

Rudolf Steiner a Bologna

IL SUO DISCORSO ALL'UNIVERSITÀ IN OCCASIONE
DEL IV CONVEGNO INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA DEL 1911

a cura di Sandro Curti



Il Capitello del Sole

0035

Bologna 7, 8, 9, 10, 11, 12 di aprile 1911

Bologna 29, 30, 31 di ottobre e
1° di novembre 1998

In copertina: Stefano Bernardelli:
Piazza Verdi, a Bologna,,
pastello, 1997

RUDOLF STEINER E L'ITALIA

La Cupola grande dell'edificio di Dornach, il primo Goetheanum, era sorretta da grandiose colonne e capitelli in legno scolpito.

Ognuna di queste colonne e di questi capitelli rappresentava un popolo: il capitello del popolo italiano era il Capitello del Sole. Nella conferenza tenuta a Dornach il 18 ottobre 1914 Rudolf Steiner dice: "...Ho appena indicato l'elemento solare in un impulso importante della cultura latina-italiana, in Dante. Occorre soltanto aggiungere che l'Italia è il paese d'origine di tutto ciò che è formale, solare, che deve avvicinarsi agli uomini attraverso l'anima senziente..."

Il Capitello del Sole sostiene e si fonde, al pari degli altri capitelli che rappresentano gli altri popoli, nella grande volta della cupola centrale: e questa rappresentava la vita culturale e spirituale dell'intera umanità, costituita appunto dalla fusione delle varie culture di tutti i popoli della terra.

Il rapporto di Rudolf Steiner con l'Italia e con il popolo italiano fu molto profondo e complesso.

Egli parlò dello Spirito e del destino, delle qualità dell'anima, della natura, dell'aria e dell'atmosfera, dell'arte del popolo italiano e dei grandi rappresentanti di questo popolo. E venne personalmente in Italia a porre le fondamenta della nascita e dello sviluppo dell'antroposofia.

"In Italia Rudolf Steiner non parla di queste tematiche, parla dei compiti dell'antroposofia nella nostra epoca di cultura.

Ha tenuto conferenze a Roma (marzo 1909 e aprile 1910) a Palermo (aprile 1910) a Bologna nel 1911 per il congresso filosofico ed a Trieste nel maggio dello stesso anno, a Milano nel settembre del 1911 e poi nell'ottobre del 1912. Ha comunque toccato le maggiori città italiane, Venezia, Torino, Genova, Pisa, Napoli, Pozzuoli e Paestum, Orvieto, Monte Cassino, Monreale

e Segesta, Ancona e Merano (1913). Vedremo più avanti alcuni dei temi affrontati. È interessante vedere anche gli argomenti che non vengono trattati, per esempio l'anima di popolo italiana quale espressione dell'anima senziente (ne parla a Oslo nel 1910), la personalità di Raffaello, una figura centrale per l'antroposofia quando si parla di reincarnazione, oppure il tema di Maria e della Madonna che lega l'Italia all'antico Egitto, visto il rapporto della figura di Maria con la figura di Iside. Questo tema apre anche prospettive rivolte al futuro con l'immagine apocalittica del sé spirituale, la figura femminile con le stelle sopra il capo, il sole come forze del cuore, la luna sotto i piedi.

Di ritorno da Roma, a Malsch, Rudolf Steiner parla del suo soggiorno dicendo: "È un segno dei tempi il fatto che sia stato possibile parlare in modo libero e spregiudicato su di un terreno sul quale finora hanno parlato soltanto cardinali (...) Fra coloro che odiano l'antroposofia vivono anime che anelano in modo più o meno consapevole alla luce dell'antroposofia (...) ricordiamoci di un movimento analogo, partito piccolo come il nostro nell'ultimo terzo del periodo atlantico." In altre parole: Rudolf Steiner vede il suo messaggio a Roma come un germe di vita futura in un mondo nemico e decadente.

Come si presenta questo messaggio portato in Italia nell'arco di circa quattro anni? Possiamo prendere le mosse dal tema centrale trattato a Bologna, in quanto lo si può vedere come significativo. I titoli dei due interventi al congresso di Filosofia (dentro la sezione "Filosofia delle religioni") sono "Le basi psicologiche e la posizione gnoseologica dell'antroposofia: un modo di considerare scientifico-spirituale sulla base di possibili fatti psicologici" e "Le esperienze dello scienziato dello spirito e la teoria della conoscenza". Nella relazione del secondo intervento leggiamo: "Una gnoseologia del futuro riconoscerà che l'io in verità giace già nel mondo spirituale esterno e che l'io normale è solo un riflesso dello stesso nella organizzazione corporea". (pag. 154, vol. 35)

È uno spunto interessante che possiamo semplificare in una immagine: il vero io dell'uomo è nella periferia, l'essenza spiri-

tuale è periferia, ciò che normalmente indichiamo come io, intendendo la nostra identità terrena, è solo un riflesso entro la corporeità: la nostra coscienza puntiforme, egoica è centro, il vero io è periferia, cerchio, cosmo.

Possiamo prendere come chiave di lettura questa immagine per riguardare i punti salienti di ciò che Rudolf Steiner dice in Italia.

A Roma nel 1909 abbiamo una introduzione generale all'antroposofia sotto l'aspetto evolutivo, con la svolta fondamentale rappresentata dall'evento del Golgotha. Il sangue del Cristo che scorre dalle cinque ferite si unisce alla Terra. L'aura della Terra si modifica. Gli arti costitutivi del Cristo operano nello sviluppo storico in diverse singole personalità: abbiamo una specie di preparazione al tema della corporeità (Terra) e della azione periferica (aura della Terra).

L'anno successivo, sempre a Roma, abbiamo un aspetto diverso della stessa tematica: l'io, nel cammino interiore, può seguire due strade, quella della periferia, della percezione dei ritmi della natura, fino a perdersi nell'estasi, e quella della via introspettiva, fino alla mistica, con il rischio di perdersi nell'egoismo. L'io deve trovare il giusto equilibrio tra centro e periferia, grazie alla via rosicruciana che unisce i due cammini. Se passiamo dalla via di veglia (coscienza sulla Terra) a quella di sonno e del post-mortem, ritroviamo gli stessi gesti di fondo. Nell'evoluzione dell'umanità abbiamo, dopo l'esperienza della morte come croce, quella delle rose rosse, del Cristo vissuto nella periferia, nel mondo eterico.

A Palermo ritornano temi simili, sostanzialmente le considerazioni ruotano intorno all'annuncio del Cristo eterico, che, a partire dall'inizio del 1910, rappresenta il motivo centrale delle considerazioni di Rudolf Steiner. Probabilmente per la prima volta si parla del quinto Vangelo, cioè della vita di Gesù, il portatore terreno del Cristo cosmico.

A Trieste nell'anno successivo Rudolf Steiner parla del "Mistero della morte come chiave dell'enigma della vita": il post-mortem è in realtà coscienza cosmica, rispetto alla vita terrena come espressione della realtà terrena. Strakosch ricorda come in

realtà gli amici di Trieste avessero chiesto una conferenza su Hamerling, mentre Rudolf Steiner propone poi il tema del post-mortem.

A Milano in settembre, vengono ripresi i temi evolutivi, con i riferimenti al cambiamento avvenuto nell'esperienza del post-mortem dove Mosé con le tavole della legge viene sostituito dal Cristo. Il tema della unicità dell'incarnazione del Cristo sul piano fisico accompagna il tema del Cristo eterico, legato all'annuncio del futuro Buddha Maitreya. Nell'anno successivo parla della vita del post-mortem, del dilatarsi dell'anima fino alla massima periferia, attraverso le diverse sfere planetarie. Solo sulla Terra è però possibile l'incontro con il Cristo.

Fra i molti temi trattati il motivo della coscienza terrestre, egocentrica, puntiforme e della coscienza cosmica della periferia, emerge sotto vari aspetti: nel lato filosofico, nel cammino individuale, nella storia con la venuta del Cristo, incarnatosi in Terra nel Gesù quale essere cosmico-solare, nella polarità di Cristo sceso una sola volta sulla Terra rispetto al Cristo eterico presente ovunque, ed infine nella vita di veglia sulla Terra rispetto alla vita del post-mortem, nelle sfere cosmiche.

Possiamo considerare un secondo aspetto, più vicino ora alla biografia di Rudolf Steiner. Per quale motivo egli viene in Italia, al di là del suo messaggio antroposofico? Rudolf Steiner cerca in Italia riposo e forze di vita, viene in Italia in vacanza. La presenza dei tesori dell'arte lo attira, insieme a Marie Steiner, in Italia. Nel 1911 Marie Steiner trascorre diversi mesi sull'Adriatico per riprendersi, a causa della sua salute. Marie Steiner indicava questi viaggi in Italia come uno "sprofondare sotto la scena", un uscire cioè dai contatti con l'abituale cerchia di persone e di lavoro.

Nel giugno 1911 Rudolf Steiner scrive in una lettera: ho potuto nuovamente vedere come il Nord dell'Italia agisca in modo salutare, considerando la situazione di Marie von Sievers... Il rapporto di Rudolf Steiner con l'Italia si innesta su di un tessuto di destino, infatti è strettamente legato alla figura di Marie Steiner, allora Marie von Sievers. Ella conosceva la lingua italiana e si racconta che a Palermo, in occasione di una conferenza di

Rudolf Steiner, il traduttore ufficiale fosse stato quasi sostituito da Marie Steiner in quanto la parola "rosacroce" veniva indicata in italiano come "crocerossa". Marie von Sievers aveva già da anni rapporto con l'Italia e la sua arte. Nel gennaio 1907 Marie Steiner scrive in una lettera a E. Schuré: "Sono contenta che Rudolf Steiner, in questa vita, abbia rivisto un pezzo della sua Italia e farò di tutto perché l'anno prossimo si renda possibile un soggiorno a Roma."

Le due personalità vengono insieme in Italia diverse volte; tra la fine del 1906 e l'inizio del 1907 sono un periodo a Venezia, come risulta da lettere a E. Schuré; all'agosto del 1907 sono a Roma, Pisa, Genova, Milano, nel settembre 1908 a Napoli e Paestum nel 1910, 1911 e 1912 ritornano diverse volte come abbiamo già visto seguendo la traccia delle conferenze. Di questi soggiorni si potrebbero ricordare molti dettagli testimoniati da lettere e ricordi: due momenti significativi si possono richiamare alla memoria. Un episodio poco noto, che si svolge sul Vesuvio, forse nel 1909. Marie Steiner ricorda: "Salimmo una volta con Rudolf Steiner sul Vesuvio, era poco dopo forti eruzioni che avevano formato un nuovo cratere (...) le forze delle profondità rumoreggiavano, salivano i vapori e si poteva sperimentare un singolare fenomeno. Davanti ai piedi dei viandanti si aprivano improvvisamente piccoli buchi a forma di imbuto nei quali precipitavano a gran velocità cenere e detriti. Poi l'apertura si chiudeva (...) e poco lontano il gioco si ripeteva, in vortici a spirale cenere e detriti precipitavano nelle profondità: si veniva assaliti da un singolare sentimento: si sarebbe potuti essere attirati nelle profondità di questi vortici, si sentiva negli arti come una presa che attirava verso il basso in demoniache profondità. Il destino si era avvicinato moltissimo. Potevo seguire strade del tutto diverse: ma una forza protettrice sconosciuta si era inserita..."

