

RUDOLF STEINER

IL DIVENIRE DELL'UOMO, L'ANIMA E LO SPIRITO DEL MONDO – II
L'UOMO QUALE ESSERE SPIRITUALE NEL DIVENIRE STORICO
(da O.O. n. 206)

QUINDICESIMA CONFERENZA

I SENSI NELLA VITA ANIMICA SPIRITUALE
E INTELLETTUALE

Dornach, 23 luglio 1921

Miei cari amici!

Ieri ho cercato di tirare, in certo qual modo, una linea netta tra quelle esperienze sensoriali che appartengono all'uomo superiore, se mi è lecito dire così, che costituiscono la vera vita animica dell'uomo, e quelle esperienze sensoriali che appartengono di più a un uomo inferiore, il cui contenuto, per così dire, si trova di fronte alla consapevolezza umana in modo simile a esperienze veramente esteriori, solo che si svolgono, appunto, nell'interno dell'uomo. Abbiamo visto che fan parte delle esperienze di senso della prima specie quelle del senso dell'io, del senso dei pensieri, del senso delle parole, del senso dell'udito, del senso del calore e di quello della vista; e abbiamo visto che ci immergiamo in due regioni in cui l'essere umano, in sostanza, nella coscienza ha le sue esperienze interiori analogamente a quelle esteriori, mentre abbiamo il senso del gusto, il senso dell'olfatto e altri, i sensi propriamente interiori. Vediamo già, nel momento in cui si parla di un tale tema, come sia difficile maneggiarlo con quelle espressioni approssimative che per la caratteristica del mondo esterno si confanno assai bene, ma che falliscono subito se non si prende in considerazione l'essenza umana stessa e il nucleo della compagine del mondo.

In ogni caso, però, a chi si rende del tutto conto di questa differenza dell'uomo superiore e di quello inferiore, entrambi i quali rappresentano in certo modo gli eventi del mondo, può pure divenir chiaro come attraverso il nostro sperimentare vi sia un taglio, come in un modo completamente diverso, per così dire, contrapponiamo un polo della nostra esperienza all'altro polo. Se non ci si occupa meticolosamente di questa articolazione dell'entità umana, non si potrà giungere alla chiarezza in maniera sufficiente sul più importante problema del presente e del prossimo futuro, cioè il problema: com'è la cosa effettivamente riguardo al rapporto del mondo morale in seno al quale viviamo con la nostra natura umana superiore, al cui interno vi è la nostra responsabilità umana e del mondo, verso quel mondo in cui siamo pure aggiogati, il mondo della necessità di natura?

Sappiamo che negli ultimi secoli, dalla metà del quindicesimo secolo, il progresso umano si fondava soprattutto sul fatto che si svilupparono le rappresentazioni che riguardano la necessità di natura. L'umanità, in quei secoli, aveva dedicato meno attenzione all'altro settore dell'esperienza umana, a quello dell'ordine morale del mondo. Oggi, per ognuno che intende leggere soltanto un po' i segni del tempo, che sa familiarizzare con i grandi compiti del tempo, è senz'altro chiaro che sussiste una profonda spaccatura tra quella che viene chiamata "necessità morale" e quanto è chiamato "necessità di natura".

Questa spaccatura si è specialmente aperta in modo che un gran numero di persone che a questo riguardo credono di trovarsi del tutto dentro la vita spirituale odierna fanno distinzione tra un certo campo dell'esperienza che può esser abbracciato dal sapere, dal conoscere e l'altra area di esperienza che può esser abbracciata solo dalla fede. E sappiamo, anzi, che da certi lati si accetta come propriamente scientifico solo ciò che si può portare con rigorose – così le si chiama – leggi di natura, che si vuole stabilire addirittura un'altra specie di certezza per tutto ciò che è la vita dell'elemento morale e che per questa certezza si ricorre semplicemente a una specie di certezza di fede. Vi sono

teorie dettagliate sulla necessaria distinzione che si dovrebbe fare tra la certezza propriamente scientifica e quella della fede.

Tutte queste distinzioni, tutte queste teorie si basano, in fondo, sul fatto che oggi si ha una coscienza storica molto modesta, e si prendono molto poco in considerazione le condizioni sotto cui hanno avuto origine i nostri attuali contenuti animici. A questo proposito, anzi, ho addotto piuttosto spesso un esempio classico. Dissi come oggi, ad esempio, i filosofi, con la distinzione dell'uomo in corpo e anima ritengano di dire qualcosa che si basa su una qualche primordiale osservazione o qualcosa del genere, mentre quello che gli uomini pensano sui due ambiti, corpo e anima, è soltanto un risultato di una risoluzione conciliare, della decisione del Concilio dell'869, dell'ottavo Concilio che ha elevato a dogma la tesi: l'uomo non potrebbe essere guardato come costituito di corpo, anima e spirito, ma solo di corpo e anima, e all'anima si potrebbero attribuire, appunto, alcune qualità spirituali.

