

Le opere scientifiche di Goethe (22)

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.

Scrivi 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 inabita 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 percolato, *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” percolato. 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 percolato – 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.

Scriva 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.

Scriva 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 percolato con la forma del concetto.

In definitiva, la ri-unione obiettiva del percolato col *suo* concetto (avente quale pronube l'anima) equivale a un “matrimonio d'amore”, mentre l'unione soggettiva del percolato con un *altro* concetto (avente quale pronube la psiche) equivale a un “matrimonio d'interesse”.

L.R. – Roma, 6 febbraio 2001