L'avvicinamento a Palermo con la nave fa emergere in Rudolf Steiner una esperienza di cui parla in una conferenza: "quando viaggiavo sulla nave verso Palermo, di colpo mi divenne chiara una cosa: un certo enigma ti si scioglierà, enigma che si

puo sciogliere soltanto dalla diretta impressione del luogo (...)" Quanto prima esso venne sciolto, in effetti. Rudolf Steiner trova il legame fra la figura di Empedocle, che si era unito alle profondità dell'Etna e con ciò si era legato alle forze della Sicilia, e la figura di Faust, figura significativa per l'epoca dell'anima cosciente. A Palermo Rudolf Steiner tenne due conferenze, una è stata stenografata, nell'altra trattava della personalità di Empedocle. Si potrebbe dire molto della affascinante storia della Sicilia, si può ricordare, Rudolf Steiner stesso ne parla, come vi siano presenti le forze della magia negativa, proprio per questo, potremmo dire, Rudolf Steiner scende fino a quest'isola a portare il messaggio del Cristo eterico. Due anni dopo il viaggio di Rudolf Steiner in Sicilia avvenne la seconda iniziazione di Krishnamurti, legato a cerchie occulte che si contrapponevano al messaggio cristiano di Rudolf Steiner. Marie Steiner è la personalità che pose, nel 1902 a Rudolf Steiner la domanda chiave relativa alla possibilità di un esoterismo cristiano, domanda che gli consentì, all'inizio del ventesimo secolo, di portare il suo messaggio.

Vorrei ricordare alcune parole, tratte dalla autobiografia di Rudolf Steiner che possono illuminare i nessi ai quali stiamo accennando: "Mentre le conoscenze antroposofiche venivano portare nella Società così come la cosa risulta, in parte, dalle pubblicazioni private, Marie von Sievers ed io curavamo in lavori comuni in particolare un elemento vivificante nel divenire del movimento antroposofico (...) Così dall'inizio del secolo, cioè dal mio quinto decennio di vita ebbi modo di fare una alta scuola di studio dell'arte ed in collegamento con questo una visione dello sviluppo dell'umanità in senso spirituale. Dappertutto mi era al fianco Marie von Sievers... che comprendeva come queste esperienze fluissero in tutto ciò che poi rendeva mobili le idee dell'antroposofia. Nell'osservare l'arte ci fu anche possibile immergerci nella potente lotta spirituale che Tommaso d'Aquino combatté contro l'arabismo al culmine della scolastica." (37° cap.)" (Stefano Pederiva, da Antroposofia, rivista di scienza dello spirito, gennaio febbraio 1996)

RUDOLF STEINER A BOLOGNA

Nel mese di aprile dell'anno 1911 Rudolf Steiner venne a Bologna invitato dal Prof. Enriquez, Presidente della Commissione Esecutiva del IV Congresso internazionale di Filosofia. Il congresso si tenne dal 6 all'11 di Aprile: la domenica successiva, 16 di aprile, era la domenica di Pasqua.

Il congresso era organizzato in Sessioni generali che si riunivano all'Archiginnasio, in Piazza Galvani, dietro S. Petronio, e in 8 sezioni di studio che lavoravano in aule dell'Università in via Zamboni.

Le sezioni erano: 1 Filosofia Generale e Metafisica; 2 Storia della Filosofia; 3 Logica e Teoria della scienza; 4 Morale; 5 Filosofia della Religione; 6 Filosofia Giuridica e Sociale; 7 Estetica; 8 Psicologia.

Rudolf Steiner fu invitato a partecipare ai lavori della 5° sezione, quella di Filosofia della Religione, ed a tenervi un discorso.

Provenienti da tutti i Paesi della Terra gli iscritti al convegno erano circa seicento.

Tra i molti ed illustri italiani erano presenti: Giovanni Amendola, Giuseppe Bacchelli, Benedetto Croce, Giovanni Gentile, Giuseppe Laterza, Emmelina De Renzis, Giovanni Papini, Uberto Pestalozza, Luigi Valli.

Tra i partecipanti ufficialmente nominati era presente la Signora Maria Von Sievers, abitante a Berlino, in via Motzstrasse 7.

Molte le delegazioni di Università ed Associazioni filosofiche e culturali di vario genere: tra di esse quella della "Società teosofica, Gruppo Roma", guidato da C. Ballatore.

In quegli anni Rudolf Steiner era ancora Segretario della Sezione tedesca della Società teosofica.

Al convegno era presente anche Annie Besant, accreditata

come rappresentante della Theosophical Society, Madras (Adyar – India).

Rudolf Steiner pronunciò il suo discorso sabato 8 aprile dopo gli interventi del Dott. Prahū Shastri, di Oxford, (*La dottrina della Maja nella filosofia indiana*), e del Prof Carlo Formichi di Pisa (*È il buddismo una religione o una filosofia?*) e prima di quello di Bhagavan Das Sahab M.A. (Madras) (*Metafisica della Teosofia e antica psicologia*).

Rudolf Steiner usava ancora la parola Teosofia per indicare la concezione del mondo che pur era andato sviluppando in modo del tutto originale ed autonomo.

Alcune conoscenze erano certo comuni a quelle appartenenti alla Società Teosofica, così come queste ed altre erano patrimonio comune di Scuole iniziatiche di ogni epoca e di ogni parte del mondo. Tuttavia con la sua personale ricerca scientifica e spirituale Rudolf Steiner aveva fondato per l'intera umanità un nuovo percorso conoscitivo che gli consentì in ogni momento di poter affermare che la sua concezione dell'esistente e del suo divenire erano del tutto originali e si innestavano nell'essere della cultura occidentale, ed in particolare delle forze e delle conoscenze portate all'uomo ed alla terra con l'Evento del Golgota. Tutto ciò fu possibile mantenendo, appunto, profonde connessioni con le varie culture sviluppatesi nei tempi e nei luoghi differenti del divenire dell'umanità e della terra. Connessioni storicamente e spiritualmente effettive, comprese e svelate durante il dipanarsi del filo della costruzione della nuova e grandiosa Antroposofia, o Scienza dello Spirito antroposofica. Tutto ciò è presente nel discorso pronunciato al IV Convegno Internazionale di Filosofia, svoltosi due anni prima dell'uscita dalla Società Teosofica e dalla nascita della Società antroposofica avvenuta nel 1913.

Dagli atti del Convegno risulta ovviamente che Rudolf Steiner usa ancora *teosofia* per indicarne la concezione dell'essere e del divenire dell'esistente che era andato autonomamente elaborando. Secondo le sue indicazioni successive questa parola è stata sostituita da *antroposofia* o *scienza dello spirito*.

Il discorso del Prof. Rudolf Steiner al IV Convegno Internazionale di Filosofia di Bologna, sabato 8 aprile 1911.

I FONDAMENTI PSICOLOGICI DELL'ANTROPOSOFIA E LA SUA POSIZIONE RISPETTO ALLA TEORIA DELLA CONOSCENZA (*)

Sia detto innanzi tutto senza riserve che quella che si è usi chiamare scienza dello spirito, già per quanto riguarda il concetto di conoscenza, solo difficilmente può essere messa sullo stesso piano di quella che oggi sembra essersi affermata come l'idea di scienza e di conoscenza, idea che è stata tanto ricca di benedizioni per la civiltà umana, e che indubbiamente continuerà anche in futuro ad esserlo. Gli ultimi secoli hanno portato a considerare come scientifico tutto ciò che può essere senz'altro dimostrato, sempre e da tutti, mediante l'osservazione, l'esperimento e la loro elaborazione da parte dell'intelletto umano. Inoltre dai dati scientifici si deve escludere tutto ciò che presenta un significato solo nell'ambito delle esperienze soggettive dell'anima umana. Non si potrà certo negare che il concetto filosofico di conoscenza si sia già da molto tempo adeguato all'atteggiamento scientifico ora caratterizzato. Ciò risulta con la massima chiarezza dalle disamine, in uso all'epoca nostra, sull'oggetto di una possibile conoscenza umana, e sui limiti che questa conoscenza deve riconoscere come suoi. Sarebbe superfluo qui voler documentare una tale affermazione, dando un abbozzo di tutti gli studi fatti oggi dalle varie filosofie. Queste presuppongono tutte che il concetto del processo conoscitivo sia da determinarsi mediante il rapporto dell'uomo col mondo esterno; e che poi, sulla base di questo concetto, si possano delineare i contorni di ciò che è raggiungibile su base scientifica. Per quanto diverse possano essere le varie correnti gnoseologiche, purché si prenda in sufficiente considerazione

la caratteristica di cui sopra, si potrà scoprire nella detta caratteristica il lato comune di tutte queste correnti filosofiche.

Ora, il concetto di conoscenza della scienza dello spirito è tale che sembra contraddire a quanto è stato caratterizzato ora. La scienza dello spirito intende la conoscenza come un alcunché che non risulta direttamente dall'esame del rapporto fra l'uomo e il mondo esterno. Sulla base di dati sicuri della vita dell'anima, la scienza dello spirito crede di poter affermare che la conoscenza non sia qualcosa di compiuto, di conchiuso, ma sia fluida e suscettibile di sviluppo. Crede di poter additare, dietro alla sfera della normale cosciente vita dell'anima, un'altra sfera in cui l'uomo può entrare. Ed è necessario sottolineare che con quest'altra sfera della vita dell'anima non s'intende quella che oggi si è soliti designare come subcoscienza. La subcoscienza può essere oggetto dell'indagine scientifica; dal punto di vista degli usuali metodi d'indagine, essa può diventare oggetto di esame, come lo sono gli altri fenomeni naturali ed animici. Ma la subcoscienza non ha nulla a che fare con quella condizione dell'anima di cui intendiamo parlare qui. In questa condizione l'uomo vive altrettanto cosciente e con altrettanto controllo logico, quanto entro l'ambito della coscienza ordinaria. Solo che questa condizione deve prima prodursi, mediante determinati esercizi, mediante determinate esperienze dell'anima. Non si può senz'altro premetterla, come un dato dell'entità umana. In questa condizione dell'anima si manifesta quello che può essere designato come un ulteriore sviluppo della vita animica umana; in questo ulteriore sviluppo, però, il controllo di sé e gli altri segni distintivi della vita cosciente non vengono meno.

Ora io vorrei prima caratterizzare questa condizione dell'anima, e poi mostrare che quanto in essa si consegue può essere inserito nei concetti scientifici conoscitivi del nostro tempo.