Questo dogma nei secoli seguenti è stato sempre più consolidato. Con esso hanno convissuto particolarmente i filosofi del medioevo. E quando dalla filosofia medioevale si sviluppò la filosofia moderna, a quel punto le persone credettero di giudicare a partire dalle loro esperienze. Ma giudicavano soltanto secondo l'abitudine che avevano acquisito conformemente a quello che era stato, appunto, una consuetudine plurisecolare: presumere l'uomo come consistente solo di corpo e anima.

Questo è il classico esempio per molte cose in cui si trova l'umanità odierna, quando essa crede di avere un giudizio spregiudicato; mentre l'opinione che viene espressa non è altro che il risultato di un fatto storico. Non si arriva neanche facilmente a un giudizio veramente decisivo se non solamente abbracciando lassi di tempo sempre più grandi. Chi, ad esempio, conosce solo il pensare scientifico del presente, è del tutto naturale che consideri soltanto questo determinante e non si possa assolutamente immaginare di poter avere anche un altro genere di conoscenza. Chi, diciamo, oltre a questa opinione scientifica del presente che si è consolidata all'incirca dalla metà del quindicesimo secolo, conosce anche un po' quello che era invalso nell'alto medioevo fino indietro al quarto secolo dopo Cristo, esprimerà pressappoco dei giudizi così come i migliori neoscolastici del presente giudicano i rapporti dell'uomo col mondo intellettuale; ma in nessun modo potrà acquisire un parere su qualcosa di diverso se non, al massimo, sul rapporto dell'uomo con l'intellettualità, ma non uno sulla relazione dell'uomo con la spiritualità; poiché non sa che se si retrocede, diciamo, prima di Aristotele, che è morto nel 322 a.C., per acquistare soprattutto una comprensione per il modo in cui gli uomini allora pensavano, ci si deve addirittura familiarizzare con una conformazione spirituale del tutto diversa da quella che si ha più o meno nel presente. Voler comprendere Platone o addirittura Eraclito o Talete con una tale disposizione spirituale come la si ha nel presente è assolutamente impossibile. Ormai non si comprende nemmeno Aristotele. E chi conosce un po' più esattamente i dibattiti che sono stati curati sulla filosofia aristotelica nell'epoca moderna, sa come, descrivendo qua e là i concetti e le rappresentazioni che si trovano ancora in Aristotele, siano sorte innumerevoli confusioni semplicemente perché non si è tenuto presente che, nel momento in cui ci si rivolge ad esempio a Platone, che fu il maestro di Aristotele, si deve già avere tutt'altra configurazione spirituale. Quindi, se da Platone, procedendo in avanti, ci si accosta ad Aristotele, si vedrà pure come si valuti la logica di Aristotele diversamente da come la si osserva, in certo qual modo, gettandovi soltanto uno sguardo retrospettivo con quel che oggi si ottiene come disposizione spirituale dalla cultura del presente.

Aristotele aveva sostanzialmente, anche per come sistemò la sua logica che è già abbastanza astratta, già abbastanza intellettualizzata, aveva senz'altro quantomeno un sapere esteriore, anche se non una visione propria – che in lui, anzi, sarà stata piuttosto scarsa –, ma aveva ancora una chiara conoscenza che un tempo si poteva guardare entro il mondo spirituale, sebbene in modo istintivo. E per lui le regole logiche erano l'ultima espressione, se posso dire così, che proveniva dall'alto, dal mondo spirituale. Quindi per Aristotele, quello che egli fissò come categorie logiche o come concetti logici fondamentali era, in certo qual modo, l'ombra che viene proiettata dal mondo spirituale, che per Platone, ad esempio, era ancora un mondo dato, un mondo troppo vivente, un mondo effettivo, un mondo di coscienza reale.

Di solito non viene visto una cosa, miei cari amici. Non vengono viste le grandi, le enormi differenze che vi sono per le singole epoche dell'umanità. Se prendiamo gli anni, diciamo, pressappoco dalla morte di Aristotele, avvenuta nel 322 a.C., fino al Concilio di Nicea, nel 325 d. C., abbiamo un lasso di tempo la cui conoscenza all'esterno, tuttavia, è molto difficile, poiché la chiesa ha fatto proprio di tutto per cancellare completamente tutti i documenti che esteriormente darebbero un'immagine piuttosto corrispondente della condizione animica di quei tre secoli precristiani e di quei tre postcristiani.

Si deve solo tener conto che, ad esempio, oggi un gran numero di persone, appunto, parlano facilmente della gnosi. Come conoscono la gnosi? La conoscono dagli scritti degli avversari. Ad eccezione di pochissimi scritti gnostici, e oltremodo poco caratteristici, tutta la conoscenza gnostica è stato davvero estirpata, e si ha soltanto quello che è stato inserito come citazioni in scritti di avversari, in scritti che erano destinati a confutare la gnosi. Si ha la gnosi pressappoco, miei cari amici, come si avrebbe l'antroposofia se la si imparasse a conoscere dagli scritti del pastore Kully;¹ è così che si ha la gnosi. E tuttavia la gente ne parla a partire da questa conoscenza superficiale.

