lo stesso. E’ impossibile allacciare con un ponte vivente (come riconosce pure Du Bois-Reymond – ricorda Steiner - ne *I limiti della conoscenza della natura* – *nda*) i due seguenti dati di fatto: 1°) che in un dato punto dello spazio domini un determinato processo di movimento della materia priva di colore; 2°) che in quel punto l’uomo veda rosso” (pp. 229-230).

“Sotto l’influsso di questo modo” di pensare la scienza (e non più solo, ormai, quella “naturale”) è dunque diventata – come si dice – “più realista del re” (della matematica). Secondo quanto abbiamo visto, un conto è infatti ridurre matematicamente figure numeriche e spaziali complesse a figure numeriche e spaziali semplici, altro ridurre matematicamente a figure numeriche e spaziali semplici i fenomeni della vita (le forze), dell’anima (le qualità) o dello spirito (i pensieri). (Ad esempio, il celebre matematico tedesco Georg Cantor [1845-1918], morto in un manicomio di Halle, era “uno che cercava di trovare Dio attraverso la matematica” – J.Volpi: *In cerca di Klingsor* – Mondadori, Milano 2000, pp. 40-41).

Conclude Steiner: “La qualità “rosso” e un determinato processo di movimento, sono in realtà un’unità inscindibile (...) Voler derivare il fatto: “io vedo rosso”, da un processo di movimento è altrettanto assurdo quanto il derivare proprietà reali di un pezzo di salgemma cristallizzato in forma cubica dal cubo matematico” (p. 230).

Nulla sapremmo, infatti, delle qualità di un cristallo di salgemma ove sapessimo solo quanto ha in comune con il cubo matematico: quanto non ne fa ancora, cioè, un cristallo di salgemma.

Abbiamo finito il quinto paragrafo; occupiamoci quindi del sesto, che è – come potete vedere – brevissimo.

Scriva Steiner: “I fisici moderni, solo perché sedotti dal preconcetto che un semplice fatto matematico o meccanico sia più comprensibile di un fenomeno elementare di suono o di colore, eliminano dai fenomeni lo specifico del suono e del colore e considerano solo i processi di movimento corrispondenti alle percezioni di senso. E poiché non possono pensare movimenti senza qualcosa che si muova, considerano portatrice dei movimenti la materia spogliata di tutte le sue

proprietà. Chi non è impigliato in questo preconconcetto dei fisici, deve riconoscere che i processi di movimento sono condizioni legate alle qualità sensibili. Il contenuto dei movimenti ondulatori corrispondenti ai fenomeni sonori sono le qualità del suono. Lo stesso vale per le altre qualità di senso” (p. 231).

Fatto si è che l’intelletto per godere del fatto che “i conti – come si suol dire – tornino”, deve ridurre al calcolabile anche l’incalcolabile, espellendo così quest’ultimo dalla realtà. Eppure – lo dimostra l’*Urphänomen* di Goethe – l’incalcolabile potrebbe essere perfino più “semplice” di un “semplice fatto matematico”. Per poterlo scoprire, bisognerebbe però osservare amorevolmente i fenomeni *reali* (dati dalla percezione sensibile) e non trascorrere la maggior parte del tempo alla lavagna o, come si fa oggi, al computer.

Ricorda ad esempio Jorge Volpi: “Per poter meditare scientificamente su ipotesi che, diversamente, non avrebbe potuto verificare, Einstein mise spesso in pratica un metodo di lavoro che chiamò *Gedankenexperiment* o “esperimento mentale””; e del giovane fisico Francis P. Bacon, protagonista del suo libro, dice: “Fin da quando si era manifestata la sua precoce passione per la matematica pura aveva fatto il possibile per tenersi a distanza dalle questioni concrete, concentrandosi su formule ed equazioni che sembravano sempre più astratte e alle quali, in molti casi, era a stento possibile associare una spiegazione reale” (*Op. cit.*, pp. 63 e 64-65).

Possiamo ben capire dunque Goethe, quando scrive: “Chi fosse in grado di insegnare una critica dell’intelletto umano sarebbe un benefattore dell’umanità. Circoscrivere l’intelletto umano nel suo ambito” (*Massime e riflessioni* – TEA, Roma 1988, p. 266).

L.R.

Roma, 7 novembre 2001

Le opere scientifiche di Goethe (50)

Penso che stasera finiremo il sedicesimo capitolo, in quanto gli ultimi tre paragrafi (il settimo, l'ottavo e il nono) sono molto brevi.

Cominciamo dunque il settimo.

Scrivete Steiner: “So che queste mie vedute sembreranno assurde ai fisici contemporanei. Ma non posso condividere il punto di vista di *Wundt* che, nella sua *Logica*, designa come rigorose norme logiche le abitudini di pensiero dei naturalisti moderni. La spensieratezza di cui egli si rende colpevole è chiara specialmente là dove tratta del tentativo di *Ostwald* di mettere, al posto della materia in moto, l'energia in movimento oscillatorio” (p. 232).

Che cosa obietta Wundt? Che “la derivazione dei fenomeni luminosi da un processo meccanico è un'esigenza imprescindibile”, in quanto un “movimento reale può solo essere definito come il cambiamento di luogo di un substrato reale situato nello spazio”, ed è dunque “impensabile senza un substrato che si muova”.

Osserva tuttavia Steiner: “Il concetto di energia di Ostwald sta assai più vicino alla realtà che non il cosiddetto “reale” sostrato di Wundt. I fenomeni del mondo della percezione, luce, calore, elettricità, magnetismo, ecc. si possono ricondurre al concetto generale dell'emissione di forza, cioè dell'energia. Quando luce, calore, ecc. producono un mutamento in un corpo, con ciò si è appunto esercitata un'energia. E quando si indicano luce, calore, ecc. come energia, si lascia da parte ciò che è specificamente proprio alle singole qualità sensibili per considerare una proprietà generale che loro spetta in comune. Questa proprietà non esaurisce invero tutto ciò che di reale esiste nelle cose, ma è una reale proprietà di queste cose stesse” (pp. 232-233).

Converrà qui riprendere quello schema nel quale, in corrispondenza dei concetti di “corpo fisico”, “corpo eterico”, “corpo astrale” e “Io”, abbiamo posto, rispettivamente, i concetti di “spazio”, “tempo”, “qualità” ed “essere”, sottolineando che la “soglia” che divide la sfera dell'*esistere* (del corpo fisico e del corpo eterico) da quella dell'*essere* (del corpo astrale e dell'Io) è la medesima che divide la sfera dello spazio e del tempo da quella della qualità e dell'essere (*Le opere scientifiche di Goethe* (42) – ndr). Ci troviamo infatti al cospetto di un Wundt, rappresentante di quello che ne *La filosofia della libertà* viene detto “realismo ingenuo”, e che noi abbiamo caratterizzato come un realismo dello spazio (o delle cose), e di un Ostwald, rappresentante di quello che sempre ne *La filosofia della libertà* viene detto invece “realismo metafisico”, e che noi abbiamo caratterizzato come un realismo del tempo (o della forza).

Riprendiamo dunque il nostro schema, scrivendo, al posto di “spazio”, “materia” e, al posto di “tempo”, “energia”. Come si vede, la disputa tra Wundt e Ostwald riguarda unicamente quanto si trova al di qua della soglia, poiché nessuno dei due prende in considerazione la qualità (il concetto, l'idea, l'essenza o l'entelechia), che sta al di là della stessa.

