

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)

DICIASSETTESIMA CONFERENZA

LO SVILUPPO DELLA SCIENZA NATURALE MODERNA DALLA SCOLASTICA

Dornach, 5 agosto 1921

Miei cari amici!

Per comprendere la nostra vita spirituale dell'età moderna e le sue possibilità di sviluppo per il futuro, nelle ultime considerazioni ho presentato qui alcune cose, e nel corso di tali considerazioni ho detto che pare necessario seguire la dinamica che è avvenuta nel corso dell'evoluzione dell'umanità e che ha portato alla condizione interiore in cui si trova questa vita spirituale dell'età moderna.

Prendiamo in considerazione ancora diverse cose che caratterizzano questa moderna vita spirituale. A partire dai più diversi fondamenti siamo ben giunti con fatica alla convinzione che il colore di fondo di questa vita spirituale dell'intellettualismo è l'atteggiamento intellettuale, razionale nei confronti del mondo e dell'uomo stesso. Non è in contrasto con questo che nell'epoca più recente l'elemento essenziale dell'attuale concezione del mondo venga ricercato con l'osservazione e l'elaborazione dei fenomeni esteriori da osservare con i sensi. Questo ci si deve mostrare ancora soprattutto in questi giorni. L'intellettualismo come tale è emerso innanzitutto nel corso dell'evoluzione dell'umanità, si può dire, nel periodo che comprende trecento anni prima del mistero del Golgota, e pian piano si è sviluppato a una dimensione oltre la quale, in effetti, non è più progredito ulteriormente nei tre secoli dopo il mistero del Golgota. Nel corso di sei secoli circa, si può dire, l'umanità è stata educata in questo intellettualismo. E questo si è sviluppato a partire da una concezione spirituale del mondo, da quella concezione spirituale che, in quel periodo, in quei sei secoli decresce. Con documenti esterni – l'ho già fatto notare – difficilmente si può studiare il venimento di questa visione del mondo, poiché la successiva diffusione del cristianesimo ha fatto in modo, salvo qualche eccezione, di distruggere i documenti gnostici.

Tali scritti gnostici, nell'evoluzione umana della concezione del mondo, sono quello che, da un lato, ha ricevuto qualcosa dalle tradizioni più antiche, da ciò che quanto a saggezza antica era presente in Asia, in Africa, nell'Europa meridionale; ciò che, appunto, in quei tempi successivi, in tal senso era ancora raggiungibile secondo le capacità degli uomini, i quali non salivano più tanto alla visione soprasensibile. Quella saggezza più antica, che ha ancora le sue ultime risonanze nei filosofi presocratici greci e che entra ancora un po' nei dialoghi di Platone, quella concezione del mondo non ha lavorato intellettualmente. Essa però ha ricavato il suo contenuto, sostanzialmente, seppure in modo istintivo, attraverso la visione soprasensibile. Questa visione soprasensibile dona allo stesso tempo quella che si potrebbe chiamare un'interiore sistematicità logica. Non si ha bisogno dell'elaborazione intellettualistica quando si porta in sé il contenuto della visione soprasensibile, perché questo ha dentro di sé la struttura logica per sua propria natura.

Ma la capacità, appunto, di giungere a tale contenuto soprasensibile è andata gradualmente persa per l'umanità. E l'ultima fase fu quella che si conservò nello gnosticismo. Ma lo gnosticismo è già infarcito di intellettualismo. Così possiamo dire che per l'evoluzione dell'umanità, sotto un certo aspetto, l'intellettualismo nasce a partire dallo gnosticismo. Nasce da un contenuto soprasensibile, spirituale. Il contenuto spirituale si esaurisce e rimane quello intellettuale.