Ma questa gnosi era un elemento essenziale di tutto quello che era la reale vita dello spirito proprio del secolo di cui ho parlato. Ovviamente oggi non possiamo rivolgerci più o meno di nuovo alla gnosi. Ma questa formava, specialmente per l'evoluzione europea nel periodo di tempo suddetto, qualcosa di straordinariamente importante.

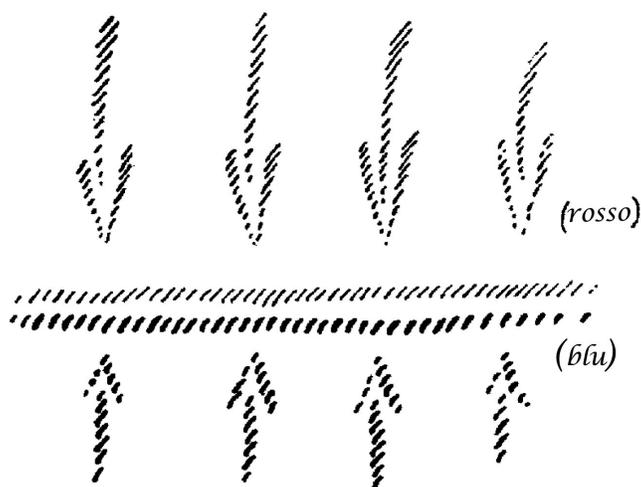
Come si potrebbe propriamente caratterizzare questa gnosi? Pressappoco come si è potuto parlarne nel quarto secolo postcristiano, così naturalmente non si sarebbe potuto parlarne, diciamo, mezzo millennio prima, poiché mezzo millennio prima vi erano ancora antiche visioni istintive, conoscenze del mondo soprasensibile; e si dovette parlare di queste conoscenze del mondo soprasensibile in modo da descriverlo. Sullo sfondo di una simile descrizione si aveva sempre, in certo qual modo, il reale mondo spirituale che era ancora presente alla coscienza. Tutto questo cessò.

Aristotele, ad esempio, è caratterizzato proprio per il fatto che per lui quel mondo era completamente ancora solo una tradizione. Forse, come già detto, ne ha conosciuto alcune cose, ma sostanzialmente per lui era tradizione. Ma ciò che hanno avuto i concetti come intonazione da quei mondi spirituali era ancora presente, e scomparve effettivamente solo nel terzo, quarto secolo postcristiano.

Agostino non aveva più nulla della gnosi. Allora essa era già scomparsa. La gnosi è dunque essenzialmente, diciamo, l'astratto residuo di una precedente conoscenza spirituale, il sedimento astratto, i meri concetti. Erano astrazioni che vivevano in quel momento. Si può già riconoscerle come astrazioni in Filone.² Si può già riconoscerle come astrazioni anche nei veri gnostici. Ma erano astrazioni di un mondo spirituale un tempo guardato. Per le persone del quarto secolo postcristiano le cose comunque stavano già così che non sapevano più che farsene dei concetti che costituivano il contenuto della gnosi. Da lì quella controversia, in fondo, per niente troppo riduttiva a formula, tra l'arianesimo e l'atanasianesimo.³ Non è vero? – per come allora si presentò la disputa, si discuteva se il Figlio fosse della stessa natura e sostanza del Padre o di natura e sostanza diversa; tutto questo si muove in un ambito in cui si era ormai perso il vero contenuto degli antichi concetti. Si discuteva, in certo qual modo, solo più con delle parole, non più con le rappresentazioni.

Era il passaggio allo sviluppo sempre più del puro intellettualismo che poi, appunto, alla metà del quindicesimo secolo, raggiunse l'umanità occidentale. Quando questo intellettualismo riemerse, la logica era qualcosa del tutto differente da quella di Aristotele. In Aristotele questa era, per così dire, il residuo di conoscenze spirituali. Egli aveva tutto quello che le persone avevano sperimentato precedentemente a partire dal mondo spirituale. Di quest'ultimo era svanita ogni coscienza, ma era ancora presente soltanto l'elemento intellettuale stesso, quell'elemento intellettuale che però, ora, non si presentava come un residuo dei mondi spirituali, bensì come un'astrazione proveniente dal mondo sensibile. Si prese, in certo qual modo, quello che in Aristotele era un risultato dei mondi dall'alto (rosso) quale astrazione dei mondi dal basso (blu). E con questa intellettualità si avvicinano, in sostanza, uomini come Copernico, Galilei, Keplero – Keplero tuttavia possedeva ancora alcune intuizioni –, e costoro cercarono di utilizzare quello la cui origine spirituale era andata perduta;

Tavola 3



essi tentarono di applicarlo al mondo naturale esterno, al mero mondo naturale. Così si può dire: l'evoluzione dal quarto secolo postcristiano fino alla metà del quindicesimo secolo è sostanzialmente una specie di gestazione dell'umanità civilizzata con l'intellettualismo che arriva solo dal basso, il quale poi salta fuori pienamente nel quindicesimo secolo e quindi si consolida sempre più nell'applicazione della ragione all'osservazione esteriore della natura, finché nel diciannovesimo secolo raggiunge, a questo riguardo, il suo apice.