Rimanendo al di qua della soglia, e ritenendo (come fanno entrambi) che l'energia non si spieghi da sé, non è tuttavia facile dar conto della sua fonte; Ostwald la distingue infatti dalla materia, subordinandola a degli ignoti “principi che la trascendono” (*Le opere scientifiche di Goethe* (47) – ndr), mentre Wundt, che pure la distingue dalla materia (sensibile), la subordina a una non meno ignota *materia extrasensibile*: ovvero, a “un substrato reale situato nello spazio”.

Ben si vede, dunque, il perché Steiner dica che “il concetto di energia di Ostwald sta assai più vicino alla realtà che non il cosiddetto “reale” sostrato di Wundt”. Osservando il nostro schema vediamo infatti che il concetto di energia di Ostwald “sta assai più vicino alla realtà” della qualità

(dei “principi che la trascendono”) che non quello di Wundt, che si colloca, in quanto associato al concetto di “substrato”, addirittura al di qua o al di sotto dello spazio. Come si vede, il “materialismo scientifico” escogita (più o meno scientemente) una fonte energetica (a un tempo materiale e immateriale) intesa a sostituire e surrogare quella sovrasensibile della qualità.

Sostiene Wundt che il concetto di energia di Ostwald, essendo “un doppio concetto composto di una parte fenomenica (l’energia manifesta o *ex sé - nda*) e di una parte puramente concettuale (l’energia immanifesta o *in sé - nda*)”, sembra “dimostrare decisamente che lo stesso concetto di energia richiede un’analisi che riporti agli elementi dell’osservazione”. Oh bella! E il suo concetto di “substrato” non richiede forse la stessa cosa?

Osserva appunto Steiner: “E’ incomprendibile come Wundt possa asserire che il concetto di “energia radiante” sia impossibile perché comprende una parte osservabile e una parte concettuale. Il filosofo Wundt non arriva dunque a comprendere che ogni concetto riferentesi a oggetti della realtà sensibile deve necessariamente contenere un elemento di osservazione e un elemento concettuale?” (p. 233).

Fatto sta che Wundt non arriva nemmeno a comprendere che il dichiarare – come fa – che il “substrato reale può svelarsi solo mediante azioni di forze di cui lo consideriamo portatore”, equivale a spiegare *il movimento per mezzo del substrato e il substrato per mezzo del movimento*.

In ogni caso, che cosa implica - chiediamoci - il porre la fonte dell’energia o del movimento nella qualità e il porla invece nella materia? Che nel primo caso, si tira in ballo una realtà sovrasensibile che si può giungere a percepire, educando e sviluppando la propria anima (le proprie forze conoscitive), mentre nel secondo si tira in ballo una realtà subsensibile che invano ci si sforza di arrivare a percepire nei suoi costituenti fondamentali (le cosiddette “particelle elementari), servendosi di strumenti. L’anima viene così sollecitata a ingegnarsi materialmente, e non a evolversi - come sarebbe suo dovere - spiritualmente.

Dice Steiner che l’energia “non esaurisce invero tutto ciò che di reale esiste nelle cose, ma è una reale proprietà di queste cose stesse”: è proprio mediante questa “reale proprietà”, infatti, che l’essenza o la qualità extrasensibile prende a manifestarsi nel mondo sensibile.

Abbiamo finito il settimo paragrafo; cominciamo l’ottavo.

Scrivo Steiner: “Lo sviluppo della scienza naturale negli ultimi secoli ha condotto alla distruzione di tutte le rappresentazioni per cui questa scienza potrebbe essere parte di una concezione del mondo atta a soddisfare i bisogni umani superiori. Ha fatto sì che le menti scientifiche “moderne” ritengano assurdo l’affermare che i *concetti* e le *idee* appartengano alla realtà come le forze operanti nello spazio e la materia che riempie lo spazio. Concetti e idee sono, per tali spiriti, un prodotto del cervello umano e nulla più.” (p. 233).

Le rappresentazioni materialistiche della scienza attuale, e le tecniche che ne derivano, sono infatti “parte di una concezione del mondo atta a soddisfare i bisogni umani” *inferiori*; ed è significativo che il denominatore comune di tali rappresentazioni sia costituito dal nominalismo: ossia dalla convinzione che i concetti o le idee non siano altro che *nomi* (ricordate, ad esempio che cosa ha detto Boncinelli? Che l’intelligenza è “la categorizzazione, ovvero l’attribuzione dei nomi alle cose”). (*Le opere scientifiche di Goethe (44)* - ndr).

Ascoltate quel che dice al riguardo Friedrich Engels (1820-1895), citando Karl Marx (1818-1883): “La culla di tutto il materialismo moderno, a partire dal secolo XVII, fu l’Inghilterra e nessun altro paese. Il materialismo è figlio legittimo della Gran Bretagna. Già il suo grande scolastico, Duns Scott, si era domandato se la materia non possa pensare. Per realizzare questo miracolo egli ricorse all’onnipotenza di Dio, e costrinse così la teologia stessa a predicare il materialismo. Egli era inoltre

nominalista. Il nominalismo rappresenta l'elemento principale dei materialisti inglesi, come esso è, in generale, la prima espressione del materialismo. Il padre autentico del materialismo inglese è Bacone (Francis Bacon, 1561-1626 – *nda*). La scienza naturale è per lui la sola vera scienza, e la fisica, basata sull'esperienza dei sensi, è la parte essenziale della scienza naturale" (*L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* – Edizioni in Lingue Estere, Mosca 1947, p. 15).

Ebbene, sentiamo allora quanto dice Hegel di Francesco Bacone, da lui definito il "duce" della filosofia dell'esperienza: "Bacone è ancor oggi esaltato come colui che avrebbe indicato alla conoscenza, la sua vera fonte, l'esperienza: egli è infatti propriamente l'antesignano e il rappresentante di quel che in Inghilterra si suol denominare filosofia, e su cui gl'inglesi non sono ancora riusciti a sollevarsi. Infatti essi sembrano costituire in Europa il popolo che, limitato all'intelletto della "realtà", sia destinato, come nello Stato i bottegai e gli artigiani, a viver sempre immerso nella materia, e ad aver per oggetto la "realtà", ma non la ragione".

E sentiamo pure quanto dice della filosofia dell'esperienza (dell'empirismo): "Abbiamo già ricordato quanto importi il mirare al contenuto come contenuto della realtà del presente: il razionale, infatti, deve avere realtà oggettiva. La conciliazione dello spirito col mondo, la sublimazione della natura e d'ogni realtà, non dev'essere un al di là, un "allora", ma deve compiersi adesso e qui. Questo momento dell'adesso e del qui è quello che in sostanza per tal via viene all'autocoscienza. Le esperienze, gli esperimenti, le osservazioni però non fanno quel che in verità fanno, cioè che l'unico motivo per cui s'interessano alle cose è appunto l'intima inconsapevole certezza che ha la ragione di trovar se stessa nella realtà; le osservazioni e gli esperimenti, quando sono retamente istituiti, giungono precisamente al risultato che solo il concetto è l'oggettivo. Agli esperimenti sfugge appunto di fra le mani il singolo sensibile e diventa un universale (...) L'uomo non s'arresta al singolo, né può arrestarvisi. Egli cerca l'universale, ed esso consta di pensieri, se non di concetti. La più cospicua forma di pensiero è quella della forza: si parla così di una forza elettrica, di una forza magnetica, di una forza di gravità. Ma la forza è un universale e non un percepibile; quindi nell'abbandonarsi a codeste determinazioni gli empirici operano in modo del tutto acritico e senza consapevolezza" (*Lezioni sulla storia della filosofia* – La Nuova Italia, Firenze 1981, vol. 3, II, pp. 17-18 e 27-28).