Mio primo compito sarà dunque di descrivere, sulla base di un possibile sviluppo dell'anima, i metodi della corrente spirituale di cui qui si tratta. Questa prima parte della trattazione potrà chiamarsi:

I UN METODO SCIENTIFICO-SPIRITUALE FONDATO SU DETERMINATI POSSIBILI FATTI PSICOLOGICI

Quanto andremo esponendo è da intendersi come una serie di esperienze dell'anima, attuabili purché nell'anima umana si producano determinate condizioni. E solo dopo che siffatte esperienze dell'anima saranno state descritte, si potrà provarne il valore conoscitivo. Si tratta di intraprendere quella che possiamo designare come una disciplina dell'anima. Innanzi tutto si dovranno considerare da un punto di vista nuovo i contenuti dell'anima a cui normalmente si attribuisce solo un valore di immagini della realtà esterna. Nei concetti e nelle idee, l'uomo intende per lo più avere un *quid* che possa riprodurre o almeno significare ciò che sta al di fuori di tali concetti o idee. Ma chi fa indagini spirituali, nel senso inteso qui, cerca dei contenuti animici che pur essendo simili ai concetti e alle idee della vita ordinaria o dell'indagine scientifica, non vengono da lui scelti per il loro valore conoscitivo, per il loro riferimento ad un alcun ché di oggettivo; bensì egli fa vivere questi contesti nella sua anima come forze attive. Li immerge, per così dire, come semi spirituali nel terreno della vita dell'anima, e attende con tranquillità assoluta che essi esplichino la loro azione su di essa. Così egli può osservare che, mediante il ripetersi di esercizi siffatti, la costituzione dell'anima effettivamente si muta. Sia detto esplicitamente che quello che conta qui è il ripetersi dell'esercizio.

Infatti, non è che nell'anima, mediante un contenuto concettuale, si attui un processo conoscitivo, come avviene solitamente; bensì, nella vita dell'anima, ha luogo un divenire reale. In questo divenire i concetti non operano come elementi conoscitivi, ma come forze reali; la loro azione si fonda sul

fatto che la vita dell'anima viene ripetutamente afferrata sempre dalle stesse forze. Ed un tale effetto sull'anima si ottiene essenzialmente mediante l'esperienza concettuale, mediante la ripetuta azione sull'anima delle medesime forze. A tale scopo si fanno perciò in genere, per un periodo di tempo abbastanza lungo, delle meditazioni sempre sul medesimo contenuto, le quali vengono ripetute in determinati momenti. La durata della meditazione non ha molta importanza. Può anche essere brevissima, purché si svolga nella quiete assoluta dell'anima e nel totale isolamento di questa da tutte le impressioni del mondo esterno e da tutta la consueta attività intellettuale. Quello che conta è l'isolarsi dell'anima in se stessa col contenuto di cui si è parlato. E ciò sia detto esplicitamente, in quanto deve essere chiaro che, intraprendendo siffatti esercizi, l'andamento ordinario della vita non deve essere per nulla turbato. Per questa disciplina, ogni uomo normalmente ha a sua disposizione il tempo necessario. E il mutamento che essa, se esercitata correttamente, produce nella vita dell'anima, non influisce affatto sulla struttura della coscienza necessaria all'uomo per una vita normale. (Che poi talvolta, a causa della loro stessa natura, gli uomini esagerino o facciano delle stranezze, e ne consegua un danno, non può mutare per nulla la nostra veduta sulla cosa stessa).

Per un siffatto trattamento dell'anima i concetti consueti non sono in linea di massima molto usabili. Tutti i contenuti concettuali che si riferiscono spiccatamente a qualcosa di oggettivo situato fuori di loro, hanno uno scarso effetto per gli esercizi in questione. Sono invece da prendersi in particolare considerazione quelli che possiamo designare come concetti simbolici, come simboli. E utilissimi sono quelli che si riferiscono, in modo vivo e denso di sviluppi, ad un contenuto molteplice. Buona, per questa esperienza, è per esempio quella che Goethe chiamava l'idea della *pianta primordiale*. Di questa pianta primordiale egli tracciò una volta, in occasione di un suo colloquio con Schiller, con pochi tratti, un'immagine simbolica. E disse anche che chi fa vivere nella sua anima

questa immagine, trova in essa qualcosa che permette di concepire, mediante legittime modificazioni, tutte le possibili forme di piante, tutte le forme vegetali che portano in sé la possibilità dell'esistenza. Qualunque cosa si pensi sul valore conoscitivo oggettivo di una siffatta simbolica pianta primordiale, se, come si è detto, la si fa vivere nell'anima, se si attende tranquillamente l'effetto della sua azione sulla vita dell'anima, allora ecco che subentra quella che possiamo chiamare una disposizione mutata dell'anima. Le rappresentazioni simboliche che la scienza dello spirito ritiene usabili per questo scopo, potranno talvolta apparire assai singolari. Da un tal fatto però si può prescindere, se si riflette che tali rappresentazioni non devono essere prese, come di consueto, per il loro valore di verità, bensì tenendo conto che esse operano sull'anima come forze reali. Chi fa indagini spirituali non dà valore a quello che questi simboli significano, ma a quello che, per loro influsso, si sperimenta nell'anima. Naturalmente qui si possono dare solo pochi esempi di simboli in tal senso efficaci. Si pensi per esempio, in immagine, all'entità umana, in modo che il rapporto fra la natura inferiore dell'uomo affine all'animale, e l'uomo stesso, quale essere spirituale, venga espresso simbolicamente mediante la figura di un animale a cui sovrasta una forma umana, altamente idealizzata (per esempio mediante una figura simile al centauro). Quanto più vivo immaginativamente e denso di contenuto è il simbolo, tanto meglio è. Questi simboli, nelle condizioni sopramenzionate, operano sull'anima in modo che questa, trascorso che sia un tempo sufficientemente lungo, sente in se stessa rafforzarsi, mettersi in moto, vicendevolmente illuminarsi, i processi vitali interiori. Un simbolo antico adatto allo scopo è il cosiddetto caduceo, ossia l'immagine di una retta intorno a cui si svolge una curva a spirale. Occorre veramente rappresentarsi questa immagine come un sistema di forze; come se lungo la retta scorresse un sistema di forze, a cui corrispondesse nella spirale, secondo determinate leggi, un altro sistema, di velocità relativamente minore. (In concreto, si può aiutarsi rappresen-

tandosi la crescita del fusto di una pianta, e il germogliare lungo di esso delle relative foglie; oppure l'immagine dell'elettromagnete. Similmente possiamo anche rappresentarci l'immagine dell'evoluzione umana: le facoltà che si sviluppano nella vita sono simboleggiate dalla retta, e la molteplicità delle impressioni corrispondono alla spirale).

Particolarmente significative possono essere le figure matematiche, in quanto vi si possono vedere dei simboli di processi universali. Un buon esempio è la cosiddetta curva del Cassini con le sue tre varianti: la forma simile all'ellissi, la lemniscata, e la forma che consiste di due rami interdipendenti. In questo caso quello che conta è di far vivere in sé l'immagine, in modo che il passaggio da una forma all'altra, effettuato secondo leggi matematiche, corrisponda nell'anima a determinati sentimenti.

A tali esercizi se ne aggiungono altri. Anche questi consistono in simboli, che però corrispondono a rappresentazioni da esprimersi in parole. Si pensi alla saggezza, che vive ed opera nell'ordinamento del mondo, simboleggiata dalla luce. E si pensi alla saggezza, che si manifesta nell'amore sacrificale, simboleggiata dal calore generato in presenza della luce. Si pensino delle parole coniate su tali rappresentazioni, che abbiano perciò solo un carattere simbolico. L'anima può abbandonarsi ad esse nella meditazione. Il successo dipende in sostanza dal grado di tranquillità e di isolamento che l'uomo raggiunge nell'anima, mediante l'immersione in un tale simbolo. Il successo consiste nel sentirsi l'anima come sollevata fuori dall'organizzazione corporea. Subentra in essa come una trasformazione del suo senso dell'esistenza. Come nella vita normale l'uomo sente la sua vita cosciente unitaria specificarsi secondo le rappresentazioni derivate dalle percezioni dei singoli sensi, così, in conseguenza di questa disciplina, l'anima si sente pervasa da un'autoesperienza i cui elementi mostrano confini meno netti che non, per esempio, le rappresentazioni dei colori e dei suoni entro l'ambito ordinario della coscienza. L'anima ha l'esperienza viva di potersi ritirare in una sfera della vita

interiore di cui va debitrice al buon successo degli esercizi, e che, prima che questi fossero stati intrapresi, era un vuoto, era un alcunché di impercettibile. Prima che si possa raggiungere una tale esperienza interiore, hanno luogo nell'anima vari mutamenti. Uno di questi è annunciato da un notevole prolungarsi - ottenuto con l'esercizio - del momento in cui l'uomo si desta dal sonno. Allora egli è in grado di sentire chiaramente che da un *quid*, prima ignoto, penetrano ora nella struttura dell'organizzazione corporea delle forze ben determinate. Egli sente, come in una rappresentazione mnemonica, l'eco dell'azione esplicita da questo *quid* durante il sonno, sull'organizzazione corporea. Se poi l'uomo acquista anche la facoltà di sperimentare un siffatto *quid* dentro la propria organizzazione corporea, allora gli risulta evidente che il rapporto fra questo *quid* e il corpo è diverso durante la veglia e durante il sonno. Allora egli non può dire se non che questo *quid* durante la veglia sta dentro al corpo, e durante il sonno sta fuori. Non bisogna però connettere questo *fuori* e questo *dentro* con le consuete rappresentazioni spaziali; bensì bisogna designare per loro mezzo le esperienze specifiche che l'anima fa, quando abbia compiuto la sopra menzionata disciplina.

Gli esercizi sono di natura intimamente animica; e per ogni uomo si configurano in forma individuale. Principiati che siano, l'individuale risulta da una determinata prassi dell'anima che ne deriva. Ma quella che si manifesta con assoluta necessità è la positiva consapevolezza di una vita situata in una realtà che, rispetto all'organizzazione corporea esteriore, è autonoma e di natura soprasensibile. Per semplificare, chiameremo *iniziato* chi aspira a siffatte esperienze dell'anima.

L'iniziato si trova di fronte alla precisa consapevolezza, sottoposta ad esatto autocontrollo, che alla base dell'organizzazione corporea sensibilmente percepibile sta un mondo soprasensibile, e che in questo mondo è possibile sperimentare se stesso, come alla coscienza normale è possibile sperimentare se stessa entro l'organizzazione fisicocorporea. Qui possiamo solo accennare in linea di principio a tali esercizi.

Un'esposizione particolareggiata di essi si trova nel mio libro *L'iniziazione*.