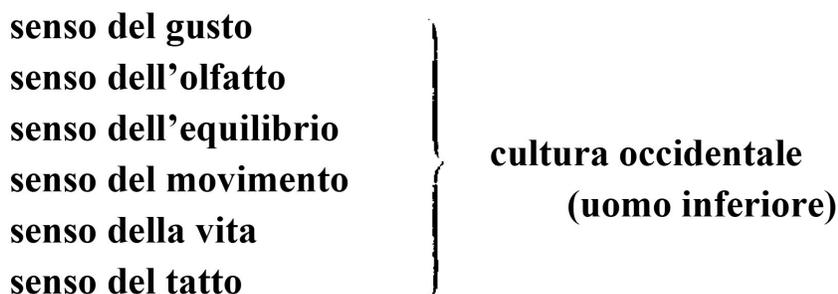
Se prendiamo tutto ciò che ieri ho detto sul senso dell'io, sul senso dei pensieri, sul senso delle parole e così via, allora diremo: così come abbiamo questi sensi adesso, come ne sperimentiamo ora il risultato nella coscienza umana ordinaria, abbiamo a che fare, in fondo, solo con le immagini, altrimenti non potrebbero affatto scaturire di continuo quelle discussioni che devono risultare a partire dalle particolarità del tempo presente. In fondo, una reale comprensione dell'autentica vita dell'anima è dapprima andata perduta. Una prova empirica di questo è, come spesso ho mostrato, il modo in cui Brentano⁴ ha fallito nella stesura di una psicologia, di una teoria dell'anima, che aveva seriamente in progetto. Ovviamente gli altri compilano delle teorie dell'anima poiché sono poco onesti, poco sinceri; ma egli voleva stilare in modo molto onesto una teoria dell'anima, ma non pervenne ad alcun contenuto, perché tale contenuto avrebbe potuto scaturire soltanto dalla scienza dello spirito che egli rifiutava. Perciò rimase opera incompiuta, portando egli meno di quello che voleva portare veramente. Questo fallimento di Brentano con la sua psicologia è un fatto storico profondamente importante; poiché tutto il giocare con ogni sorta di concetti e rappresentazioni che oggi la nostra scienza psicologica attua era, per Brentano, ovviamente, qualcosa di vuoto.

Ma quello che qui è vita animica come risultato dei sei sensi superiori, dal senso dell'io fino a quello della vista, tutto questo un tempo era pervaso di vita spirituale. E guardiamo indietro ad antiche epoche, in Europa, fino a Platone; era colmo di spiritualità ciò che ne diventò sempre più vuoto, ciò che divenne sempre più intellettualistico. E da un lato, a questo punto, arriviamo a tutto ciò che nei tempi più antichi era dato all'umanità, in certo qual modo, nella sua evoluzione, nei tempi in cui l'oriente stabiliva le regole del gioco riguardo alla cultura umana della Terra. In tal caso si aveva una cultura che era dedicata a quella vita dell'anima, a quella vita animica effettiva. Così possiamo dire:⁵

Tavola 4	<p>sensu dell'io</p> <p>sensu del pensiero</p> <p>sensu della parola</p> <p>sensu d. rumore o d. suono</p> <p>sensu del calore</p> <p>sensu della vista</p>	}	<p>cultura orientale</p> <p>(uomo superiore)</p>
----------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---	----------------------------------------------------------------

Tutti questi sensi forniscono risultati che, se la vita spirituale è nell'interiorità dell'anima, danno nutrimento a questa vita spirituale. E ciò che li l'umanità ha sviluppato lo ha sviluppato nella cultura orientale antica. E comprendete meglio questa cultura orientale nel suo complesso se la capite così come, appunto, l'ho appena spiegata.

Ma questo, in certo qual modo, è cresciuto nello sfondo dell'evoluzione della civiltà. La vita dell'anima venne dapprima – e questo iniziò appunto, come già detto, nel quarto secolo precristiano – allontanata dalla spiritualità, venne intellettualizzata. Lo svolgimento della logica astratta di Aristotele fu la prima pietra miliare di questa despiritualizzazione della vita umana interiore, lo sviluppo della gnosi fu la completa spinta verso il basso di questa vita animica. Ora rimane l'altro uomo:



E iniziò una civiltà che si poggiava essenzialmente su questi sensi. Anche se a tutta prima non lo ammetterà, essa si regge su questi sensi. Prendiamo quello spirito scientifico che sorse, che vuole applicare la matematica dappertutto. Questa, come ho caratterizzato ieri, proviene dai sensi del movimento e dell'equilibrio. Dunque, persino quello che di più intellettuale presenta la nostra scientificità moderna proviene dall'uomo inferiore. Viene però particolarmente elaborato col senso del tatto, poiché gli altri sensi si caratterizzano addirittura per il fatto che in tutti i campi le qualità del senso del tatto si basano effettivamente su di essi. In tal senso oggi possiamo fare interessanti studi se entriamo nel campo della fisiologia.