Lo spirito che stabilisce per primo le regole del gioco, che lavora già del tutto con l'intellettualismo, e con lui si vede già chiaramente – questo non risalta ancora in Platone – come cessi la spiritualità più antica e l'uomo cerchi di arrivare a una concezione del mondo con un lavoro intellettuale interiore, è Aristotele. Aristotele è, in un certo qual modo, il primo essere umano che lavora in modo veramente intellettualistico nell'evoluzione stessa dell'umanità. Ovunque, con lui, vengono ancora incontro delle formulazioni che mostrano come fosse ancora tradizionalmente vivo il ricordo di vecchie conoscenze ottenute in modo soprasensibile. Aristotele sa di quelle conoscenze. Egli le cita là dove parla dei suoi predecessori; ma non è più nella condizione, con ciò che vi adduce, di collegare un contenuto reale, sperimentato interiormente. Si vede già in alto grado in lui diventare mere parole quello che prima era intensa esperienza. Invece eminentemente lavora in senso intellettuale.

Per la particolare configurazione della cultura greca Aristotele non è gnostico. Ma nello gnosticismo ancora copiosamente presente a quell'epoca, il quale si è pur propagato fin dentro i secoli dopo Cristo, vi è una comprensione intellettualistica dell'antico contenuto spirituale, ma non più sperimentato. In ciò che gli gnostici rappresentano si ha, in certo qual modo, un'ombra dell'antica saggezza spirituale. E, in fondo, si può vedere come a poco a poco per l'umanità vada perduta soprattutto la possibilità di collegare ancora un senso a quanto una volta era dato in modo soprasensibile. Nel quarto secolo d.C. viene totalmente raggiunto il punto di non poter più associare alcun senso all'antico elemento spirituale. E proprio in uno spirito come Agostino si mostra in modo estremamente chiaro come egli lotti, a partire da tutte le profondità dell'anima umana, per una concezione del mondo, come gli sia però impossibile raggiungerla partendo da una qualsivoglia spiritualità, e come arrivi perciò, alla fine, all'accettazione di ciò che gli viene presentato in modo dogmatico dalla Chiesa cattolica.

Questa vita spirituale occidentale, di cui vogliamo innanzitutto parlare, ha ricevuto un contenuto soprattutto in quei secoli che seguono i primi quattro dopo il mistero del Golgota; ha ricevuto un contenuto da ciò che è stato tramandato da parte cristiana, che è stato pian piano impresso in dogmi, cioè in forme intellettualistiche di pensiero, ma si riferiva a un contenuto che era stato una volta sperimentato nella visione soprasensibile, che però, appunto, era presente ancora solo come ricordo. Ma non esisteva più la possibilità di scorgere la connessione dell'uomo con quel contenuto sovrasensibile, cioè, di far conoscere in qualche modo all'uomo il senso di quel contenuto. E così nei secoli successivi, fino al quindicesimo, si formò essenzialmente l'educazione dell'umanità all'intellettualismo.

Chi segue la vita spirituale dal quarto, quinto secolo dell'era cristiana fino al quindicesimo con tutto quel che vi si attraversò innanzitutto tra i primi maestri della chiesa fino a Scoto Eriugena, fino a Tommaso d'Aquino e Alberto Magno,¹ con quanto lì è stato vissuto, può provare davvero meno interesse per il contenuto trasmesso che non per l'educazione assolutamente importante che in quel periodo è stata svolta per arrivare a quell'elemento intellettualistico nella costituzione animica. Per quel che riguarda l'intellettualità, l'elaborazione dell'elemento concettuale, i filosofi cristiani hanno portato al massimo. E se, da un lato, si può dire che la nascita dell'intellettualismo fu compiuta nel quarto secolo d.C., così possiamo dire: questo intellettualismo come tecnica, come tecnica di pensiero, si è sviluppato fin dentro il quindicesimo secolo. Il fatto che soprattutto l'elemento dell'intellettualismo potesse essere compreso dall'uomo avvenne nel quarto secolo. Ma l'intellettualismo dovette inizialmente farsi strada all'interno. Ed è davvero ammirevole quanto è stato fatto in tal senso fino al tempo dell'alta scolastica.