Mediante un adeguato proseguimento degli esercizi, questo *quid* ora caratterizzato, passa ad una condizione in certo modo organizzata spiritualmente. Allora alla coscienza risulta evidente di essere in rapporto con un mondo soprasensibile, come, mediante i sensi, essa è in rapporto conoscitivo col mondo sensibile. È ben naturale che gravi dubbi possano sorgere riguardo all'asserzione di un tal rapporto conoscitivo fra la parte soprasensibile dell'entità umana ed il mondo soprasensibile circostante. Si può tendere a relegare tutto quanto in tal modo si sperimenta, nella sfera dell'illusione, dell'allucinazione, dell'autosuggestione, ecc. Naturalmente, una confutazione teorica di siffatti dubbi deve essere in fondo impossibile. In questa sede infatti non può trattarsi di una discussione teorica intorno all'esistenza - o meno - di un mondo soprasensibile, ma solo di possibili esperienze e percezioni che si presentano alla coscienza proprio nello stesso modo come si presentano le percezioni trasmesse dagli organi di senso esteriori. Non si può perciò raggiungere per il mondo soprasensibile nessun altro genere di cognizione se non quello che l'uomo ha del mondo dei colori e dei suoni. Bisogna però tener conto che se si fanno questi esercizi correttamente, e soprattutto senza che mai l'autocontrollo venga meno, la diversità fra la rappresentazione del soprasensibile e la percezione di esso risulta per esperienza diretta con altrettanta certezza, quanta ne risulta, nel mondo dei sensi, fra la rappresentazione di un ferro rovente e un ferro rovente toccato realmente. Proprio riguardo al divario fra allucinazione, illusione e realtà soprasensibile, l'iniziato, coi suoi esercizi, acquista una pratica quanto mai infallibile. Naturalmente, però, l'iniziato deve andar cauto, e deve essere altamente critico nei confronti di ogni sua osservazione soprasensibile. Ed effettivamente non si deve mai parlare di risultati positivi dell'indagine soprasensibile, se non con la seguente riserva: sono state fatte delle osservazioni; e la critica, esplicita al riguardo con ogni

cautela, autorizza a supporre che chi sia in grado, mediante esercizi adeguati, di mettersi in rapporto col mondo soprasensibile, farà anch'egli le medesime osservazioni. Che poi, nelle comunicazioni fatte dai diversi iniziati possano presentarsi delle differenze, ciò non può spiegarsi se non analogamente a quando dei viaggiatori diversi danno notizie differenti intorno ai luoghi che hanno visitato e descritto. Nel mio libro *L'iniziazione*, accordandomi con la consuetudine di coloro che si sono rivelati iniziati nel medesimo campo, ho chiamato *mondo immaginativo* quel mondo che, nel senso ora descritto, emerge sull'orizzonte della coscienza. Questo termine, però, usato esclusivamente in senso tecnico, non è assolutamente da confondersi con quanto potrebbe alludere ad un mondo puramente immaginario. Qui il termine *immaginativo* sta solo ad indicare la qualità del contenuto animico. Nella forma, questo contenuto animico è simile alle immaginazioni della coscienza ordinaria; solo che, nel mondo fisico, un'immaginazione non si riferisce direttamente ad un reale sensibile; mentre le immaginazioni dell'iniziato sono da attribuirsi altrettanto univocamente ad un reale soprasensibile, quanto per esempio, nel mondo fisico, una percezione di colore è da attribuirsi univocamente ad un reale oggettivo.

Il mondo immaginativo e la sua conoscenza, però, sono solo un primo passo sulla via dell'iniziazione. Per mezzo loro si può sperimentare soltanto il lato esterno del mondo soprasensibile.

Occorre ora fare un altro passo, il quale consiste in un approfondimento della vita dell'anima oltre quanto è stato effettuato col primo passo. Concentrandosi rigidamente sulla vita che gli si presenta nell'anima per opera dei simboli, l'iniziato deve ora acquistare la facoltà di allontanare totalmente dalla sua coscienza il contenuto dei simboli. E deve trattenere nella coscienza soltanto il procedimento a cui la sua vita animica è stata sottoposta durante il suo stato di abbandono ai simboli. Mediante una specie di astrazione reale, il contenuto rappresentativo deve ora essere eliminato e solo la *forma* dell'esperienza deve permanere. In tal modo il carattere simbolico ir-

reale della rappresentazione, che ha un significato per l'evoluzione dell'anima solo come stadio di transizione, viene rimosso; e ora la coscienza si prende come oggetto di meditazione l'attività interiore stessa dell'anima. Quello che di un tal processo è possibile descrivere, è effettivamente, rispetto all'esperienza reale dell'anima, come una debole ombra rispetto all'oggetto che la proietta. Quella che dalla descrizione risulta come una semplice parvenza dell'esperienza reale, acquista il suo significativo effetto mercé l'energia psichica impiegata.

La vita così suscitata nell'interiorità dell'anima, può essere chiamata una reale autopercezione. In essa l'interiorità umana impara a conoscersi, non soltanto mediante la riflessione su se stessa, come veicolo delle impressioni dei sensi e dell'elaborazione concettuale di esse; bensì il sé impara a conoscersi come è, senza riferimento alcuno ad un contenuto sensibile; sperimenta sé in se stesso, come realtà soprasensibile. Questa esperienza non è come la consueta autoosservazione dell'io, nella quale l'attenzione viene distolta dal mondo conosciuto e riflessa sul sé conoscente. In tal caso il contenuto della coscienza per così dire si restringe sempre più nel punto dell'io. Ma così non è per l'autopercezione reale dell'iniziato. Nel corso degli esercizi il contenuto dell'anima si arricchisce in lui sempre più e vive secondo determinate leggi; ed il suo sé non si sente estraneo alla rete di queste leggi, come lo è per le leggi naturali, estratte dai fenomeni del mondo circostante.

In questa fase della disciplina può presentarsi il pericolo che chi la esercita, a causa dell'insufficienza di un vero controllo di sé, creda troppo presto di aver conseguito il giusto risultato, e senta allora come una vita interiore quella che non è che una reminiscenza delle rappresentazioni simboliche.

Naturalmente ciò è senza valore, e non deve essere scambiato per la vera vita interiore che si presenta al momento giusto, e che è veramente riconoscibile a chi consideri che, sebbene essa manifesti una realtà piena, tuttavia non assomiglia a nessuna realtà precedentemente nota.

Ora, grazie a una vita interiore conseguita in tal modo, è

possibile una conoscenza soprasensibile che porti in sé un grado di certezza superiore a quello della semplice conoscenza immaginativa. A questo punto, nello sviluppo dell'anima, si presenta quanto segue. L'esperienza interiore si colma a poco a poco di un contenuto che giunge all'anima da fuori similmente a come il contenuto della percezione sensoriale le giunge, attraverso i sensi, dal mondo fisico esterno. Solo che, in questa esperienza interiore, il colmarsi di un contenuto soprasensibile è vita immediata. Se si volesse fare un paragone con un fatto della vita ordinaria, si potrebbe dire: il congiungersi dell'io con un contenuto spirituale viene ora sperimentato similmente al suo congiungersi con un ricordo conservato nella memoria. C'è però una differenza: il contenuto di ciò con cui ora ci si congiunge, non è per nulla paragonabile a qualcosa di sperimentato precedentemente, e non può essere riferito ad un passato, bensì ad un presente. Un siffatto genere di conoscenza può chiamarsi *conoscenza ispirativa*, purché con questa parola non si pensi a null'altro che a quanto abbiamo caratterizzato qui. (Nel mio libro *L'iniziazione* ho usato questa espressione come un termine tecnico).

Ora, mediante questa conoscenza ispirativa, si presenta una nuova esperienza. Il modo come si diventa coscienti del contenuto dell'anima è del tutto soggettivo. In un primo tempo il contenuto dell'anima non si manifesta affatto come oggettivo. Lo si riconosce bensì come un alcunché di sperimentato, ma non ci si sente contrapposti ad esso. Quest'ultimo fatto si attua solo quando, con energia animica, il contenuto dell'anima si condensa in certo modo in se stesso. Solo allora esso diventa qualcosa che è possibile guardare oggettivamente. Durante un tal procedimento psichico, però, ci si avvede che, fra l'organizzazione corporea fisica e quel *quid* che, mercé gli esercizi, se ne è distaccato, s'interpone qualcos'altro. Se si vogliono dar dei nomi a tali cose, purché non vi si ricolleghino ogni sorta di fantasie, ma s'intenda con essi esclusivamente quello che si è caratterizzato qui, si possono usare i nomi divenuti comuni nella letteratura cosiddetta antroposofica. Lì, quell'alcunché

in cui il sé vive come in un elemento indipendente dall'organizzazione corporea, è chiamato *corpo astrale*; e quello che si presenta fra il corpo astrale e l'organismo fisico è chiamato *corpo eterico*. (Col che, naturalmente, non è affatto da pensarsi all'etere della fisica moderna). Dal corpo eterico originano le forze mediante le quali il sé si rende atto a trasformare il contenuto soggettivo della coscienza ispirativa in una percezione oggettiva.

Ora, con qual diritto - ci si potrebbe a buona ragione domandare - l'iniziato è indotto a riferire una tal percezione ad un mondo spirituale soprasensibile, e non la ritiene invece semplicemente come un prodotto del suo sé? Non ne avrebbe alcun diritto, se non ve lo costringesse con necessità oggettiva, per la sua stessa legge interiore, il corpo eterico che egli sperimenta nel proprio divenire psichico. E così è. Il corpo eterico è sperimentato come un confluire di tutte le leggi universali del macrocosmo. Ed in questo caso non è importante quanto di queste leggi diventi per l'iniziato un contenuto reale della coscienza. Importante è che all'iniziato risulti evidente, per conoscenza diretta, che il corpo eterico altro non è se non un'immagine concentrata della legge cosmica, un'immagine che riflette in sé tutte le leggi del mondo. La conoscenza del corpo eterico non indica all'iniziato qual parte, nel complesso di tutte le leggi universali del mondo, una tale immagine rifletta, ma gli indica di che natura essa sia.

I dubbi legittimi che la coscienza ordinaria può sollevare sull'indagine spirituale, sono, fra molti altri, anche i seguenti. Si possono osservare i risultati di questa indagine (come si trovano esposti nella letteratura attuale), e si può dire: quello che voi descrivete come contenuto della conoscenza soprasensibile si rivela, più da vicino, solo come una combinazione di rappresentazioni ordinarie prese dal mondo dei sensi. Così effettivamente è. (Anche nelle descrizioni dei mondi superiori che io stesso ho fatto nella mia *Teosofia* e nella mia *Scienza occulta*, non si trovano altro, così sembra, che combinazioni di rappresentazioni prese dal mondo dei sensi. Per

esempio l'evoluzione della terra vi è descritta mediante combinazioni di entità di calore, luce, ecc.).

Ma a ciò è da risponderci quanto segue. L'iniziato che vuol descrivere le sue esperienze è costretto a esprimere ciò che ha sperimentato in una sfera soprasensibile coi mezzi della rappresentazione sensibile. Per cui non si deve pensare che la sua esperienza sia adeguata ai mezzi da lui usati per esprimerla; ma si deve tener conto che l'iniziato si serve di questi mezzi d'espressione come delle parole di un linguaggio a lui necessario. Non bisogna cercare il contenuto della sua esperienza nei mezzi di espressione, ossia nelle rappresentazioni materiali, ma nel modo con cui egli si serve di questi mezzi di espressione. La differenza fra la descrizione di un iniziato ed una fantastica combinazione di rappresentazioni sensibili, consiste effettivamente soltanto nel fatto che le combinazioni fantastiche originano da un arbitrio soggettivo, mentre le descrizioni dell'iniziato si fondano sulla viva esperienza delle leggi soprasensibili, da lui conseguita mercé gli esercizi. Qui è anche da ricercarsi la ragione per cui tanto facilmente le descrizioni dell'iniziato possono venir fraintese. Infatti, non conta veramente molto *che cosa* egli dice, ma *come* lo dice. Nel *come* sta il riflesso delle sue esperienze soprasensibili. Se qualcuno obiettasse che allora quello che l'iniziato dice non avrebbe assolutamente alcun rapporto diretto col mondo usuale, bisognerebbe fargli notare che il modo di descrivere dell'iniziato è effettivamente sufficiente per spiegare praticamente il mondo sensibile alla luce di una sfera soprasensibile; e che per un esame reale dei dati trasmessi dall'iniziato, è richiesta la comprensione del divenire sensibile del mondo.