Sicuramente la gente parla, ad esempio, del vedere o dell'occhio o del senso della vista; ma per chi penetra le cose, tutti i concetti che vengono utilizzati sono imbrigliati nel senso della vista proprio dal senso del tatto. Tutto ciò viene elaborato con cose mutuate dal senso del tatto; esse vengono imbrigliate. Le persone non lo notano, ma contraddistinguono il senso della vista applicando ad essa le categorie, le rappresentazioni con cui è possibile comprendere il senso del tatto. Ciò che oggi nella scienza si chiama "vedere" è propriamente solo un tastare un po' più complicato. Talvolta poi ci si serve di categorie, concetti come gustare, odorare e via dicendo. Quello che sta particolarmente alla base delle nostre attuali rappresentazioni, il modo in cui riassumiamo i fenomeni esterni, possiamo proprio indicarlo anche nel medesimo senso; poiché oggi è già un risultato dell'anatomia e della fisiologia esteriori, perlomeno un'ipotesi ben fondata, che il nostro pensare odierno, in fondo, sia radicato in una metamorfosi del senso dell'olfatto, per quanto il pensare sia legato al cervello, quindi non proprio ai sensi superiori, bensì a una metamorfosi del senso dell'odorato. Questo particolare modo in cui ci comportiamo nel comprendere il mondo esterno, che è del tutto differente da come si comportò pressappoco Platone verso il suo, non è un risultato, grossomodo, dei sensi superiori; è un risultato del senso dell'olfatto, se mi posso esprimere in modo un po' scontato. Vorrei dire che siamo compiuti in quanto uomini, oggi, non per il fatto di aver sviluppato i sensi superiori, bensì perché ci siamo proprio forniti di un muso di cane un po' modificato, un po' metamorfosato e raffinato. Il particolar modo di comportarsi verso il mondo esterno è appunto del tutto diverso da quello che corrisponde a un'epoca spirituale.

Ora, se quanto si è innanzitutto rivelato nelle antiche epoche attraverso i sensi superiori dell'umanità dev'essere designato come cultura orientale, ciò in cui viviamo qua dentro e che ho caratterizzato poco fa va ritenuto l'essenziale della cultura occidentale. Questa cultura occidentale è sostanzialmente tirata fuori dall'uomo inferiore.

In tali cose, come ho appena detto, devo sempre di nuovo mettere in risalto che si tratta realmente, dopotutto, non di valutazioni, ma di svolgimenti storici. Con le parole “superiore” e “inferiore” non voglio assolutamente lasciar intendere che uno sarebbe di valore e l’altro meno. Uno è, appunto, un calare nel mondo, l’altro è un non immergersi nel mondo. E non è per niente d’aiuto se vi si intromette qualche simpatia e antipatia. Non si giunge proprio a una conoscenza obiettiva. Chi vuole trattenere ciò che è contenuto nella cultura vedica, nella cultura vedantica, nella cultura dello Yoga, deve partire da una comprensione di tali cose per questa via (vedi tabella p. 4, uomo superiore). E chi vuole comprendere ciò che propriamente si trova solo al principio, ciò che va sempre più sviluppato per certi generi di comportamento umano, che tuttavia già nel diciannovesimo secolo ha raggiunto un certo culmine, costui deve sapere che lì l’uomo inferiore vuole soprattutto uscire verso l’esterno, e questo è proprio specialmente della natura anglo-americana, della cultura occidentale.

Uno spirito particolarmente caratteristico per il sorgere di questa cultura è proprio Bacone, Bacon da Verulamio;⁶ caratteristico in modo molto particolare perché in quello che, diciamo, afferma nel suo *Novum organon* mette asserzioni veramente molto succinte, dice cose che, in fondo, soltanto per dei superficiali possono significare qualcosa di essenziale. E però sono straordinariamente caratteristiche. Anzi, Bacone sotto un certo aspetto è tanto ignorante quanto insensato e superficiale, oltremodo superficiale. È ignorante perché, non appena parla di culture piuttosto antiche, dice delle sciocchezze, non sa nulla a riguardo. È superficiale, lo dimostrano i suoi scritti. Là dove parla, ad esempio, del calore – è un empirico –, mette insieme tutto quello che si può dire sul calore; ma si vede che prende tutte queste annotazioni dai libri sperimentali. Ciò che egli ha raccolto sul calore non l’ha elaborato egli stesso, ma lo ha fatto compilare da uno scrivano, poiché si tratta di un lavoro fortemente abborracciato. Tuttavia è una pietra miliare nell’evoluzione moderna. Si potrebbe dire che per qualcuno la sua personalità sia del tutto indifferente, ma attraverso tutto l’abborracciato e le assurdità che egli dice in molti punti si fa passare sempre qualcosa che è particolarmente caratteristico per il sorgere, appunto, di una cultura che corrisponde a ciò che ho qui caratterizzato (vedi schema uomo inferiore, p. 5). Ed è impossibile che l’umanità possa uscire dalla situazione critica in cui vive attualmente se non comprende che, per motivi che possono essere abbastanza evidenti proprio dalle conferenze precedenti, si poteva vivere con la cultura dell’uomo superiore, ma non si potrà vivere con quella dell’uomo inferiore.⁷ Poiché, in fin dei conti, l’uomo porta con sé, in ogni nuova incarnazione, la sua anima che ha reminiscenze inconsce dalla vita terrena precedente. L’uomo è sempre nuovamente spinto al passato. Oggi, spesso, egli non sa a che cosa vi sia spinto.⁸ Esiste questa sollecitazione a una nostalgia del tutto indistinta, a qualcosa di indefinibile, ma esistente. E c’è soprattutto per il fatto che a poco a poco si accetta come qualcosa di obiettivo, essendo afferrato in leggi, ciò che appartiene a questo settore (schema p. 5, uomo inferiore). Tutto quello che in effetti è presente in modo molto tradizionale e appartiene a quest’area (schema p. 4, uomo superiore) si è dileguato, per quanto concerne il suo carattere di esistenza, nella fede; e si cerca ancora di mantenere non senza imbarazzo, di attribuire carattere di realtà a quanto, in questo caso, appartiene all’anima con il contenuto morale, concedendogli, proprio riguardo alla sua conoscenza, solo una certezza di fede.