A questo proposito i pensatori moderni potrebbero imparare moltissimo se addestrassero la loro capacità di formazione dei concetti a quello che, quanto a tecnica concettuale, hanno sviluppato allora gli scolastici della Chiesa cattolica. Se si pensa al pensare che viene trascurato, prassi del tutto normale nell'ambito della scienza moderna, se si pensa a come certi concetti, senza i quali non si può affatto arrivare a una concezione del mondo – ad esempio, il concetto di sussistenza rispetto all'esistenza –, siano andati addirittura perduti nel loro contenuto intrinseco, che concetti come quello di "ipotesi" hanno assunto un carattere del tutto sfumato, mentre con gli scolastici essa rappresentava una costruzione di pensieri rigorosamente definita, e se si volessero citare molte altre co-

se in questo senso, allora si vedrebbe, appunto, come oggi in realtà non esiste affatto nell'usuale vita culturale una padronanza della tecnica di pensiero; e quanto potrebbe essere appreso per il fatto che gli uomini familiarizzino di nuovo con quello che quanto a tecnica di pensiero, vale a dire tecnica dell'intellettualismo, è stato sviluppato fin dentro il quindicesimo secolo! Il motivo per cui dei pensatori allenati in questa materia siano così avanti anche rispetto ai filosofi moderni consiste nel fatto che tali pensatori hanno assimilato in sé, appunto, l'elemento scolastico.

È addirittura una cosa piacevole, direi, se si attinge dal pensare trascurato della letteratura scientifica moderna, in un libro come la *Storia dell'idealismo* di Willmann,² con cui si può ovviamente non essere d'accordo oggi per il contenuto che ripugna totalmente; ma lì dentro si mostra un'attività del pensare in cui appunto, in quanto tale, in confronto a quanto abbiamo appena caratterizzato, ci si può trovare straordinariamente a proprio agio. Questa *Storia dell'idealismo* di Otto Willmann dovrebbe essere letto anche da coloro che hanno un punto di vista completamente diverso. Poiché, per come sono stati trattati qui i problemi dal tempo di Platone, con una totale padronanza dell'attività scolastica del pensare, può agire quantomeno in modo straordinariamente disciplinante per un uomo moderno.³

Dunque, in sostanza, il periodo dal quarto fino al quindicesimo secolo si dedicò a sviluppare questa tecnica di pensiero. Questa attività del pensare è arrivata dapprima a un comportamento molto specifico della capacità umana di conoscenza verso il contenuto del mondo. Si può dire: degli spiriti come Alberto Magno, Tommaso d'Aquino hanno rappresentato chiaramente la posizione dell'attività del pensare verso il contenuto del mondo fino al punto in cui era allora sviluppata, in un modo assolutamente soddisfacente per quell'epoca.

Come ci si presenta questa rappresentazione? Questi pensatori dapprima avevano quello che ho appena descritto in questo modo, proveniente da antiche tradizioni, da antichi documenti, ma non più compreso secondo il proprio significato, e ricevuto come dogma. Dovevano innanzitutto proteggerlo come il contenuto di una rivelazione soprannaturale o – a quei tempi era alquanto sinonimo – di una rivelazione soprasensibile. La Chiesa ha custodito questa rivelazione attraverso il suo magistero. Quello che era da dire sui mondi soprasensibili, lo si credeva contenuto nella dogmatica della Chiesa. E ciò che si aveva in questo dogmatismo doveva essere accettato come una rivelazione, come qualcosa a cui la ragione umana, quindi l'intellettualità umana, non poteva accostarsi.

Da un lato, dunque, era del tutto ovvio, per quel periodo del Medioevo, che si applicasse la tecnica intellettuale sviluppata in alto grado; dall'altro, era chiaro che quella intellettualità non potesse, in qualche modo, accertare qualcosa sul contenuto del dogmatismo. In questi dogmi venivano cercate le più alte verità di cui l'uomo aveva bisogno. Dovevano essere tratte dalla teologia soprannaturale, e lì dentro era contenuto sostanzialmente tutto quello che, in realtà, si riferisce ai destini superiori della vita animica umana. Invece quei modi di vedere erano pervasi di questo: con l'aiuto della sviluppata intellettualità la natura poteva essere compresa e spiegata; anche a partire dal raziocinio, dunque dall'intellettualità, si poteva arrivare a comprendere, con una certa astrazione, inizio e fine del mondo, e si poteva afferrare anche l'esistenza di Dio e così via.