Si potrebbe anche sollevare un'altra obiezione: si potrebbe chiedere che cosa hanno a che fare le asserzioni dell'iniziato col contenuto della coscienza abituale, la quale non potrebbe certo controllarle. Ma questo appunto, in linea di principio, è sbagliato. Per fare indagini nel mondo soprasensibile, per ricercarne i dati, è necessaria all'anima quella condizione che può essere conseguita solo mediante gli esercizi descritti. Ma

non per un controllo. Per un controllo è sufficiente, dopo che l'iniziato abbia comunicato le sue esperienze, la spregiudicata logica abituale. Questa potrà riconoscere, in linea di principio, che se quel che l'iniziato dice è vero, allora il divenire del mondo e della vita diventa comprensibile nel suo svolgimento sensibile. Come si considerino dapprima le esperienze dell'iniziato, non è importante. Si possono scorgere in esse delle ipotesi, dei principi regolatori (nel senso della filosofia kantiana). Ma purché esse siano applicate al mondo sensibile, già si vedrà che questo, nel suo divenire, conferma in pieno tutto quanto l'iniziato asserisce. (Ciò vale naturalmente solo in linea di massima: nei particolari, evidentemente, le asserzioni dei cosiddetti iniziati possono contenere gli errori più gravi).

Una nuova esperienza si presenta all'iniziato, se gli esercizi vengono ulteriormente proseguiti. Questo progresso consiste nell'essere l'iniziato, dopo aver conseguito la percezione di se stesso, in grado di sopprimerla mercé un'energica forza di volontà. Egli deve poter ancora liberare l'anima da tutto quanto è stato conseguito come effetto di esercizi che poggiano sul mondo sensibile esterno. Le rappresentazioni simboliche sono combinate da rappresentazioni sensibili; e nella conoscenza ispirativa l'attività del sé in se stesso è bensì libera dal contenuto dei simboli, ma è pur sempre una conseguenza di esercizi eseguiti sotto il loro influsso. Se dunque la conoscenza ispirativa avrà già prodotto un diretto rapporto fra il sé ed il mondo soprasensibile, allora si potrà anche cercar di conseguire una pura percezione di questo rapporto. E ciò potrà avvenire mediante un'energica soppressione della percezione del sé, precedentemente conseguita. Dopo questa soppressione, o il sé si troverà di fronte al vuoto, ed in tal caso gli esercizi dovranno essere continuati; oppure esso si troverà posto di fronte all'essenzialità del mondo soprasensibile ancor più direttamente che non nella conoscenza ispirativa. In quest'ultima ci si presenta solo il rapporto fra un mondo soprasensibile e il sé; invece, nel tipo di conoscenza che ora vogliamo caratterizzare, il sé è totalmente escluso. Se si volesse usare, per

questa condizione dell'anima, un'espressione adeguata alla coscienza ordinaria, si potrebbe dire: la coscienza ormai sperimenta se stessa come una scena sulla quale un contenuto soprasensibile essenziale non vien rappresentato, ma rappresenta se stesso. (Nel mio volume *L'iniziazione*, ho chiamato questo tipo di conoscenza *conoscenza intuitiva*; col che assolutamente dobbiamo prescindere dal normale concetto di *intuizione* che intende indicare un contenuto di coscienza sperimentato direttamente col sentimento).

Mediante la conoscenza intuitiva il rapporto in cui l'uomo si trova, in quanto *anima*, rispetto alla propria organizzazione corporea, si trasforma interamente per l'osservazione animica interiore diretta. Alla facoltà di percezione spirituale il corpo eterico si presenta in certo modo come un organismo soprasensibile differenziato. Ed i suoi elementi differenziati si riconoscono come coordinati, in un determinato modo, agli elementi dell'organizzazione fisica corporea. Si sente il corpo eterico come primario, ed il corpo fisico come una sua riproduzione, come secondario. L'orizzonte della coscienza appare determinato dall'azione ordinatrice del corpo eterico. Il coordinamento dei fenomeni, su questo orizzonte, risulta effettuato, dai differenti elementi del corpo eterico, in modo unitario. Alla base del corpo eterico sta il complesso di tutte le leggi del cosmo; alla base dell'unitarietà della sua azione sta la tendenza a riferirsi ad un *quid*, come ad un punto centrale. *E immagine* di questa tendenza all'unità è il corpo fisico. Così quest'ultimo si rivela come espressione dell'io cosmico, e il corpo eterico si rivela come espressione della legge macrocosmica.

Quanto è stato esposto qui diventerà più evidente quando si sarà parlato di un fatto speciale della vita animica interiore. Ciò avverrà a proposito della memoria. L'iniziato, mediante lo scioglimento del sé dall'organizzazione corporea, sperimenta il ricordo in modo diverso da quanto non lo sperimenti la coscienza ordinaria. Per lui la memoria, che altrimenti è un processo abbastanza indifferenziato, si suddivide in diversi

momenti. Dapprima egli si sente spinto verso un'esperienza da ricordarsi, come quando l'attenzione è rivolta in una determinata direzione. Qui l'esperienza è realmente analoga al volgersi dello sguardo su di un oggetto distante, che prima è stato veduto, da cui poi si è distolto lo sguardo, e a cui di nuovo ci si rivolge. L'essenziale qui è che l'esperienza tendente ad essere ricordata, vien sentita come un alcunché che è rimasto distanziato, sull'orizzonte temporale, e che non viene, per così dire, semplicemente sollevato dalle profondità della vita subanimaica. Questo rivolgersi ad un'esperienza che tende ad essere ricordata, è dapprima un processo meramente soggettivo. Ma quando poi il ricordo si presenta realmente, allora l'iniziato sente che è la resistenza opposta dal corpo fisico, il quale agisce come una superficie specchiante, a sollevare l'esperienza al mondo oggettivo della rappresentazione. In tal modo l'iniziato, nel processo mnemonico, sente dapprima un divenire (osservabile soggettivamente) che si svolge entro il corpo eterico, il quale poi diventa un *suo* ricordo solo in quanto vien rispecchiato dal corpo fisico. Il primo fatto del processo mnemonico dà perciò soltanto esperienze sconnesse del sé. Ogni ricordo, però, diventa parte delle esperienze dell'io, in quanto viene rispecchiato mercé la sua immersione nella vita del corpo fisico.

Da tutto ciò risulta evidente che l'iniziato, nella sua esperienza interiore, giunge a riconoscere che a base dell'uomo sensibile sta un uomo soprasensibile. Egli cerca di ottenere una consapevolezza di questo uomo soprasensibile, non attraverso deduzioni e speculazioni fondate sul mondo immediatamente dato; ma trasformando lo stato dell'anima cosicché questa si sollevi dalla percezione del sensibile ad una reale partecipazione ed esperienza del soprasensibile. In tal modo egli perviene al riconoscimento di un contenuto animico che si rivela più ricco, più pieno di quello della coscienza ordinaria. Dove poi tale strada conduca, questo qui lo si può veramente soltanto accennare, perché un'esposizione particolareggiata esigerebbe un'opera più ampia. L'interiorità dell'anima

diventa per l'iniziato un che di produttivo, un che di formativo, nei confronti di ciò che costituisce la singola vita umana del mondo fisico. E questo elemento produttivo mostra di avere realmente intessuto nella propria esistenza le forze non di una sola vita, ma di molte vite. Quella che noi possiamo concepire come la reincarnazione, come la ripetizione della vita terrena, diventa qui una osservazione reale. Ché l'esperienza del nucleo interiore della vita umana, mostra che questo stesso è una risultante di personalità umane connesse fra loro. E queste possono essere sentite soltanto in un rapporto temporale. Ché una personalità successiva si mostra sempre come il risultato di un'altra. E nel rapporto fra l'una e l'altra personalità non vi è continuità; anzi, il loro rapporto è tale che si esprime in esperienze successive, le quali sono separate da intervalli di esistenza puramente spirituale. I periodi di tempo in cui il nucleo spirituale essenziale dell'uomo è stato incarnato in un'organizzazione corporea fisica, si distinguono, per l'osservazione animaica interiore, da quelli della vita soprasensibile, in quanto per i primi l'esperienza del contenuto animico appare proiettata sullo sfondo della vita fisica, mentre per gli altri appare immersa in un indistinto divenire soprasensibile.

In rapporto alla cosiddetta reincarnazione, non si doveva in questa sede offrire null'altro che una specie di colpo d'occhio su di una prospettiva apertasi in seguito alle considerazioni precedenti. Chi ammetta la possibilità, per il sé umano, di trasfondersi nel nucleo essenziale soprasensibilmente intuibile, non troverà neppure incomprendibile che, ad un ulteriore sguardo entro un siffatto nucleo essenziale, il suo contenuto si riveli differenziato, e che, mercé questa differenziazione, all'occhio spirituale risulti una serie di forme di esistenza trascorse nel passato. Che queste forme di esistenza portino in se stesse le loro date, può risultare comprensibile per analogia alla memoria ordinaria. Anche un'esperienza che si presenta alla memoria ordinaria, porta infatti in sé la sua data.

La vera memoria retrospettiva delle forme di esistenza pas-

sate, basata su di un rigoroso autocontrollo, è per altro una meta ancora assai distante dalla disciplina iniziatica che abbiamo descritto; e grandi sono le difficoltà per la vita animica interiore, prima che tale memoria sia conseguita senza restrizioni. Tuttavia questa meta si trova sul diretto proseguimento della via conoscitiva ora descritta. Qui ho voluto innanzi tutto registrare, per così dire, alcuni dati di esperienza dell'osservazione animica interiore. Perciò ho descritto in tal senso anche la reincarnazione. Ma questa si può anche documentare teoreticamente. E ciò è stato fatto nella mia *Teosofia*, nel capitolo *Reincarnazione dello spirito e destino*. Lì ho cercato di mostrare come certi risultati della scienza moderna, pensati fino alle loro estreme conseguenze, portino ad accettare l'idea della reincarnazione per l'umanità.

A chi voglia prendere in considerazione l'intera natura dell'uomo, risulta da quanto precede che la sua entità può essere comprensibile, se la si considera come il risultato della cooperazione di quattro elementi: l'organizzazione corporea fisica, il corpo eterico, il corpo astrale, e l'io che si elabora negli elementi precedenti e si manifesta mediante il rapporto fra il nucleo essenziale e l'organizzazione fisica. Nell'ambito di questa mia relazione non è possibile procedere ad un'ulteriore suddivisione di queste quattro manifestazioni vitali dell'uomo intero. (Qui si dovevano solo mostrare i *fondamenti* dell'indagine spirituale; il resto ho cercato di esporlo, metodicamente, nella mia *Iniziazione*, e, sistematicamente, nella mia *Teosofia* e nella mia *Scienza occulta*).