Come opera appunto Wundt, in qualità di rappresentante – lo abbiamo detto – del realismo ingenuo. Egli, infatti, non solo non si accorge – come dice Hegel – che la forza (l'energia) "è un universale e non un percepibile", ma neppure si rende conto di quanto sia assurdo dare all'*idea della materia* (quale "substrato") una valenza materiale, e non ideale.

Continua Steiner: "Ancora gli Scolastici sapevano come le cose stessero al riguardo; ma la Scolastica viene sprezzata dalla scienza moderna; viene sprezzata, ma non la si conosce; e si ignora, sopra tutto, ciò che in essa è sano e ciò che non è sano. Sano è il suo sentimento che concetti e idee non sono solo chimere inventate dallo spirito umano per comprendere le cose reali, ma che hanno davvero a che fare con gli oggetti stessi, più ancora che non la materia e la forza. Questo sano sentimento degli Scolastici è un'eredità delle grandi prospettive filosofiche di Platone e Aristotele" (pp. 233-234).

Non a caso, Steiner parla qui di un sano "sentimento". Tanto Platone e Aristotele quanto la Scolastica ci riportano infatti all'epoca dell'anima razionale e affettiva (del sentire *nel* pensare), e quindi a un'epoca che non poteva ancora avere, con i concetti e le idee, quel rapporto che potremmo avere noi, uomini dell'anima cosciente (del volere *nel* pensare), ove non ci facessimo tarpare le ali dal materialismo.

Le determinazioni principali di Bacone – osserva in proposito Hegel – “consistono nel presentarsi polemicamente contro il metodo scolastico allora in auge, di conquistare il sapere per via deduttiva, contro le forme sillogistiche” (*Op. cit.*, p. 25).

Una cosa, però, è rigettare il metodo deduttivo o il sillogizzare, altra rigettare (con “insano” sentimento) la realtà dei concetti e delle idee. Ricordate, infatti, quanto afferma Steiner? “Il dato *obiettivo* non coincide affatto col dato *sensibile*, come crede la concezione meccanica del mondo. Il sensibile è solo una metà del dato. L’altra metà sono le idee, che sono pure oggetto d’esperienza, benché di un’esperienza superiore, avente per organo il pensiero. Anche le idee sono accessibili a un metodo induttivo” (*Le opere scientifiche di Goethe (16)* - ndr).

Dice ancora Steiner che i concetti e le idee hanno “a che fare con gli oggetti stessi, più ancora che non la materia e la forza”. Nel nostro schema li vediamo infatti al di là della soglia, e quindi sovraordinati tanto al tempo che allo spazio o tanto all’energia che alla materia.

Riprende comunque Steiner: “Non sana, nella Scolastica, è la confusione tra questo sentimento e le rappresentazioni introdottesi nell’evoluzione medioevale del Cristianesimo. Quest’evoluzione trova la fonte di ogni spiritualità, dunque anche dei concetti e delle idee, nel Dio inconoscibile perché extra-universale. Ha bisogno di credere in qualche cosa che non sia di questo mondo. Ma un pensare sano si attiene a questo mondo; e non si occupa d’altro mondo che di questo. Al tempo stesso, però, spiritualizza questo mondo. Vede nei concetti e nelle idee, realtà di questo mondo, come le vede nelle cose e negli eventi percepibili ai sensi. La filosofia greca è un’emanazione di questo pensare sano” (p. 234).

Ci sarebbe molto da dire, in effetti, su un Cristianesimo che, incurante dell’incarnazione del *Logos*, intesa a liquidare definitivamente l’opposizione tra l’immanenza e la trascendenza, si ostina, con animo vetero-testamentario, a riporre la propria fede in un “Dio inconoscibile perché extra-universale”. Ma lasciamo stare, perché la cosa ci porterebbe troppo lontano; passiamo, piuttosto, al nono e ultimo paragrafo, ch’è davvero brevissimo.

Scriva Steiner: “Nel corso dei secoli le rappresentazioni cristiane divennero più efficaci degli oscuri sentimenti ereditati dall’antichità greca. Si perdette il sentimento della realtà dei concetti e delle idee. Ma insieme si perdette anche la fede nello spirito stesso. Cominciò l’adorazione di ciò ch’è puramente materiale; s’iniziò l’era newtoniana nella scienza della natura. Ormai non si parlava più dell’unità che sta alla base della molteplicità del mondo; ogni unità venne negata; venne degradata a rappresentazione “umana”. Nella natura si vide soltanto la pluralità, la molteplicità” (p. 234).

Adorare “ciò ch’è puramente materiale” equivale però ad adorare la morte o, per meglio dire, lo spirito che *vive della* morte e *nella* morte, e al quale Steiner – come sappiamo - dà il nome di Arimane.

Potremmo anche dire, perciò, che, “nel corso dei secoli”, le forze arimatiche “divennero più efficaci degli oscuri sentimenti ereditati dall’antichità greca”. Le forze arimatiche militano infatti, unilateralmente, per la molteplicità (o per l’analisi intellettuale), mentre quelle luciferiche militano, altrettanto unilateralmente, per l’unità (o per la sintesi sentimentale).

Scriva Goethe: “Dalla natura, da qualunque parte la si guardi, scaturisce l’infinito” (*Massime e riflessioni* – TEA, Roma 1988, p. 260).

Non potrà dunque capire Goethe, e a maggior ragione l’antroposofia, sia chi, ipotecato inconsciamente dalle forze arimatiche, non veda scaturire dalla natura (dal finito) lo spirito (l’infinito), sia chi, ipotecato da quelle luciferiche, veda scaturire lo spirito (l’infinito), ma non dalla natura (dal finito).

L.R.

Roma, 13 novembre 2001

Cominceremo stasera il diciassettesimo e ultimo capitolo (suddiviso in cinque paragrafi), intitolato: *La concezione goethiana del mondo nei “Detti in prosa” del poeta*.

Scrivete Steiner: “L’uomo non si appaga di ciò che la natura dona spontaneamente al suo spirito osservatore; sente che, per generare la molteplicità delle sue creazioni, essa abbisogna di forze impulsive (*Triebkräfte* – *nda*) che da prima gli nasconde. La natura non pronuncia da sé la sua ultima parola; che cosa essa sappia creare, ce lo mostra la nostra esperienza, ma questa non ci dice come tale creazione avvenga. Nello spirito umano stesso sta il mezzo per rivelare le forze impulsive della natura; da esso sorgono le idee che gettano luce sul modo in cui la natura compie le sue creazioni. Quel che i fenomeni del mondo esteriore nascondono, si palesa nell’intimo dell’essere umano. Le leggi naturali che lo spirito umano scopre non sono qualcosa ch’esso aggiunga di suo alla natura, ma è l’essenza stessa di questa, e lo spirito è solo la scena sulla quale la natura fa apparire visibilmente i segreti della sua azione. Ciò che noi *osserviamo* nelle cose non ne è che una parte. L’altra parte sorge nel nostro spirito quando esso si contrappone alle cose. Sono le stesse cose che parlano a noi, ora da fuori, ora da dentro; e solo nel congiungere il linguaggio del mondo esterno con quello del nostro intimo, abbiamo la realtà totale” (p. 237).