Queste cose erano proprio annoverate fra coloro che si facevano ancora raggiungere dalla tecnica intellettualista, ma in una certa forma astratta. In fondo, dunque, la conoscenza umana era divisa in due settori: quello del sovrasensibile, che si è potuto avvicinare all'umanità solo grazie alla rivelazione e che è stato conservato nella dogmatica cristiana, e l'altro che includeva la conoscenza della natura, per quanto la si avesse a quei tempi, ma che doveva essere raggiunta, in tutta la sua estensione, attraverso la tecnica intellettualistica.

Bisogna proprio compenetrare questa dualità della natura della conoscenza, per il Medioevo, se si vuole comprendere il moderno sviluppo culturale; poiché con il quindicesimo secolo, lentamente e poi sempre più rapidamente, sorsero quei settori che poi formarono il contenuto della moderna concezione scientifico-naturale del mondo. L'intelletto si era sviluppato per se stesso nella sua tecnica fino al quindicesimo secolo, ma si era arricchito, in quel periodo, fondamentalmente grazie al sapere contenutistico naturale. Ciò che esisteva in quanto a conoscenza della natura era, fino a quel periodo, quello che era stato tramandato dall'antichità, molto poco quello che era stato compreso.

L'intelletto non si era in certo qual modo messo alla prova riguardo a un contenuto elementare diretto.

Questo avvenne solo quando le imprese di Copernico, Galileo e così via entrarono nello sviluppo scientifico moderno. Quindi arrivò il momento in cui l'intelletto non sviluppò più solo la sua tecnica, ma si dava da fare col mondo esterno. Si può anzi vedere, in particolare, che uno spirito come Galileo si avvicina dapprima con la sviluppata tecnica dei pensieri al contenuto percettibile del mondo esterno. È questo che poi è diventato, nel corso dei secoli successivi fino al diciannovesimo secolo soprattutto, l'occupazione dell'umanità orientata al sapere: la disputa dell'intelletto con la conoscenza della natura.

Ma che cosa continuò a vivere in tale disputa? Qui non si deve andare a prendere solo idee pre-costituite, ma seguire dei fatti storici psicologici. Dobbiamo completamente renderci conto che, sì, l'umanità non porta dentro da un'epoca all'altra solamente delle teorie, bensì si è radicato, in modo straordinariamente forte, grazie all'evoluzione cristiana dei filosofi, l'impulso di applicare l'elemento intellettuale solo al mondo dei sensi e il soprasensibile lasciarlo intoccato. Sarebbe stato ritenuto peccato per un aspirante alla conoscenza, se avesse voluto toccare la sfera sovrasensibile con l'intellettualità.

Questo dà una certa pratica. Tali abitudini continuano a vivere. Le persone non se ne rendono pienamente conto, ma agiscono sotto l'influsso di queste abitudini. E da questa abitudine – da una pratica, dunque, generata dall'influenza della dogmatica cristiana – è sorto l'impulso, nei secoli precedenti il diciannovesimo, di attenersi con l'intellettualità solo all'osservazione sensibile esteriore. Proprio come le università, in genere, erano prosecuzioni delle scuole istituite dalla Chiesa, così la scienza che veniva portata in quelle università riguardo alla conoscenza della natura era senz'altro una continuazione di quello che è stato riconosciuto giusto dalla Chiesa in quel campo del sapere. L'aspirazione di includere solo l'empirismo sensibile esteriore nel sapere è proprio un'eco di un'abitudine animica risultante dalla dogmatica cristiana.

In parallelo a questo governo dell'intelletto sul mondo sensibile esteriore vi era sempre più un impallidire di quanto l'anima dirigeva verso il contenuto soprasensibile dei dogmi. Si aveva di nuovo una possibilità persino di indagare; anche se solo per ottenere un contenuto sensibile per l'intellettualità, ma, appunto, in modo da riceverne un contenuto conoscitivo.