II LE ESPERIENZE DELL'INIZIATO E LA TEORIA DELLA CONOSCENZA

Questa esposizione permette di riconoscere che alla base di un'antroposofia rettamente intesa sta una via evolutiva dell'anima umana, che deve rigidamente sistematizzarsi in sé; e che sarebbe un errore credere che nell'atteggiamento dell'iniziato ci sia quello che nella vita ordinaria vien designato come entusiasmo, estasi, rapimento, visione, ecc. È proprio la confusione fra lo stato d'animo che abbiamo descritto e questi altri stati, a far nascere le obiezioni che si possono fare alla vera antroposofia. Una tal confusione è specialmente causata dalla credenza che nell'anima dell'iniziato abbia luogo un'astrazione dall'autocontrollo della coscienza, una specie di anelito verso una veggenza immediata, istintiva. Si tratta, invece, proprio del contrario. Lo stato d'animo dell'iniziato dista dalla cosiddetta normale estasi, dalla visione, da ogni comune veggenza, ancor più di quanto non ne disti la coscienza ordinaria. Perfino gli atteggiamenti di cui parla per esempio lo Shaftesbury, sono dei mondi interiori nebulosi rispetto a quel che si cerca di conseguire con gli esercizi del vero iniziato. Lo Shaftesbury trova che la fredda ragione, senza il rapimento dell'anima, non porta a conoscenze profonde. La vera indagine spirituale, invece, quando cerca di trasferire la coscienza dalla sfera del sensibile a quella del soprasensibile, porta con sé tutto l'apparato animico interiore della logica e della piena consapevolezza. Non si può perciò obiettare che essa non tien conto dell'elemento razionale della conoscenza. In verità essa non può elaborare il proprio contenuto, pensandolo in concetti, *dopo averlo osservato*, in quanto porta sempre con sé, uscendo dal mondo sensibile, l'elemento razionale, e lo trattiene sempre, scheletro dell'esperienza soprasensibile in tutte le osservazioni soprasensibili, come una componente integrante.

È impossibile qui, naturalmente, mettere in rapporto l'inda-

gine spirituale con tutte le diverse tendenze vigenti oggi nel campo conoscitivo. Si deve perciò piuttosto cercare, in via di esperimento, di tratteggiare con alcune note quasi aforistiche l'atteggiamento dell'attuale teoria della conoscenza e la sua difficile posizione rispetto all'indagine spirituale. (Non è forse immodesto accennare qui che una base esauriente per risolvere il contrasto fra filosofia e antroposofia si può acquistare con la lettura dei miei volumi: *Verità e scienza* e *Filosofia della libertà*). Nella teoria della conoscenza moderna è invalso sempre più una specie di assioma, secondo il quale nel contenuto della coscienza sono date dapprima solo delle immagini, o anche solo dei segni (Helmholtz) del trascendente reale. Qui non è il caso di esaminare come il criticismo kantiano e la fisiologia (secondo le vedute del Muller e dei suoi seguaci sulle energie specifiche dei sensi) abbiano collaborato a rendere una tale opinione inamovibile. Il *realismo ingenuo*, che vede nei fenomeni dell'orizzonte cosciente qualcos'altro che non solo delle rappresentazioni soggettive di un che di oggettivo, vien considerato, nelle correnti filosofiche del secolo XIX, come superato ormai per tutti i tempi. E da quanto sta alla base di una tale idea, risulta quasi naturale che l'atteggiamento antroposofico venga respinto. Dal punto di vista kantiano, ques'ultimo può essere considerato solo come un impossibile salto oltre i confini che la coscienza umana ha per natura. Se si volessero ridurre ad una semplice formula le infinite e acutissime estrinsecazioni della gnoseologia critica, si potrebbe dire: il filosofo critico, nei fenomeni che si presentano sull'orizzonte della coscienza, vede soprattutto delle rappresentazioni, delle immagini o segni; ed una possibile loro relazione con un alcunché di trascendente esterno, egli la può trovare soltanto *entro* la sfera della coscienza pensante. La coscienza non può saltare oltre se stessa, non può uscir di se stessa, per sommergersi in un trascendente. Una tale idea ha in sé qualcosa che appare del tutto naturale. Tuttavia essa si fonda sopra un presupposto che, purché solo lo si esamini, potrà essere respinto. Sembra quasi un paradosso accusare l'idealismo cri-

tico, che si esprime nel senso di cui si è ora parlato, di un nascosto materialismo. Eppure non si può far altro. Quel che è da dirsi qui, può esser reso evidente mediante un paragone. Si prenda della ceralacca, e vi si imprima con un sigillo un nome. Il nome, con tutto quanto esso significa, è passato nella ceralacca. Quello che dal sigillo invece non può passare nella ceralacca è il metallo. Si prenda ora, in luogo della ceralacca, la vita dell'anima umana, e in luogo del sigillo, il trascendente. Risulterà allora subito evidente che, di una impossibilità, per il trascendente, di passare nella rappresentazione, si può parlare solo se si pensa all'oggettivo contenuto del trascendente in modo non spirituale; il che dovrebbe poi valere, analogamente, per la totale assunzione del nome da parte della ceralacca. Nel caso dell'idealismo critico, bisogna presupporre che il contenuto del trascendente sia da pensarsi in modo analogo *al metallo* e non al *nome* del sigillo. E ciò non può avvenire, se non si fa, nascostamente, la materialistica premessa che il trascendente debba essere assunto dalla rappresentazione, mediante un suo fluire in essa concepito materialmente. Nel caso invece in cui il trascendente sia un che di spirituale, l'ipotesi della sua assunzione da parte della rappresentazione è perfettamente possibile.

Da parte dell'idealismo critico vien fatto poi anche un altro spostamento, nei riguardi del dato immediato della coscienza, in quanto vi è lasciato inosservato il rapporto effettivo esistente fra l'oggetto della conoscenza e l'io. Se infatti si premette a priori che l'io, col suo contenuto ideale e concettuale di leggi universali, stia fuori del trascendente, allora è ben naturale che questo io non possa saltare oltre se stesso, ossia che debba restar sempre fuori del trascendente. Ma, alla luce di una imparziale osservazione dei fenomeni della coscienza, questa premessa non può sussistere. Per amor di semplicità si consideri qui, dapprima, il contenuto delle leggi universali in quanto esprimibili in concetti e formule matematiche. Il regolare nesso interiore delle forme matematiche viene attuato entro l'ambito della coscienza, e, successivamente, viene applicato ai

fatti empirici. Ora non è possibile fare una differenza fra ciò che vive nella coscienza in forma di concetto matematico, quando questa coscienza riferisce il proprio contenuto ad un fatto empirico, e questo stesso concetto matematico, quando esso si attua in un puro astratto pensiero. Ciò però non significa se non che l'io, con la sua rappresentazione matematica, non sta fuori della trascendente legge matematica delle cose, ma dentro. E si giungerà perciò, dal punto di vista della teoria della conoscenza, ad una migliore rappresentazione dell'io, se non lo si rappresenterà situato entro l'organizzazione corporea, facendogli giungere le impressioni da fuori, ma se lo si collocherà entro la legge delle cose stesse, e se si rigarderà l'organizzazione corporea solo come uno specchio, il quale riflette all'io, mediante l'attività organica del corpo, la vita extracorporea dell'io nel trascendente. Entrati una volta che si sia, riguardo al pensiero matematico, nell'idea che l'io non stia nel corpo, ma fuori di esso, e che l'attività organica corporea rappresenti solo lo specchio vivente da cui la vita dell'io nel trascendente vien riflessa, allora si potrà trovar comprensibile questa idea anche dal punto di vista della teoria della conoscenza, per tutto quanto sorge sull'orizzonte della coscienza. E allora non si potrà più dire che l'io, se vuol pervenire al trascendente, debba saltare oltre se stesso; ma si dovrà riconoscere che l'ordinario contenuto empirico della coscienza sta alla reale esperienza interiore del nucleo essenziale dell'uomo, come l'immagine riflessa sta all'essere che si guarda nello specchio.

Mercé una siffatta concezione conoscitiva potrebbe così venir veramente superato in modo univoco il contrasto fra la scienza naturale che tende al materialismo e un'indagine spirituale che presuppone lo spirito. L'indagine della natura avrebbe infatti in tal modo via libera, in quanto potrebbe investigare le leggi dell'organizzazione corporea senza essere influenzata dall'intromissione di un atteggiamento spirituale. Se si vogliono conoscere le leggi secondo le quali l'immagine riflessa nasce, allora si è rimandati alle leggi dello specchio. Da

queste dipende come chi si guarda allo specchio viene specchiato. Ciò può avvenire in modi diversi, a seconda che si tratti di uno specchio piano, convesso o concavo. Ma l'essere di colui che si specchia sta fuori dello specchio. Così, nelle leggi che risultano all'indagine naturale, si potrebbero vedere le basi per la formazione della coscienza empirica; ed in queste leggi non dovrebbe immischiarsi nulla di quanto la scienza dello spirito ha da dire intorno all'intima vita del nucleo essenziale dell'uomo. Entro l'ambito dell'indagine naturale ci si dovrà guardar sempre, ben a ragione, dall'immischiamento di punti di vista puramente spirituali. Ed è ben naturale che in campo scientifico si simpatizzi piuttosto con le teorie meccanicistiche che non con le leggi spirituali. A quanto vive nelle chiare rappresentazioni della scienza, *deve* riuscir simpatica un'idea come la seguente: "Il fenomeno cosciente, prodotto dall'eccitamento delle cellule cerebrali, non è sostanzialmente di ordine diverso da quello della forza di gravità vincolata alla materia". (*Confr. Moritz Benedict: Seelenkunde des Menschen als reine Erfahrungswissenschaft*). Comunque, il pensiero scientifico è reso, in queste parole, in modo esattamente metodologico. Esse sono sostenibili scientificamente, mentre le ipotesi di leggi dei processi organici attuate direttamente per opera di influssi psichici, sono scientificamente insostenibili. La concezione gnoseologica fondamentale ora caratterizzata non può però riconoscere, in tutta la sfera di ciò che è scientificamente determinabile, che dei dati che servono a rispecchiare il vero nucleo animico essenziale dell'uomo. E questo nucleo essenziale non è da porsi nell'interno dell'organismo fisico, ma nel trascendente. L'indagine spirituale sarebbe allora da pensarsi come la via per immergersi nell'essere che si specchia. In tal modo, evidentemente, il fondamento comune alle leggi dell'organismo fisico e a quelle del soprasensibile, resta situato dietro l'antitesi di *essere e specchio*. Ma questo non reca pregiudizio, né da un lato né dall'altro, alla prassi della concezione scientifica. Sussistendo una tale antitesi, la prassi scientifica potrebbe continuare ad esplicar-

si in due correnti separate, che si illuminano e spiegano a vicenda. È infatti da tener ben fermo che nell'organizzazione fisica non si ha a che fare con un sistema riflettente del tutto indipendente dal soprasensibile. Questo sistema riflettente deve pur essere considerato come il risultato dell'entità soprasensibile che in esso si riflette. Alla sopra citata idea di una relativa indipendenza dei due, deve venire incontro, integrandola, un'idea più profonda, che sia in grado di riconoscere la sintesi del sensibile e del soprasensibile. Il confluire delle due correnti può concepirsi come attuabile mediante un possibile ulteriore sviluppo della vita animica fino al conseguimento della già descritta conoscenza intuitiva. Solo nell'ambito di questa, è data la possibilità di superare l'antitesi.