Le “forze impulsive” (“motrici”) della natura sono, a prima vista, forze della “volontà”; e così le ha viste infatti Schopenhauer (cfr. *La Volontà nella natura* – Laterza, Roma-Bari 1989). Al loro interno è però presente il pensiero: quel pensiero che le informa e che portiamo alla luce ogni volta che scopriamo la legge che governa un fenomeno.

La natura si presenta dunque come immediatezza e incoscienza proprio perché, in essa, il pensare opera all’interno del volere.

E’ impossibile pertanto penetrare nell’essenza della natura se non si porta incontro, al suo *pensare nel volere*, un *volere nel pensare*: ovverossia, un pensare che viva nella coscienza dell’uomo con lo stesso vigore con cui vive nell’incoscienza della natura. Ci stiamo ovviamente riferendo alla natura viva, animata e spirituale (umana), perché per penetrare nella natura morta è sufficiente l’ordinario pensiero rappresentativo.

Dice Steiner che “sono le stesse cose che parlano a noi, ora da fuori, ora da dentro”, e che “solo nel congiungere il linguaggio del mondo esterno con quello del nostro intimo, abbiamo la realtà totale”; è infatti congiungendo il linguaggio del morto mondo esterno (della natura inorganica) con quello del morto mondo interno (della corteccia cerebrale) che “abbiamo la realtà totale” del mondo inorganico o la cosiddetta “cognizione sensibile”.

Galilei le riconosceva un valore oggettivo, poiché era convinto che, scoprendo le leggi che regolano i fenomeni, si scoprono le “impronte del Creatore”. Aveva dunque fiducia che il pensiero umano possa incontrarsi con quello divino, almeno là dove questo giace sepolto – come diceva lui – nelle “pietre” o – come dice Steiner – nell’“opera compiuta”.

Afferma ancora Steiner che “ciò che noi *osserviamo* nelle cose non ne è che una parte” e che “l’altra parte sorge nel nostro spirito quando esso si contrappone alle cose”. Notiamo bene che dice “spirito”, e non “corpo”, “anima” o “psiche”. Ciò significa che “l’altra parte” oggettiva delle cose si rivela solamente a chi sia capace di superare se stesso per essere, a un tempo, se stesso e mondo.

Continua Steiner: “Che cosa vollero i veri filosofi di tutti i tempi? Null’altro che rivelare l’essenza delle cose che queste medesime pronunciano allorché lo spirito si offre loro come organo d’espressione” (p. 237).

Oggi, tuttavia, il compito di rivelare l'essenza delle cose lo hanno ereditato gli scienziati. Ricordate, ad esempio, che cosa ha dichiarato Rita Levi Montalcini? Che, grazie ai progressi delle scienze neurologiche e cognitive, non si tarderà appunto a scoprire l'essenza della specie umana (*Le opere scientifiche di Goethe* (6) – ndr).

Ma questa non è che un'illusione. Gli scienziati hanno infatti il “pane” della percezione, ma non i “denti” del pensiero, mentre i filosofi (com'è consono all'anima razionale e affettiva) hanno i “denti” del pensiero, ma non il “pane” della percezione.

Vorrei raccontarvi, in proposito, una mia piccola esperienza. Tanti anni fa, dovetti sostenere (da privatista) l'esame di abilitazione magistrale, e quindi affrontare anche un esame di filosofia. Ebbene, il professore che m'interrogò mi rivolse, per cominciare, questa domanda: “Che cosa ti aspetti dalla scienza?”; al che pronto risposi: “La conoscenza della verità”. Non lo avessi mai detto! Perse visibilmente le staffe, mi chiese sbrigativamente qualche altra cosa, e poi mi congedò, dicendomi, con malcelato disprezzo: “Sei un medioevale!”.

Ho spesso ripensato a questo episodio, giungendo alla conclusione che avevamo entrambi ragione: l'avevo io nell'aspettarmi che la scienza mi guidasse verso la verità (verso l'essenza delle cose); e l'aveva lui perché la scienza attuale – come disse esplicitamente – può servire tutt'al più a costruire aeroplani, automobili, televisori o frigoriferi, ma non di certo a scoprire la verità.

Ma se la filosofia e la scienza hanno rinunciato alla ricerca della verità, a chi dovrebbe allora rivolgersi chi l'ha ancora a cuore? Sono quasi sicuro che se facessimo questa domanda a un filosofo, a uno scienziato o a uno di quegli intellettuali che predicano, un giorno sì e l'altro pure, dai pulpiti della radio, della televisione o della stampa, ci verrebbe consigliato di rivolgerci a uno psichiatra o a uno psicoanalista, poiché il voler ricercare la verità non può costituire, oggi, che un sintomo di regressione (magari al “medioevo”), e per ciò stesso di nevrosi.

Ringraziando Dio, chi ha ancora a cuore la verità può però rivolgersi alla scienza dello spirito, e intraprendere così una via che, insegnandogli a masticare il buon “pane” della percezione con i robusti “denti” del pensiero, gli consentirà di portarsi oltre quelle consuete della filosofia e della scienza.

Scrivono Steiner: “Se l'uomo lascia parlare il proprio intimo intorno alla natura, riconosce ch'essa rimane al di sotto di quanto potrebbe compiere grazie alle sue forze impulsive. Lo spirito vede in forma più perfetta ciò che l'esperienza contiene, e scopre che la natura, con le sue creazioni, non raggiunge i propri intenti” (pp. 237-238).

Che cosa vuol dire qui Steiner? Non è difficile: che la natura non presenta mai (ai sensi) un fenomeno puro (un *Urphänomen*) in *forma pura*, bensì sempre e soltanto in *forma spuria*, in quanto mescolato – come abbiamo visto a suo tempo – con ciò che è inessenziale o accidentale.

Per questo la natura rimane “al di sotto” delle sue potenzialità, mentre all'uomo è dato raggiungere ciò che essa non può compiere.

Continua infatti: “Lo spirito (...) si sente chiamato a rappresentare quegli intenti in forma più perfetta: crea figure nelle quali mostra che cosa la natura abbia voluto, riuscendo però a compierlo solo fino a un certo grado. Queste figure sono le opere dell'arte. In esse l'uomo produce in modo perfetto ciò che la natura mostra imperfettamente. Il filosofo e l'artista hanno la stessa meta. Cercano di configurare il perfetto che il loro spirito scorge, quando lasciano agire su di sé la natura. Ma, per raggiungere questa meta, mezzi diversi stanno a loro disposizione. Nel filosofo, di fronte a un processo naturale, s'illumina un *pensiero*, un'idea, e questa egli esprime. Nell'artista sorge un'immagine di quel processo, la quale lo mostra più perfettamente di come si può osservarlo nel mondo esteriore” (p. 238).

Colui che coglie l'essenziale, portandosi al di là di quanto il fenomeno presenta ai sensi (di quanto, ossia, è un ibrido di elementi necessari e accidentali), può dunque cercare di conferirgli una forma che non risenta affatto dell'inessenziale con cui si trova unito in natura.

Espresso in immagine, l'essenziale si dà come *simbolo*. Scrive al riguardo Florenskij: "Nella creazione artistica l'anima è sollevata dal mondo terreno ed entra nel mondo celeste. Lì senza immagini si nutre della contemplazione dell'esistenza del mondo celeste, tocca gli eterni noumeni delle cose e, impregnata, carica di conoscenza ritorna al mondo terreno. E tornando giù per la stessa strada arriva alla frontiera della terrestrità, dove il suo acquisto spirituale è investito in immagini simboliche – le stesse che, fissandosi, formano l'opera d'arte" (*Le porte regali* – Adelphi, Milano 1977, p. 34).