Sotto l'influsso, direi, del contenuto di conoscenza dal mondo sensibile che diventava sempre più positivo, si sbiadì il contenuto dogmatico. Non si poteva nemmeno acquisire quella relazione dell'anima umana con quel contenuto soprasensibile che c'era ancora, appunto, dopo il quarto secolo dell'era cristiana, come un ricordo di qualcosa che una volta era stato vissuto dall'umanità in tempi remotissimi. Quello che riguardava i mondi soprasensibili, appunto, pian piano si sbiadì completamente, e ci fu solo un mantenimento artificioso del contenuto soprasensibile che sperimentiamo nell'evoluzione culturale degli ultimi tre, quattro secoli. Il contenuto preso in prestito dal mondo dei sensi e rielaborato con l'intelletto diventa sempre più abbondante. L'anima umana se ne compenetra; il richiamo dell'attenzione sul contenuto soprasensibile si sbiadisce sempre di più. Anche questo è senz'altro un risultato dello sviluppo dogmatico cristiano.

Poi giunse il diciannovesimo secolo, per il quale un rapporto elementare dell'anima col contenuto soprasensibile si era completamente sbiadito, e per questo divenne sempre più necessario mettersi in testa artificialmente, si vorrebbe dire, che la supposizione di un mondo soprasensibile avesse tuttavia un significato. E così si formò, soprattutto nel diciannovesimo secolo, la didattica, però già prima ben preparata, a partire dalle due vie conoscitive: la via delle cognizioni e la via della fede. Una conoscenza di fede costruita interamente su convinzione meramente soggettiva doveva ancora suffragare quello che si aveva ricevuto tradizionalmente dall'antica dogmatica. Inoltre si era sempre più, vorrei dire, sopraffatti da ciò che il mondo dei sensi presentava come cognizioni.

Così si presentava, in fondo, la situazione dello sviluppo del mondo culturale europeo proprio intorno alla metà del diciannovesimo secolo: conoscenza del mondo sensibile che affluisce in modo abbondante, posizione problematica col mondo soprasensibile. Mentre con la ricerca nel mondo sensibile si aveva dappertutto terreno solido sotto i piedi e si poteva richiamare sempre l'attenzione sui fatti che scaturiscono, appunto, dall'osservazione esteriore, e che si potevano riepilogare in una

sorta d'immagine del mondo che contiene però solo contenuti sensibili, ma si integrava sempre più in relazione a questi contenuti sensibili, era una specie di sforzo frenetico sostenere una visione fi-deistica del soprasensibile. E particolarmente degno di nota a questo riguardo è lo sviluppo della teologia nel diciannovesimo secolo, in particolare della cristologia, in cui si vede come a poco a poco vada perso, in realtà, tutto il contenuto sovransensibile del concetto Cristo e alla fine non rimanga nient'altro che Gesù di Nazareth presente nel mondo sensibile, quello che dunque nella vita sensibile ordinaria e in quella intellettualistica⁴ potrebbe essere considerato una componente dell'evoluzione dell'umanità. E sorsero quei tentativi che cercavano di sostenere il cristianesimo anche di fronte all'illuminismo e alla scientificità moderni, mentre questi lo mettevano al vaglio della critica, lo liquidavano con tale critica, setacciavano il contenuto dei vangeli e così, in certo modo, stabilivano quanto meno una legittimità per il richiamo della fede su un mondo sovransensibile.

Ora, è strano quale forma abbia preso questo sviluppo proprio nella metà del diciannovesimo secolo. Proprio chi si occupa di scienza dello spirito moderna non può non vedere questo stadio di evoluzione della conoscenza umana. Presso coloro che nei tempi moderni parlano spesso di spirito e vita spirituale viene liquidato in maniera dilettantesca quanto è insorto alla metà del diciannovesimo secolo, nell'evoluzione dell'umanità, come materialismo. Certamente è una superficialità fermarsi a questo materialismo; ma è una superficialità ancora più grossa comportarsi in modo dilettantesco verso di esso. Sì, è relativamente facile acquisire alcuni concetti di spirito e vita spirituale, ed essere poi d'accordo su ciò che viene coltivato nel materialismo del diciannovesimo secolo; ma bisogna considerare la cosa da un punto di vista diverso.