Però, miei cari amici, non è possibile continuare a vivere, nel presente, con questo dissidio nell’anima. È ancora possibile mettersi in testa che la contrapposizione protestante tra fede e scienza, costruita in modo particolare nelle confessioni evangeliche, debba essere sostenuta teoricamente. La si può perorare teoricamente, ma non utilizzare per la vita; non si può vivere con questo. La vita umana stessa contraddice il sollevarsi di una tale contrapposizione. Bisogna trovare il modo di conformare l’elemento morale a quello che un essere si riconosce, altrimenti si arriverà sempre a dirsi: dalle mere necessità di natura ci si fanno delle rappresentazioni sull’inizio e la fine della Terra; ma ciò che poi deve esserci, se c’è questa fine della Terra valutata in modo scientifico-naturale con tutto quello a cui noi attribuiamo proprio un valore umano, con tutto quello che l’uomo ha fatto proprio in senso morale interiore, ciò che deve esserci e come debba essere salvato in altri mondi a partire dalla Terra in declino, riguardo a tutto questo ci si vuole abbandonare soltanto a una certezza di fede.

Ed è interessante come proprio da questo punto di vista, ad esempio, venga combattuta l'antroposofia. Posso già menzionare tale lotta perché è tipica, poiché non ha preso le mosse da una persona sola, ma da una grande quantità di persone. Riteniamo che l'antroposofia abbia diritto di accampare contenuti che sono contenuti di conoscenza, quindi la si può trattare come il contenuto della conoscenza scientifico-naturale. Naturalmente i poveracci in canna dicono che tale contenuto non corrisponde al contenuto conoscitivo della scienza, è qualcosa di diverso – è una cosa ovvia che non occorre particolarmente menzionare –, ma può essere trattato come quello. Alcuni dicono anche che non lo si può dimostrare. Questi, appunto, non si sono mai cimentati con la natura logica della dimostrazione. Ma ciò di cui si tratta è che vien detto: quegli argomenti trattati dall'antroposofia non possono affatto divenire oggetto di conoscenza poiché, se così fosse, ad essi verrebbe meno il loro carattere essenziale; devono essere oggetto di una certezza di fede. Infatti solo perché non si sa nulla di Dio, di una vita eterna, ma si "crede" soltanto a tali cose, su ciò si basa il valore di questi argomenti. E viene addirittura rimproverato che nell'antroposofia si miri a un sapere intorno a queste cose, anzi, questo sapere viene contestato persino dal punto di vista in cui si dice: «Qui il carattere religioso di queste verità viene minato, poiché il carattere religioso si basa sul fatto che, appunto, si creda qualcosa di cui non si sa nulla. Il fidarsi si esprime proprio per il fatto di non saperne nulla».

Vorrei proprio sapere come gli uomini nella vita abituale possano andare d'accordo con un simile concetto di fiducia! Si dovrebbe dunque avere la stessa fiducia in coloro di cui non si conosce proprio nulla come in quelli di cui si sa qualcosa. Si potrebbe quindi non avere alcuna fiducia negli esseri divino-spirituali quando li si conosce. Dunque, il carattere religioso dovrebbe proprio consistere nel non conoscerli, poiché la sacralità delle cose religiose sarebbe intaccata se vengono portate a conoscenza.