Gli "eterni noumeni delle cose" si danno dunque, nel filosofo o nello scienziato, in forma di pensieri o d'idee e, nell'artista, in forma d'immagini. La stessa cosa, detta in termini junghiani, suonerebbe così: gli "eterni noumeni delle cose" si danno, nel filosofo o nello scienziato, in veste di "archetipi in sé" e, nell'artista, in veste di "immagini archetipiche".

Queste vanno dunque distinte dalle immagini che ci sono abituali allo stato di veglia. Osserva appunto Florenskij: "Andando dalla realtà all'immaginario, il naturalismo offre un'immagine fantastica del reale, un superfluo esemplare della vita quotidiana; l'arte opposta viceversa, il simbolismo, incarna in immagini reali una diversa esperienza, e offrendocene crea una realtà più alta" (*ibid.*, p. 35).

Come insegna la scienza dello spirito, una cosa è infatti la "fantasia", quale *immaginazione soggettiva*, altra l'"immaginazione", quale *fantasia oggettiva*.

Conclude Steiner: "Ora, se nello spirito di un vero artista si esprimono, oltre alle perfette immagini delle cose, anche le forze impulsive della natura nella forma di pensieri, la fonte comune della filosofia e dell'arte si palesa ai nostri occhi con particolare chiarezza. Goethe è un artista siffatto. Egli ci rivela gli stessi segreti, e nella forma delle sue opere d'arte, e nella forma del pensiero. Ciò ch'egli plasma nei suoi poemi, lo esprime anche in forma di pensiero nei suoi saggi scientifici e nei suoi *Detti in prosa*" (p. 238).

Abbiamo così finito il primo paragrafo; passiamo al secondo.

Scriva Steiner: "Il contenuto di pensiero che scaturisce dallo spirito umano quando esso si pone di fronte al mondo esterno, è la verità (un altro "medioevale"? – *nda*). L'uomo non può richiedere nessun'altra conoscenza all'infuori di quella ch'egli stesso produce. Chi dietro alle cose cerca ancora dell'altro che significhi la loro vera essenza, non si è reso conto del fatto che tutti i problemi sull'essenza delle cose scaturiscono solamente dal bisogno umano di compenetrare anche col pensiero ciò che si percepisce. Le cose parlano a noi, e il nostro intimo parla quando osserviamo le cose. Questi due linguaggi provengono dalla stessa origine essenziale e l'uomo è chiamato a stabilire tra loro una reciproca intesa. In questo consiste ciò che si chiama conoscenza; questo e null'altro cerca colui che comprende i bisogni della natura umana" (p. 239).

Che gli odierni uomini di cultura abbiano rinunciato, per principio o di fatto, alla ricerca della verità sta dunque a significare che il "bisogno umano" di nutrire spiritualmente l'anima si è andato sempre più affievolendo, così come, in un corpo malato, si va sempre più affievolendo il bisogno di cibo.

Superfluo aggiungere che è proprio questa inconscia carenza di nutrimento spirituale che si tenta per lo più di surrogare, disperatamente, con le "abbuffate" psichiche (individuali o collettive): a mezzo, cioè, di tutta quella legione di impressioni, sensazioni ed emozioni (naturalì o artificiali) che finiscono solo col deteriorare l'equilibrio e la salute del corpo.

Dice infatti il Cristo: “*Non di solo pane vivrà l’uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio*” (Mt, 4,4).

Scriva Steiner: “Gli oggetti sono esteriori finché li osserviamo solamente; quando cominciamo a pensare su di essi, cessano di essere fuori di noi; noi ci fondiamo con la loro intima essenza. Il contrasto tra oggettiva percezione esteriore e soggettivo pensiero interiore sussiste per l’uomo solamente finché egli non riconosca la reciproca compenetrazione di questi due mondi. Il mondo interiore dell’uomo è l’interiorità della natura” (p. 239).

Che cosa dicemmo, infatti, parlando de *La filosofia della libertà*? Che c’è il mondo *esterno*, che c’è il mondo *interno* (dell’anima), che c’è il mondo *esterno dell’interno* (dello spirito), e che questo mondo “esterno dell’interno” altro non è che il mondo *interno dell’esterno*: vale a dire, l’*essenza spirituale del mondo fisico*. “Le cose parlano a noi” da questo mondo, ma gli assordanti rumori di quello esterno (mediatico) e di quello interno (psichico) c’impediscono normalmente di ascoltarle.

Il mondo esterno si è reso peraltro vieppiù assordante da quando è in auge l’“informazione”. Un conto tuttavia è *sapere*, altro *capire*; e il mondo odierno è sempre più popolato da persone che – duole dirlo – sanno tutto, ma non capiscono niente.

“La verità – sottolinea infatti Scaligero – non è una notizia, ma una conquista” (*Iside-Sophia: la dea ignota* – Mediterranee, Roma 1980, p. 57).

Continua Steiner: “Questi pensieri non vengono confutati dal fatto che persone diverse si formino rappresentazioni diverse delle cose (...) Poiché quel che importa non è che gli uomini si formino, o no, un identico giudizio intorno alla stessa cosa, bensì se il linguaggio che l’interiorità dell’uomo parla sia appunto quello che esprime l’essenza delle cose. I singoli giudizi sono diversi, secondo l’organismo dell’uomo e il punto di vista da cui egli contempla gli oggetti: ma tutti i giudizi scaturiscono dal medesimo elemento e c’introducono nell’essenza degli oggetti” (pp. 239-240).

Si usa dire: “Il mondo è bello perché è vario”. Ma siamo soprattutto noi a essere “vari”. Ove fossimo quindi coscienti che il mondo è *uno* e che siamo noi, a seconda di come siamo fatti e di dove ci troviamo, a coglierne aspetti diversi, difficilmente entreremmo in contrasto gli uni con gli altri. Non si entra infatti in collisione con gli altri perché si colgono aspetti diversi del reale, ma perché si crede che quello colto da noi sia *il reale*, e non solo un suo aspetto. Ove “il linguaggio che l’interiorità dell’uomo parla” fosse quello - come dice Steiner – “che esprime l’essenza delle cose” (o, mediante il quale, si esprime uno stesso *spirito*), due persone, che amassero cose diverse od opposte, sarebbero portate, non ad avversarsi, bensì ad aiutarsi, ben sapendo di potere e dovere imparare l’una dall’altra.

Per andare d’accordo, è necessario insomma condividere l’amore per *il pensare*, e non per *un pensato*.

Scriva Steiner: “L’uomo è l’organo per mezzo del quale la natura rivela i suoi segreti. Nella personalità soggettiva appare il contenuto più profondo del mondo. “Quando la natura sana dell’uomo opera come un tutto, quand’egli si sente nel mondo come in un tutto grande, bello, nobile e degno, quando l’armonico gaudio gli dà un puro e libero rapimento, allora l’universo, se potesse avere coscienza di sé, griderebbe di esultanza come per una meta raggiunta, e ammirerebbe l’apice del proprio divenire e del proprio essere”. (Goethe, saggio su *Winckelmann*)” (p. 240).

Oggi che gli scienziati si sono messi a studiare i topi per meglio capire gli esseri umani (si consulti, in proposito, la nota di Francesco Giorgi, *Uomini e topi*, del 13 luglio 2001), chi avrebbe più il coraggio di pronunciare simili parole?