Si può dunque dire che, nel campo della teoria della conoscenza, delle osservazioni spregiudicate lasciano la via libera ad un'antroposofia rettamente intesa. Esse infatti rendono comprensibile, teoreticamente, la possibilità che il nucleo essenziale dell'uomo abbia un'esistenza libera dall'organizzazione corporea; e che l'opinione della coscienza ordinaria secondo la quale l'io sarebbe assolutamente da considerarsi come un'entità situata entro il corpo, debba essere tenuta come una necessaria illusione della vita animica immediata. L'io, con tutto il nucleo essenziale dell'uomo, può essere considerato come un'entità che sperimenta il proprio rapporto col mondo oggettivo entro questo stesso mondo, e che ne riceve le esperienze, in forma di immagini riflesse della vita rappresentativa, dall'organizzazione corporea.

La separazione del nucleo essenziale umano dall'organizzazione corporea non deve, naturalmente, essere concepita in senso spaziale, ma in senso dinamico, come un distacco relativo. Così si risolve anche un'apparente contraddizione che si potrebbe forse scoprire fra quanto è detto qui, e quanto è stato fatto rilevare più sopra sulla natura del sonno. Nello stato di veglia il nucleo essenziale umano è connesso con l'organizzazione fisica, in modo da rispecchiarsi in virtù del proprio rapporto dinamico con essa. Nello stato di sonno il

rispecchiamento cessa. Ed essendo - secondo le considerazioni gnoseologiche fatte qui - la coscienza ordinaria possibile solo mediante un rispecchiamento, ossia mediante il riflettersi delle rappresentazioni, durante lo stato di sonno essa si estingue.

Si può dunque comprendere che nell'anima dell'iniziato l'illusione della coscienza ordinaria venga superata, e che nella vita dell'anima si consegua una nuova prospettiva per cui il nucleo essenziale dell'uomo vien sperimentato realmente, libero dall'organizzazione corporea. Tutto quanto si ottiene poi, proseguendo gli esercizi, è solo una più profonda immersione nel trascendente in cui l'io della coscienza ordinaria è realmente, sebbene, in quanto tale, non sappia di esserci.

In tal modo l'indagine spirituale è stata dimostrata gnoseologicamente pensabile. Questa pensabilità, naturalmente, sarà ammessa soltanto da chi possa convenire che la cosiddetta teoria critica della conoscenza è in grado di sostenere il proprio assioma sull'impossibilità della coscienza di trascendere se stessa, soltanto in quanto non riconosce come illusoria l'idea che il nucleo essenziale umano sia rinchiuso nell'organizzazione corporea, e riceva le impressioni tramite i sensi.

Sono ben consapevole che in queste considerazioni di argomento conoscitivo sono state date soltanto delle brevi note. Forse, tuttavia, si potrà comprendere che queste non sono delle idee isolate, ma scaturiscono da una concezione gnoseologica fondamentale e in sé compiuta.

(*) Da *Opera Omnia 35**; *Antroposofia. Raccolta di articoli dal 1904 al 1918*.

"Le basi psicologiche e la posizione gnoseologica dell'antroposofia": già pubblicato su *Antroposofia*, 1957, in due puntate a pag. 290 e 322.

Qui pubblicato per gentile concessione dell'Editrice *Antroposofica*.

DUE PAROLE SULL'ANTROPOSOFIA
IN OCCASIONE DEL IV CONGRESSO
INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA

Sui presupposti psicologici della teosofia e la relativa giustificazione scientifica intervenne, all'interno della sezione di filosofia delle religioni, il tedesco Dottor Rudolf Steiner. L'oratore richiamò l'attenzione sul fatto che stava per sostenere un argomento che attualmente dalla maggioranza non è ancora considerato come scientifico.

Ciò si comprende facilmente, perché la tendenza spirituale di cui egli è studioso riguarda un genere di cognizioni totalmente diverso da quelli seguiti dalle altre tendenze filosofiche odierne.

Queste si domandano come sia fatta l'anima dell'uomo e quali cose possa conoscere data la sua natura particolare; invece la teosofia, quale è da lui presentata, afferma che l'anima può innalzarsi al di là di quello stato che si dice normale, e così comportandosi può estendere il suo potere di cognizione dal campo dei sensi e dell'intelletto a quello trascendentale. Con tale nuovo stato dell'anima non è inteso quello che nella ordinaria psicologia si designa col nome di "subcoscienza" o "incoscienza" e neppure quello di "visione", "estasi" o simili; ma invece si intende uno stato che può essere raggiunto per mezzo di un assoluto controllo di se stessi.

Per giungere a questo stato l'anima deve compenetrarsi di pensieri e di sentimenti che non hanno il carattere ordinario di riflessi di una realtà esterna, bensì un carattere simbolico. L'anima deve dunque escludere dalla propria vita tutte le impressioni e i contenuti sensori, mnemonici ed intellettuali, e, mediante continua ripetizione, diventare un tutt'uno con le immagini simboliche rappresentate.

Da ciò risulterà un'esperienza ben determinata consistente nel fatto che l'anima comprende se stessa quale realtà interna, la quale, indipendentemente dall'organizzazione del corpo, ri-

posa in se stessa, esiste in sé. Attraverso questa esperienza dunque l'uomo apprende che egli come anima, può realmente vivere in modo indipendente dal corpo.

Gli esercizi devono proseguire a partire da questo primo punto. L'uomo deve eliminare di nuovo quelle stesse immagini simboliche dalla vita dell'anima e dirigere i suoi sensi interni sull'attività stessa, su quella attività, cioè, per mezzo della quale egli ha profondamente sperimentato in sé i simboli.

Per mezzo di questi esercizi si raggiunge una condensazione della parte spirituale che già si era resa indipendente dal corpo; ed in questa vita interiore affluisce ora il contenuto di un mondo spirituale, così come il contenuto sensorio affluisce nella percezione sensoria quando occhi ed orecchi sono rivolti al mondo fisico esterno. Con ciò si sono aperti nuovi livelli di coscienza: il primo, nel quale le immagini simboliche trasformano la vita interiore, può esser denominato conoscenza immaginativa, il secondo, che si forma soltanto allorché i simboli sono nuovamente stati eliminati dalla conoscenza, può essere chiamato conoscenza ispirativa.

Il relatore fa poi ancora notare come la teoria scientifica odierna non possa ammettere una simile evoluzione dell'anima, perché essa, a priori, colloca l'io dell'uomo nel mondo interno corporeo. Eppure la teoria della conoscenza riconoscerà in avvenire che l'io in realtà appartiene al mondo esterno spirituale e che riflette l'io ordinario soltanto quale sua immagine nella organizzazione corporea. Una tale teoria della conoscenza potrà mettersi d'accordo perfettamente con la teosofia.

Alla breve descrizione aforistica data dall'oratore seguì un vivace dibattito.

Il noto platonista dottor Lutoslawski rivolse al relatore varie domande. Queste gli dettero occasione di spiegare come gli esercizi spirituali dell'uomo moderno non sono fondati, come nel tempo antico, sull'isolamento fisico dalle cose che ci circondano o sulla vita ascetica estrema; ma che si dà maggior valore allo sviluppo di quei poteri spirituali dell'anima che

portano nell'intimo dell'uomo ad un isolamento della coscienza. Ad un'altra domanda dello stesso Lutoslawski l'oratore fa notare che i metodi degli esercizi spirituali sono stati perfezionati da Maestri in campo spirituale fino dall'XI e XII secolo.

Un altro fra i presenti, il dottor Stark, chiede se si può introdurre un criterio oggettivo per ciò che un uomo ha sperimentato nel mondo spirituale come fatti reali in seguito a quei processi spirituali di cui ha accennato. L'oratore risponde che per le indagini nei mondi soprannaturali è necessario aver l'anima preparata come sopra è stato descritto. Quando i fatti di questi mondi vengano comunicati in forma logica e conveniente, allora una logica senza pregiudizi può realmente valutarli ed riconoscerli come veri.

Ad un'ulteriore domanda dello stesso partecipante, il Dottor Steiner rispose ancora che sembra finalmente essere iniziata proprio ora l'epoca in cui la vera teosofia si estenderà nella vita culturale e spirituale per diventare un bene della scienza umana universalmente riconosciuto.

Traduciamo sempre dal Volume 35 dell'Opera Omnia (Antroposofia. Raccolta di articoli dal 1904 al 1918) e pubblichiamo nelle precedenti pagine "Due parole sull'Antroposofia..." mai apparse in italiano prima d'ora. Confrontandolo con l'articolo di Mario Missiroli sul Resto del Carlino di Bologna del 9 aprile del 1911 (qui di seguito riportato), risultano analogie quasi generali. Ne dedurrei pertanto che questo breve scritto possa essere stato redatto come sintesi estrema del discorso di Rudolf Steiner ed affidato ad Agenzie e Giornalisti presenti al Congresso e da loro utilizzato nella redazione di articoli per giornali e riviste, ed anche, probabilmente, per la pubblicazione immediata da consegnare ai congressisti di un breve riassunto di tutti i discorsi effettuati al Convegno, come anticipo della pubblicazione degli Atti. (NdC)

I QUOTIDIANI DELL'EPOCA E RUDOLF STEINER

Sul Corriere della Sera del 9 aprile del 1911 il corrispondente così scrisse sul discorso del giorno precedente di Rudolf Steiner: "... a lui fece seguito Rudolf Steiner di Berlino, il quale espose le basi psicologiche della teosofia, di questa dottrina che, come si sa, pretende di far servire il più alto misticismo alla soddisfazione dei bisogni più umili della vita e viceversa le facoltà più umili della vita al raggiungimento del misticismo più alto. Senza dubbio la forma smagliante di cui lo Steiner rivestì le sue idee entrò in gran parte nel grande successo da lui ottenuto: ma è certo anche che codeste sue idee, come pure quelle espresse dal Shastri, contengono dei dati i quali, per quanto estranei al modo di pensare delle nostre menti occidentali, meriterebbero di essere conosciuti e discussi anche fra noi più che non si sia fatto finora, sicché è possibile che torni su quest'argomento tra breve."

Il giornalista scrive quindi di *grande successo ottenuto* da Rudolf Steiner e di *forma smagliante di cui lo Steiner rivestì le sue idee*.

Anche Mario Missiroli riporta l'evento sul Resto del Carlino del 9 aprile:

Il discorso di Rodolfo Steiner

Si alza, infine, a parlare fra la curiosità generale, il teosofo tedesco Rodolfo Steiner, il quale come è noto, rappresenta, nel movimento teosofico, una corrente del tutto speciale.