Sì, miei cari amici, le cose stanno già così: ci si abbandona un po' allo spettegolare concettuale che capita, poi si vedrà che in ciò che viene stampato da una settimana all'altra, in fondo, si trovano cose tali che facilmente diventano assurde se vengono portate ai loro aspetti originari, elementari. Oggi non si può sorvolare su queste cose – questo va sempre detto, e anche se vado a riprenderle non temo tali ripetizioni –, bisogna guardarle. Si deve per esempio poter dire: quando oggi un rinomato giornale di Württemberg fa scrivere un articolo sull'antroposofia da un professore universitario, e costui scrive poi: sì, quest'antroposofia che afferma che vi sia un mondo spirituale in cui le entità spirituali si muovono come tavoli e sedie nello spazio fisico – sì, miei cari amici, se qualcuno non è capace di discernere,⁹ se un docente universitario oggi arriva a scrivere una frase simile, questa è assurda; si dovrebbe veramente ricorrere a tutto per renderla innocua, perché non si possono scrivere stupidità in un posto di responsabilità. Solo quando qualcuno è ubriaco vede – anche solo soggettivamente – muoversi tavoli e sedie. E se qui il professor Traub non ammetterà l'ipotesi di aver scritto in stato di ubriachezza il suo molto autorevole articolo e nemmeno di essere uno spiritista – poiché anche per gli spiritisti tavoli e sedie si muovono, anche se non del tutto da soli –, si ha pienamente il diritto di dire che in quell'articolo viene scritta un'assurdità nel modo più sconsiderato. E tutta la scienza di chi è capace di scrivere anche una volta sola una sciocchezza simile non merita alcuna fiducia.

Oggi, del più assoluto rigore in queste cose, è necessario farne un dovere. E sprofondiamo sempre più nelle forze di declino se non ce ne facciamo un dovere. A questo proposito viene appunto sperimentato, oggi, l'incredibile, e l'incredibile va avanti mentre si ha sempre di nuovo una scusa dietro l'altra per ciò che in fatto di scaltrezza si combina in queste cose dalla parte che si presume più autorevole. È proprio assolutamente necessario oggi che ci si attenga a chiarire, ad arrivare a concetti pieni di contenuto in tutti i campi. E se vi si giunge, la teoria della separazione tra scienza e fede, appunto, non è da sostenere, perché andrebbe attribuita a quello cui ho appena ricondotto.

Ma anche questa separazione tra scienza e fede ha solo una condizione storica. E l'ha in parte per quello che ho già citato, ma anche per qualcos'altro. Per tale questione occorre considerare soprattutto questo. Per esempio, all'interno del cristianesimo occidentale, abbiamo innanzitutto quello che nei primi secoli del cristianesimo ha avuto luogo attraverso la fusione della gnosi con l'insegnamento monoteistico dei vangeli, e abbiamo la fusione del cristianesimo con quanto in que-

sto modo è stato raggiunto all'epoca della Scolastica – in modo molto arguto, però appunto come una semplice reminiscenza storica – con l'aristotelismo. Ed è una dottrina senz'altro aristotelica quella della medesima origine del corpo e dell'anima con la nascita o, diciamo, con la concezione di un uomo. Col venir meno dell'antica spiritualità, col sorgere della mera intellettualità venne abbandonata già da Aristotele l'idea della preesistenza, la visione della vita dell'anima umana prima della nascita, prima del concepimento. Questo negare la dottrina della preesistenza non è cristiano, ma aristotelico. Questa lotta contro la dottrina della preesistenza divenne, in fondo, obbligo dogmatico solo con l'assorbimento dell'aristotelismo nella teologia cristiana.

Ora però, a questo punto, sorge una domanda importante, una domanda per la cui risposta ci sono già degli elementi delle conferenze che ho tenuto qui nelle ultime settimane. Se vi ricordate alcune cose che ho detto qui nelle ultime settimane, vi direte: in certo senso – così ho sempre sottolineato – il materialismo del diciannovesimo secolo non era del tutto infondato. Perché? Perché ciò che ci si fa incontro, ad esempio, nell'essere umano, per quanto l'uomo è un essere organizzato in modo fisico-materiale, è un'immagine dell'evoluzione spirituale dall'ultima morte. In effetti non è il puro animico-spirituale, ma è l'animico-fisico, è l'immagine che si sviluppa in tal caso tra nascita e morte. Da quello che, a questo punto, l'uomo vive tra nascita e morte non c'è mai effettivamente la possibilità di ottenere una visione scientifica di una vita post mortem. Non c'è nulla, miei cari amici, che consegna una possibile prova di immortalità se si prende in considerazione solo la vita dell'uomo tra la nascita e la morte.

Innanzitutto, però, il cristianesimo tradizionale, dell'uomo, tiene conto solo di questa vita fra la nascita e la morte, poiché con la nascita o il concepimento fa creare anche l'anima. Perciò non c'è nessun sapere da acquisire sulla vita post mortem. Non si accetterà la vita preesistente sulla quale, come sappiamo, va acquisita una conoscenza; quindi non si può mai ottenere un sapere sulla vita dopo la morte. Da qui, dunque, la scissione tra sapere e fede riguardo alla questione dell'immortalità, ad esempio, col dogma della lotta contro la vita prenatale. Poiché si volle far cadere la conoscenza di questa, risultò la necessità di istituire una particolare certezza di fede. Siccome non appena si combatte la vita prenatale si vuole parlare ancora di una vita dopo la morte, non si può parlare, a riguardo, di una conoscenza scientifica.