Eppure, – dice sempre Goethe – “perché l’uomo possa compiere tutto ciò che si esige da lui, deve credere di valere più di quanto non valga” (*Massime e riflessioni* – TEA, Roma 1988, p. 51). Attualmente si crede, però, che “possa compiere tutto ciò che si esige da lui” insegnandoli ch’è poco più di un topo, di un gorilla o di uno scimpanzè.

“Se l’uomo guardasse sempre in cielo – diceva Marco Aurelio (121-180) – finirebbe con l’avere le ali”. E che cosa finirà allora per avere (o per perdere) se continuerà – come fanno oggi gli scienziati – a guardare sempre in terra (se non sottoterra)?

Sapete quali sono in realtà le “ali” di cui parla Marco Aurelio? Sono quegli organi di senso “astrali” (“fiori di loto”, “ruote” o *chakra*) di cui parla Steiner ne *L’iniziazione*. “Nell’uomo non evoluto – spiega – i “fiori di loto” sono di colore oscuro, e stanno fermi, senza movimento. Nel chiaroveggente sono invece in movimento e hanno sfumature luminose di colori (...) Quando dunque un discepolo dell’occultismo inizia i suoi esercizi, succede anzitutto che i fiori di loto si schiariscono; più tardi cominciano a roteare. Quando quest’ultimo fatto si verifica, incomincia la capacità della chiaroveggenza. Questi “fiori” sono infatti gli organi sensori dell’anima. La loro rotazione significa che viene percepito nel soprasensibile. Nessuno può vedere qualcosa di soprasensibile, prima che i suoi sensi astrali si siano in tal modo sviluppati” (*L’iniziazione*, Antroposofica, Milano 1971, p. 97).

Parlare dell’uomo come di un “animale” (seppure “intelligente”), vuol dire dunque mortificare l’uomo (si noti, nel verbo, la presenza della morte), così che questo, non potendo più scoprire il suo vero essere, possa venire più facilmente dominato (se la verità rende liberi, la menzogna rende infatti schiavi).

Recita giusto l’adagio: “Se fossi re e non lo sapessi, sarebbe come se non lo fossi”.

L.R.

Roma, 20 novembre 2001

Stasera riprenderemo il secondo paragrafo dell'ultimo capitolo, e credo, mancando solo poche pagine alla fine del libro, che termineremo il nostro studio.

Scrivete Steiner: "Lo scopo dell'universo e l'essenza della vita non stanno in ciò che il mondo esterno ci offre, ma in ciò che vive nello spirito umano e che da esso prorompe. Perciò Goethe considera un errore del naturalista il voler penetrare nell'intimo della natura per mezzo di strumenti ed esperimenti obiettivi, poiché "l'uomo stesso, in quanto si serve dei suoi sensi sani, è l'apparato fisico più grande e più esatto che possa esistere, e il massimo malanno della fisica moderna è appunto l'aver isolato (per così dire) gli esperimenti dall'uomo, e di voler conoscere la natura unicamente da ciò che mostrano strumenti artificiali, limitando così la dimostrazione di quel ch'essa è in grado di compiere" (...) L'uomo deve far parlare le cose dall'intimo del suo spirito, se vuol conoscerne l'essenza. Tutto ciò ch'egli ha da dire intorno a tale essenza è preso a prestito dalle esperienze spirituali della sua interiorità. Solo dal proprio intimo egli può giudicare il mondo. L'uomo deve pensare antropomorficamente (...) Si umanizza la natura quando la si spiega; s'introducono in essa le esperienze interiori dell'uomo. Ma tali esperienze soggettive (del soggetto – *nda*) sono l'essenza intima delle cose" (pp. 240-241).

Dice sempre Goethe: "Osservando la natura, così nei suoi fenomeni grandi come in quelli piccoli, mi sono posto costantemente questa domanda: "E' l'oggetto che parla o sei tu?". Ed è anche sotto questa luce che osservavo i miei predecessori o collaboratori" (*Massime e riflessioni* – TEA, Roma 1988, p. 140).

Riflettiamo: come mai chi si pone una domanda del genere si mostra al contempo convinto che si "deve pensare antropomorficamente"? Non sembrerebbe, pensando in tal modo, che sia il soggetto a parlare, e non l'oggetto?

Sembrerebbe, ma non è così. Per capirlo, bisogna avere però ben presente la differenza tra il concetto (l'altra faccia del percelto) e la rappresentazione. Entrambi scaturiscono infatti dall'uomo, e sono quindi, da questo punto di vista, "antropomorfici": attraverso il concetto parla però l'oggetto, mentre attraverso la rappresentazione parla il soggetto; tanto è vero che gli psicologi, quando somministrano un test proiettivo (ad esempio, quello di Hermann Rorschach – 1884/1922) si aspettano, proprio in virtù della rappresentazione che il soggetto si fa dell'oggetto (una macchia), di conoscere il primo, e non il secondo.

Gli psicologi mirano dunque a conoscere *il soggetto mediante l'oggetto* (utilizzando, a tal fine, le rappresentazioni), mentre gli scienziati mirano, o dovrebbero mirare, a conoscere *l'oggetto mediante il soggetto* (utilizzando a tal fine i concetti o le "leggi").

Dice Steiner che "si umanizza la natura quando la si spiega", poiché "s'introducono in essa le esperienze interiori dell'uomo". Tutto sta perciò nel vedere se tali "esperienze interiori" sono davvero quelle dell'uomo o dell'*ánthrōpos*. Un conto, infatti, è introdurre nella natura, in modo libero e consapevole, le esperienze spirituali dell'io, altro introdurla, in modo coatto e inconsapevole, quelle meccanicistiche (del corpo fisico-minerale), quelle vitalistiche (del corpo eterico-vegetale) o quelle psicologistiche (del corpo astrale-animale).

Tutto sta nel distinguere, insomma, l'antropomorfismo reale (spirituale) da quello illusorio (psicofisiologico e proiettivo). Solo l'uomo – è vero – può spiegare la natura "umanizzandola": "uomini" però non si nasce, si diventa.

Così pregava, ad esempio, il grande scrittore tedesco Ernst Wiechert (1887-1950): "Signore, fa' che, prima di morire, io possa diventare un uomo" (cit. a memoria – *nda*).

Per non “parlarci addosso”, ma per far parlare le cose e prestare loro ascolto, non dobbiamo quindi restare “come mamma ci ha fatti”, ma trasformarci. La conoscenza è infatti ascesi, e l’ascesi comporta, non la “mortificazione della carne”, bensì l’esaltazione del nostro impegno noetico ed etico.

Ascoltate quanto dice appunto Giovanni Colazza: “L’uomo, così com’è nella vita quotidiana, serve poco o niente per l’opera nel mondo spirituale. Molti potranno avere anche delle buone qualità, ma le nostre qualità personali non hanno importanza per il mondo spirituale fino a che non cominciamo a lavorare su di esse per portarle innanzi deliberatamente. Ciò che noi portiamo avanti con slancio dell’anima ed impulso cosciente della volontà è quello che serve all’opera dei mondi spirituali sulla Terra, opera cui siamo chiamati a collaborare. E quello che facciamo in noi, non è per noi, ma per la nostra opera” (*Dell’iniziazione* – Tilopa, Roma 1992, pp. 15-16).

Ma andiamo avanti, e vediamo quel che dice la nota.