Egli non si ispira, come gli altri, all'antica saggezza orientale, ma si dichiara rappresentante di una tradizione occidentale, di carattere eminentemente cristiano, che risalirebbe, secondo lui, ai vari Rosa-Croce.

Lo Steiner ha un aspetto alquanto strano: magro, canuto, capelli lunghi e due grandi occhi spiritati, che socchiude di frequente, mentre parla con posa di apostolo esaltato.

L'oratore cominciò col dire che egli stava per presentare un argomento che oggi dalla generalità non è considerato ancora come scientifico: il che si comprende facilmente, perché la tendenza spirituale di cui egli è studioso riguarda un genere di cognizioni totalmente diverso da quelli seguiti dalle altre tendenze filosofiche odierne. Queste si domandano come sia fatta l'anima dell'uomo e quali cose possa conoscere data la sua natura particolare; invece la teosofia, quale è da lui presentata, afferma che l'anima può innalzarsi al di là di quello stato che si dice "normale", e così comportandosi può estendere il suo potere di cognizione dal campo dei sensi e dell'intelletto in quello trascendentale. Con tale nuovo stato dell'anima non è inteso quello che nella ordinaria psicologia si designa col nome di "subcoscienza" o "incoscienza" e neppure di "visione", "estasi" o simili; ma invece si intende uno stato che può essere raggiunto per mezzo di un assoluto controllo di se stesso.

Per allenare a questo l'anima occorrono esercizi serali di carattere intimo: deve compenetrarsi di idee o di sentimenti che non hanno tanto il carattere ordinario di riflessi di una esterna realtà, quanto piuttosto un carattere simbolico. L'anima deve escludere dalla sua vita tutte le impressioni sensorie ed intellettuali, ed invece deve unificarsi, mediante continua ripetizione, colle immagini caratteristiche simboliche.

Dal che ne risulterà un'esperienza ben determinata consistente in questo, che l'anima comprende se stessa quale realtà interna, la quale, indipendentemente dall'organizzazione del corpo, riposa in se stessa, esiste in sé. Da tale esperienza dunque l'uomo apprende come l'anima possa vivere indipendentemente dal corpo. Riposare in se stessa.

Questi esercizi devono partire da quel primo punto per proseguire. L'uomo cioè deve eliminare di bel nuovo dall'anima quelle stesse immagini simboliche e dirigere i suoi sensi interni sull'attività propria, in quella attività, cioè, per mezzo della quale egli ha sperimentato i simboli.

Così si effettua una "condensazione" di ciò che già si era

reso indipendente dal corpo; ed in questa seconda vita interna affluisce ora il contenuto di un mondo simile, come il contenuto sensorio affluisce nella percezione sensoria, quando cioè occhi ed orecchie prestano la loro attenzione al mondo esterno fisico. Con ciò si aprono nuove gradazioni di coscienza: la prima, nella quale le immagini simboliche trasformano la vita interna, può esser denominata conoscenza immaginativa, l'altra, che si forma soltanto allorquando simboli sono nuovamente eliminati dalla conoscenza, può denominarsi conoscenza per ispirazione.

Il relatore fa notare poi come la teoria scientifica odierna non può ammettere una simile evoluzione dell'anima, perché a partito preso, colloca l'ego dell'uomo nel mondo interno corporeo, ma la teoria della conoscenza riconoscerà in avvenire, che l'ego, realmente appartiene al mondo spirituale interno, che soltanto riflette l'io ordinario, quale una immagine nella organizzazione del corpo, e una tale teoria della conoscenza potrà mettersi d'accordo perfettamente con la teosofia.

Il noto platonista dottor Lutoslawski disse al relatore varie domande che gli dettero occasione di spiegare come gli esercizi spirituali dei nostri occultisti non sono fondati, come nel tempo antico, sopra l'isolamento fisico o sulla vita ascetica; ma che si dà maggior valore allo sviluppo di quei poteri interni dell'anima che portano nell'intimo nell'uomo a un isolamento della coscienza. Ad un'altra domanda dello stesso egli risponde che i metodi di questi esercizi sono stati comunicati da Istruttori nel campo spirituale fino dall'XI e XII secolo.

Un altro fra i presenti, il dottor Stark, chiede se si possono dare delle prove obbiettive per ciò che un uomo ha sperimentato come realtà in seguito a quei processi spirituali cui egli ha accennato. Egli risponde che per le indagini nei mondi iperfisici è necessario aver l'anima preparata come sopra è stato descritto; ma quando i fatti di questi mondi venga comunicato in forma logica e conveniente, allora una logica senza pregiudizi può valutarli ed eventualmente riconoscerli per veri.

Lo Steiner concluse col dire che sembra cominci proprio ora l'epoca in cui la vera teosofia s'infiltrerà nella cultura intellettuale per diventare un bene universalmente riconosciuto.

ALCUNE NOTIZIE SUI PRIMI PASSI DELL'ANTROPOSOFIA IN ITALIA

La Baronessa Emmelina De Renzis, già citata tra i partecipanti italiani al convegno, fu poi la prima segretaria della Società antroposofica in Italia, oltre che traduttrice dei primi testi di Rudolf Steiner pubblicati in italiano.

A questo proposito è interessante notare che a Bologna tra i partecipanti al convegno era presente l'Editore Giuseppe Laterza, che pubblicò numerosi libri di Rudolf Steiner, e che, probabilmente, l'incontrò di persona in occasione del convegno stesso.

In varie edizioni di testi fondamentali pubblicati tra il 1909 e il 1931 da Alberto Reber, Palermo, Laterza, (Bari) ma anche da Carabba Editore (Lanciano) e da Carlo Aliprandi (Milano), Emmelina De Renzis è indicata in alcune edizioni come "l'unica autorizzata a concedere il permesso di traduzioni italiane delle opere Antroposofiche di Rudolf Steiner".

Nell'edizione di Teosofia del 1922, Editore Carlo Aliprandi, è indicato che *il libro è in vendita presso la Baronessa Emmelinda De Renzis, Roma 34, via Po n° 9.*

Nella stessa edizione nelle ultime pagine del libro, viene scritto:

"Per una sana e soddisfacente organizzazione della vita è necessaria all'umana natura la conoscenza e la cultura della propria entità supersensibile e dell'entità supersensibile del mondo extra-umano.

Tale meta persegue la Società Antroposofica e tutto il vasto movimento di cultura sorto intorno all'insegnamento e all'opera del Dott. Rudolf Steiner, che ha il suo centro nel Goetheanum di Dornach (Basilea) la "Libera Scuola Superiore di Scienza dello Spirito Antroposofica". Ivi Scienza, Arte e Spiritualità, giunte ad un'armonica fusione, fecondando di nuovi impulsi pratici per la vita la nostra civiltà.

Di questo movimento mondiale, già affermatosi in numerosi Convegni e Congressi internazionali, danno informazioni in Italia:

Dott. Giovanni Colazza, Roma, Corso d'Italia, 6.

Baronessa Emmelina De Renzis, Roma, (34) Via Po, 9.

Signora Charlotte Ferreri, Milano, Via San Vincenzo, 7.

Sig.na Lina Schwarz, Milano, (13) Viale Bianca Maria, 13.

I CONVEGNI INTERNAZIONALI DI FILOSOFIA

Il primo Convegno Internazionale di Filosofia si tenne a Parigi nel 1900. Da allora esso si è riconvocato con cadenza prima quadriennale e poi quinquennale.

Dopo Parigi si svolse a Ginevra nel 1904 (II), ad Heidelberg (III) nel 1908 e quindi a Bologna nel 1911. Alla fine del Convegno bolognese i convegnisti si dettero appuntamento a Londra nel 1915.

Lo scoppio della prima guerra mondiale ruppe anche la possibilità di mantener vivo il ritmico incontro tra filosofi e studiosi della conoscenza di tutti i paesi del mondo. Così il V Convegno internazionale di Filosofia non si poté riunire nel 1915 in Inghilterra. Si riconvocò invece nel 1924 a Napoli, probabilmente ancora in Italia per gettare un ponte ideale di continuità che ricongiungesse, al di sopra della catastrofe della guerra, il filo del confronto spezzato. Il VI si tenne a Boston nel 1926, il VII a Oxford nel 1930, l'VIII a Praga nel 1934, e, ultimo prima della seconda grande catastrofe mondiale, il IX a Parigi nel 1937.

Fino a quest'ultimo i Convegni furono organizzati dal "Comitato permanente per il Congresso internazionale di filosofia". Da allora i Congressi furono organizzati dalla "Federazione delle Società Filosofiche" (FISP). Dopo la fine della seconda guerra mondiale, si riavviò il ciclo quinquennale con il X Congresso ad Amsterdam del 1948. L'XI Congresso si tenne a Brussel nel 1953, mentre nel 1958 ritornò in Italia con il XII che si riunì a Venezia. Questa la successione degli altri Convegni:

XIII a Mexico nel 1963,

XIV a Vienna nel 1968,

XV a Varna nel 1973,

XVI a Düsseldorf nel 1978,

XVII a Montreal nel 1983,
 XVIII a Brighton nel 1988,
 XIX a Mosca nel 1993.

Nella primavera del 1998 si è svolto a Boston il XX Congresso Internazionale di Filosofia. Il tema di quest'ultimo era "Paideia: La Filosofia Educatrice dell'Umanità".

Questo Congresso sembrava dovesse essere l'ultimo di questo secolo e del secondo millennio. Invece a Boston è emersa la proposta, non ancora approvata, di convocare il XXI Congresso nel 2000, per celebrare la fine del secolo e del secondo millennio, a Belfast. Tema: "La pace".

BIBLIOGRAFIA

- 1) Atti del IV Congresso internazionale di Filosofia.
- 2) Opera Omnia n° 287, L'Edificio di Dornach, Edizioni Arcobaleno, 1989.
- 3) Opera Omnia n° 35**, Filosofia e Antroposofia. Raccolta di articoli dal 1904 al 1918.
- 4) Riviste *Antroposofia*, numeri citati nel testo.
- 5) H. Wiesberger, Marie von Sievers, ein leben für Anthroposophie, Rudolf Steiner Verlag 1988. Vi sono raccolte molte lettere di Marie von Sievers e ricordi.

INDICE

Rudolf Steiner e l'Italia	pagina	3
Rudolf Steiner a Bologna	"	9
Il discorso del Prof. Rudolf Steiner: - <i>I fondamenti psicologici dell'antroposofia e la sua posizione rispetto alla teoria della conoscenza.</i>	"	11
- <i>Un metodo scientifico-spirituale fondato su determinati possibili fatti psicologici</i>	"	11
- <i>Le esperienze dell'iniziato e la teoria della conoscenza</i>	"	13
Due parole sull'Antroposofia in occasione del IV Congresso internazionale di Filosofia	"	29
I quotidiani dell'epoca e Rudolf Steiner	"	36
Alcune notizie sui primi passi dell'antroposofia in Italia	"	39
I Convegni Internazionali di Filosofia	"	42
Bibliografia	"	45
Indice	"	46