Vedete come è sistematicamente ordinata, vorrei dire, questa costruzione di dogmi. Si tratta di questo, di diffondere all'interno dell'umanità oscurità sulla scienza spirituale. Com'è possibile? Da un lato si combatte la dottrina della preesistenza; poi, non essendovi alcun sapere sulla vita dopo la morte, la si deve credere su base dogmatica. Si raggiunge la fede lottando duramente per il dogma, mentre si combatte la conoscenza della vita prenatale.

Oh, vi è dentro un elemento assai sistematico per come la dogmatica si è sviluppata dal quarto secolo d.C., per come a partire da essa si sono completamente sviluppate le visioni scientifiche moderne; infatti esse, per la loro origine, sono tutte da indicare lì dentro, solo applicate all'osservazione esterna della natura, e occorre segnalare come attraverso questo sia stato preparato l'attaccamento dell'uomo a una mera fede. Siccome l'uomo naturalmente vuole qualcosa riguardo all'immortalità, gli si prende il sapere – ed è questo che gli si è tolto: quindi egli è disposto ad accettare la fede dogmatica; e allora questa fede dogmatica può scegliersi i suoi ambiti di potere.

Allo stesso tempo è, miei cari amici, una questione sociale, è un problema dell'evoluzione dell'umanità, è una questione che oggi va presa in considerazione con piena chiarezza. E tale questione decide in primo luogo del valore della cultura odierna, ma anche soprattutto di quello dello spirito della scienza attuale, e quindi delle prospettive dell'umanità, per giungere di nuovo a forze di risalita, a forze promotrici.

Da qui vogliamo riprendere il discorso domani.

SOMMARIO

Ordine morale del mondo e necessità di natura. L'esperienza abbracciata dal sapere e quella abbracciata dalla fede. L'elemento dogmatico del Concilio dell'869 nell'esempio dei giudizi attuali. Il rapporto dell'uomo con la spiritualità da Platone. La logica di Aristotele. La gnosi fino alla comparsa del puro intellettualismo alla metà del quindicesimo secolo. Collocazione dei sensi nella vita animica spirituale e intellettuale. Le esperienze sensoriali dell'uomo superiore e di quello inferiore. Cultura occidentale e orientale riguardo ai sensi. L'articolo sconsiderato del prof. Traub. La negazione aristotelica della preesistenza nella teologia cristiana con la conseguenza di dover credere alla vita dopo la morte su base dogmatica. La separazione tra scienza e fede riguardo all'immortalità.

NOTE

Traduzione in linea con diversi manoscritti dell'archivio Rudolf Steiner che denomineremo:

- I m. prima trascrizione riveduta da Adolf Arenson
- II m. seconda trascrizione (2 copie)
- III m. appunti di quattro pagine, di provenienza sconosciuta (2 copie)

¹ Vedi nota n. 6 della conferenza precedente.

² Filone di Alessandria (20 a.C. ca - 50 d. C.), noto anche come Filone l'ebreo, il massimo rappresentante della filosofia giudaico-alessandrina.

³ La controversia era sul dogma trinitario. Ario (ca 256-336), prete di Alessandria d'Egitto, sosteneva che nella Trinità divina soltanto il Padre può considerarsi veramente Dio, non generato e non creato; subordinava il Figlio al Padre, negandone la "consustanzialità" (*homousia*) che venne poi formulata nel concilio di Nicea (325) con l'approvazione della formula del credo niceno-costantinopolitano. Atanasio di Alessandria o il Grande (ca 295-373), padre e dottore della Chiesa, vescovo di Alessandria, combatté tenacemente l'arianesimo subendo più volte l'esilio.

⁴ Franz Brentano (1838-1917), filosofo tedesco, tra i primi a interessarsi alla psicologia.

⁵ Per quanto riguarda il "senso del rumore o del suono" nello schema, vedi nota n. 3 della conferenza precedente.

⁶ Francesco Bacone, barone di Verulamio (1561-1626), filosofo inglese, contrappone all'astrattezza del metodo sillogistico-deduttivo della scienza aristotelica il metodo induttivo fondato sull'esperienza (*Novum Organum*, 1620).

⁷ Nel III m. (p. 3, VIII r.) vi è: "Non sarebbe corretto pensare che si potesse far vivere una cultura dell'uomo superiore e non dell'uomo inferiore".

⁸ Nel III m. (p. 3, X r.) vi è semplicemente: "Non ne sa nulla".

⁹ Questo inciso c'è nel II m. (p. 17, VII r.): "...wenn nicht jemand zu dem Urteil fähig ist...".

Traduzione di Felice Motta dalla seconda edizione tedesca di *Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist - Zweiter Teil: Der Mensch als geistiges Wesen im historischen Werdegang*, Rudolf Steiner Verlag, Dornach 1991, in linea con manoscritti originali trovati nel sito internet www.steiner-klartext.net. Con il contributo di Letizia Omodeo.