“Le concezioni goethiane stanno nel più acuto contrasto con la filosofia kantiana. Questa prende le mosse dall’opinione che il mondo delle rappresentazioni sia dominato dalle leggi dello spirito umano, e che perciò tutto quanto gli viene incontro da fuori non possa esistere in esso se non come riflesso soggettivo. L’uomo non percepirebbe l’“in sé” delle cose, ma la parvenza nascente dal fatto che gli oggetti producono su di lui un’impressione, e ch’egli connette tali impressioni secondo le leggi del suo intelletto e della sua ragione. Della circostanza che attraverso a questa ragione parli l’essenza delle cose, Kant e i kantiani non hanno la più pallida idea. Per questo la filosofia kantiana non poté mai significare nulla per Goethe. Quando egli se ne appropriò talune singole sentenze, diede loro un senso totalmente diverso da quello che hanno nella dottrina del loro autore. Da un’annotazione venuta alla luce solo dopo l’apertura dell’Archivio goethiano di Weimar, risulta come il poeta si rendesse chiaro conto del contrasto tra la propria concezione del mondo e quella kantiana (...) Goethe ritiene che la definizione kantiana non corrisponda alla conoscenza dell’uomo, ma solo al rapporto in cui egli si pone con le cose quando le contempla rispetto al proprio piacere e dispiacere” (pp. 241-242).

Forse ricorderete che, trattando de *La filosofia della libertà*, dissi che quanto sostiene Kant (che ci sarebbe dato cioè conoscere le cose quali sono *per noi*, ma non quali sono *in sé*) può valere per il sentire, ma non per il pensare né per il volere. Col sentire, infatti, non usciamo mai (ordinariamente) da noi stessi; per questo, lo definii allora “intransitivo” o “narcisistico” (in senso freudiano), a differenza del pensare e del volere che definii, di contro, “transitivi” od “oggettuali” (sempre in senso freudiano). Il pensare e il volere sono infatti al servizio, rispettivamente, del *concetto dell’oggetto* e dell’*oggetto del concetto*, mentre il sentire è al servizio della *reazione del soggetto* alla presenza o all’azione dell’oggetto (piacere o dolore, simpatia o antipatia, amore od odio).

Chiunque sia solito lasciare (in modo più o meno cosciente) che le sue soggettive reazioni condizionino il suo pensare (cosa che sempre avviene quando si opina) finirà pertanto col convincersi che quanto vale per il sentire vale pure per il pensare, e col trovarsi per ciò stesso iscritto al *fans club* dei kantiani.

Scrive Steiner: “Di una verità umana che non sia soggettiva (vale a dire, scaturente o espressa dal soggetto – *nda*) non si può nemmeno parlare. Poiché verità è introdurre esperienze soggettive nella connessione obiettiva dei fenomeni. Queste esperienze soggettive possono persino assumere un carattere affatto individuale (personale - *nda*), e sono tuttavia l’espressione dell’essenza intima delle cose. Non si può introdurre nelle cose se non ciò che si è sperimentato in noi stessi. Perciò ogni uomo, a seconda delle sue esperienze individuali, introdurrà nelle cose elementi in certo senso differenti. Un altro, che non abbia avuto le mie stesse esperienze, potrà non comprendere del tutto il mio modo di interpretare certi processi della natura. Ma quel che importa non è che tutti gli uomini

pensino lo stesso intorno alle cose, bensì che tutti, quando pensano intorno alle cose, vivano nell'elemento della verità" (p. 242).

Perché Steiner dice che le "esperienze soggettive possono persino assumere un carattere affatto individuale, e sono tuttavia l'espressione dell'essenza intima delle cose"? Perché possiamo *dar forma* (rappresentativa) soltanto all'"essenza intima delle cose" (al concetto, che non ha forma). Come ormai sappiamo, infatti, la rappresentazione altro non è che una illustrazione (particolare) di un concetto (universale): ovvero, una forma (condizionata dalla percezione sensibile) di ciò che, in sé, non ha forma (ricordate Hegel? "Le rappresentazioni in genere possono essere considerate come *metafore* dei pensieri e concetti" - *Le opere scientifiche di Goethe* (10) - ndr).

In proposito, abbiamo fatto spesso l'esempio del triangolo, richiamando l'attenzione sul fatto che il suo concetto è *uno*, mentre le sue rappresentazioni possono essere *molteplici*.

Ma se molteplici rappresentazioni rimandano a un solo *concetto*, a che cosa rimandano allora molteplici concetti? E' presto detto: a una sola *idea*. E molteplici idee? Non è difficile: a un solo *Io* ("Tutto è stato fatto per mezzo di lui, – recita il *Prologo* del Vangelo di Giovanni – e senza di lui, neppure una delle cose create è stata fatta").

Ci troviamo dunque di nuovo al cospetto di quel mondo che Goethe considera un "circolo di circoli" (*Le opere scientifiche di Goethe* (48) – ndr), o che Scaligero considera una "verità di verità"; più di una volta infatti mi disse: "Ricordati, le verità sono tante, la realtà è una".

"Quel che importa – dice Steiner – non è che tutti gli uomini pensino lo stesso intorno alle cose, bensì che tutti, quando pensano intorno alle cose, vivano nell'elemento della verità": cioè a dire, nell'elemento della "verità delle verità", e quindi nell'elemento della "realtà"; e questo elemento è lo spirito. Se "Dio (ovvero la realtà – *nda*) non esiste, – ha scritto appunto Dostoevskij – tutto è permesso".

Il problema è costituito dunque dalla natura dello spirito che ci anima e ci guida: una cosa è infatti lo "spirito di verità", altra lo spirito della "menzogna", e altra ancora quello dell'"illusione". Gli uomini animati dal primo non avranno infatti alcun bisogno, per sentirsi fratelli, di pensare "lo stesso intorno alle cose" (del cosiddetto "pensiero unico"), ma saranno anzi lieti che il mondo abbia bisogno di tutti, perché, per essere conosciuto, esige di essere osservato dai più diversi punti di vista.

Fatto sì è che la verità – come abbiamo detto e ripetuto – non è un *oggetto* (una cosa) che si possa *avere* o *non avere*, bensì un *soggetto* (uno spirito) *nel quale*, si può *essere* o *non essere* (dice il Cristo: "Io sono la via, la verità e la vita" – Gv 14,16).

Chi è nella verità (o nella realtà) è quindi nell'*amore*; ed è arduo immaginare che chi è nell'amore sia incapace d'incontrarsi, fraternamente, con quanti sono diversi da lui, con quanti hanno avuto esperienze diverse dalle sue, o con quanti s'interessano di cose che non hanno nulla a che fare con quelle di cui s'interessa lui.

Forse sapete che il "diavolo" viene anche detto la "scimmia di Dio"; guai dunque a scimmiettare la fraternità sul piano della forma (su quello delle ordinarie rappresentazioni), poiché, su questo piano, può realizzarsi solo l'*uniformità* o il *conformismo*: cioè a dire, la (diabolica) unificazione od omologazione dei *pensati*, e non la (santa) comunione del *pensare* (e, attraverso il pensare, degli Io).

Diceva Agostino (354-430): "*Dilige et quod vis fac*" ("Ama e fa ciò che vuoi"); parafrasando, potremmo dunque dire: "*Diventa l'Io che sei, e fa' ciò che vuoi*".

Ma torniamo a noi, e affrontiamo il terzo paragrafo.

Scriva Steiner: "Quando un oggetto esprime il proprio essere attraverso l'organo dello spirito umano, la realtà totale scaturisce solo dal confluire dell'obiettivo esteriore e del soggettivo interiore.

Né mediante l'unilaterale osservare né mediante l'unilaterale pensare, l'uomo conosce la realtà" (p. 243).

Mediante "l'unilaterale osservare" l'uomo conosce infatti (senza rendersene conto) Arimane, mentre, mediante "l'unilaterale pensare" conosce (senza rendersene conto) Lucifero: ovvero, due *parti* della realtà, e non la "realtà totale".

Continua Steiner: "Questa concezione del mondo che nelle idee riconosce l'essenza delle cose, non è *misticismo*. Ma col misticismo ha in comune questo: che non contempla la realtà obiettiva come qualcosa che esiste nel mondo esterno, ma come qualcosa che si afferra realmente nell'interiorità dell'uomo (...) Tanto il mistico, quanto il seguace della concezione goethiana del mondo, respingono la fede in un al di là (materiale o spirituale – *nda*), e le ipotesi sul medesimo, e si attengono alla spiritualità reale che si esprime nell'uomo stesso. Goethe scrive a Jacobi: "Dio ha punito *te* con la *metafisica* e ti ha piantato uno spino nelle carni; invece ha benedetto *me* con la *fisica*...Io mi attengo alla venerazione di Dio dell'ateista (Spinoza), e abbandono a voi tutto ciò che voi chiamate e dovete chiamare religione. Tu ti attieni alla *fede* in Dio, io alla *contemplazione* di Lui" (p. 243).

Che dite? Benedirà ancora, Dio, coloro che, mediante la "fisica", contemplano o adorano – come abbiamo visto affermare da Steiner – "ciò ch'è puramente materiale" o sub-materiale (*Le opere scientifiche di Goethe* (50) - *ndr*), e non più Lui? (A chi volesse continuare – sulle orme di Goethe – a essere "benedetto" dalla fisica, suggeriremmo di consultare, di Steiner, *Impulsi scientifico-spirituali per lo sviluppo della fisica* – Miriadi, Mestre (Ve), 1° vol. 2000, 2° vol. 2001 - *ndr*).

Continua Steiner: "Ciò che Goethe vuol contemplare è l'essenza delle cose esprimendosi nel suo mondo di idee. Anche il mistico vuol conoscere l'essenza delle cose immergendosi nel proprio intimo; ma egli respinge appunto il mondo delle idee "in sé" chiaro e trasparente, come inefficace per fargli raggiungere una conoscenza superiore. Egli non crede di dover sviluppare le sue facoltà ideali, bensì altre forze della sua interiorità, per vedere i sostrati profondi delle cose. Di solito egli crede di afferrare l'essenza delle cose in sensazioni e sentimenti indistinti. Ma sentimenti e sensazioni appartengono solo all'essere soggettivo dell'uomo; in essi nulla si esprime intorno alle cose. Solo nelle idee le cose stesse parlano. Il misticismo è una concezione del mondo superficiale, quantunque i mistici si vantino della loro "profondità" di fronte ai razionalisti. Essi non conoscono la natura dei sentimenti, altrimenti non li riterrebbero manifestazioni dell'essere universale, e non conoscono la natura delle idee, altrimenti non le riterrebbero qualcosa di superficiale e di razionalistico. Non hanno un barlume di ciò che sperimentano nelle idee gli uomini che veramente ne hanno" (pp. 243-244).

Se conoscessero la "natura dei sentimenti" saprebbero infatti che questi – come abbiamo detto poc'anzi – sono "intransitivi" o narcisistici", e per ciò stesso manifestazioni del *loro essere particolare*, e non "dell'essere universale".

Dice Steiner che i mistici "non hanno un barlume di ciò che sperimentano nelle idee gli uomini che veramente ne hanno". Il che vuol dire che i mistici sono *caldi* nell'anima, ma *freddi* nello spirito. Sarà bene pertanto ricordare – l'ho ripetuto spesso – che Arimane è uno *spirito senz'anima*, mentre Lucifero è un *'anima senza spirito*.

Siamo così arrivati al quarto paragrafo.

Scrivi Steiner: "Chi cerca nel proprio intimo il contenuto essenziale del mondo obiettivo, può situare anche l'essenza dell'ordinamento morale del mondo soltanto nella natura umana stessa. Chi

crede all'esistenza di un al di là reale, dietro alla realtà umana, deve in quello cercare anche la sorgente della moralità. Perché la moralità in senso superiore può provenire solamente dall'essenza delle cose. Perciò il credente nell'al di là presuppone comandamenti morali a cui l'uomo deve sottostare" (p. 244).

Il "credente" vuole dunque il *volere altrui* (il dovere), e non il proprio (quello dell'Io, inabitato dal *Logos*). Ma, nel *Pater noster* formulato da Steiner, si legge: "La Tua volontà venga da noi attuata quale tu l'hai posta nella nostra intima essenza". Il che sta a significare che per fare la volontà di Dio occorre *farsi*, da *ego*, Io. Non è dunque questione di "dover essere", ma di "voler essere".

Scrivo Steiner: "Goethe fa nascere la moralità dal mondo ideale dell'uomo. Né norme obiettive, né semplici istinti guidano l'azione umana; bensì le idee in sé chiare per le quali l'uomo stesso si dà la direzione, e ch'egli non segue né per dovere, come dovrebbe seguire norme morali obiettive, né per costrizione, come si seguono i propri istinti e impulsi. Egli le serve per amore; le ama come si ama un bambino; ne vuole la realizzazione e s'impegna in esse, perché sono una parte del suo proprio essere. L'*idea* è la direttiva, e l'*amore* è la forza motrice dell'etica goethiana" (p. 245).

Diciamolo pure: l'ego, nel migliore dei casi, si preoccupa di osservare le norme o i precetti morali per assicurarsi la tranquillità durante la vita (il "quieto vivere") e una beatitudine paradisiaca dopo la morte. Si *comporta* perciò moralmente, ma non è morale, poiché, per *esserlo*, dovrebbe morire a se stesso e divenire un Io. Morire gli fa però paura, e cerca allora di guadagnarsi il paradiso con le "opere" o con le "buone" azioni, senza troppo badare a che siano altrettanto "buoni" i suoi sentimenti, i suoi pensieri e, soprattutto, i suoi più profondi e segreti intenti.

Quando c'era ancora, al mondo, chi s'intendeva di queste cose, si sapeva che il "diavolo", in tanto si può permettere di *avere* tutte le virtù, in quanto appunto non è virtuoso, e quindi in grado di amare. Non a caso, Steiner spiega che Dio condivide l'*onnipotenza* con Arimane e l'*onniscienza* con Lucifero, ma serba solo per sé l'*amore*.

Cari amici, non credo che ci sia altro da dire. Lasciate dunque che concluda questo nostro lavoro, leggendovi quanto dice ancora Steiner dell'arte, nel quinto paragrafo di quest'ultimo capitolo.

"Se l'uomo non avesse la facoltà di generare creazioni formate bensì nello stesso senso delle opere della natura, ma portanti quel senso a manifestazione più perfetta di quanto lo possa fare la natura, non ci sarebbe arte nel senso goethiano. Le creazioni dell'artista sono oggetti naturali a un grado più alto di perfezione (...) Non la materia che l'artista prende dalla natura costituisce l'opera d'arte; ma soltanto ciò che l'artista, attingendolo dalla propria interiorità, vi imprime. L'opera d'arte più alta è quella che ci fa scordare ch'essa ha per fondamento una materia unilaterale, e che desta il nostro interesse unicamente grazie a ciò che di questa materia l'artista ha fatto. Egli crea naturalmente; ma non nello stesso modo come crea la natura" (p. 246).

L.R.

27 novembre 2001