È vero che ad esempio un pensatore – ed è nella fila dei pensatori materialistici forse uno di quelli più di spicco – come Heinrich Czolbe⁵ nel 1855, nel suo libro *Neue Darstellung des Sensualismus. Ein Entwurf*, ha definito questo sensismo addirittura dicendo: «Questo sensismo significa una sete di conoscenza che esclude il soprasensibile fin dall'inizio». Così, dunque, nel sistema czolbeschiano del sensismo si ha qualcosa davanti a sé che vuole spiegare il mondo e anche l'uomo dal puro dato dell'osservazione sensoriale. Proprio questo sistema del sensismo da un lato, si vorrebbe dire, è superficiale, dall'altro estremamente perspicace. Viene davvero effettuato il tentativo, iniziato dalla percezione per arrivare fino alla politica, di mettere tutto nel segno del sensismo, di rappresentare tutto come se lo si potesse appunto spiegare da ciò che i sensi possono osservare e che l'intelletto può dedurre da queste osservazioni sensoriali. Questo libro è apparso nel 1855, quindi in un periodo in cui non c'era ancora stato un darwinismo netto, poiché la prima opera epocale di Darwin apparve solo nel 1859.

Soprattutto quell'anno 1859 fu, come ho già spesso indicato, straordinariamente incisivo nell'evoluzione culturale moderna. Intorno a quel periodo abbiamo la pubblicazione del libro di Darwin *L'origine delle specie per mezzo della selezione naturale*. In quel tempo abbiamo, nell'evoluzione dell'umanità, l'inizio dell'analisi spettrale da cui, anzi, prende le mosse quel modo di vedere che presume che anche l'universo sia costituito dalle stesse sostanze materiali di cui è composta l'esistenza terrestre. Abbiamo poi il tentativo di cogliere ciò che in precedenza è stato sempre trattato in modo culturale intellettuale, il campo estetico, con l'empirismo sensibile esteriore. Nel 1876 fu pubblicato *Vorschule der Ästhetik* di Gustav Theodor Fechner.⁶ E infine abbiamo il tentativo di trasferire alla vita sociale quel modo di pensare che si trova in tutto quel che viene riportato. Pure la prima grande opera di economia di Karl Marx apparve in quell'anno 1859.⁷ Questa quarta pubblicazione della vita culturale materialistica dell'età moderna cade in quell'anno, nello stesso periodo. Ma come ho detto, è andato già avanti qualcosa di simile al sistema del “sensismo” di Czolbe.

Se poi si è cercato di compenetrare tutto quello che da quel periodo è stato ampiamente sondato in quanto a fatti della vita esteriore dei sensi con concezioni del mondo materialistiche, si può dire che tale visione materialistica del mondo non è stata creata, diciamo, dal darwinismo o dall'analisi spettrale; ma quello che Darwin ha così accuratamente raccolto, ciò che poteva essere scoperto fino ad un certo grado nell'analisi spettrale, quanto poteva essere indagato dalle cose stesse che si volevano precedentemente indagare solo per vie completamente diverse, come è avvenuto con la *Vor-*

schule der Ästhetik di Fechner, tutto questo è stato immerso nella concezione già esistente del sensismo. E il materialismo, in fondo, c'era già; ma è emerso dalla riproduzione di quella consuetudine di pensiero che in realtà è figlia del modo di pensare della scolastica. Non si comprende questa moderna evoluzione culturale e nemmeno si capisce il materialismo, se non ci si rende conto che esso non è altro che un proseguimento del pensare medievale, soltanto con l'omissione della concezione che si debba salire dal pensare verso ciò che è soprasensibile e non, appunto, con la ragione umana e l'osservazione umana, bensì per rivelazione che è data nella dogmatica.

Si è semplicemente tralasciato questa seconda parte. Ma la convinzione fondamentale per una parte del conoscere, per quella che concerne il mondo dei sensi, si è mantenuta. E nel corso del diciannovesimo secolo, quello che a quel punto si era sviluppato si trasformò poi in modo da apparire, ad esempio, dall'inizio degli anni settanta, nel famoso «Ignorabimus» di Du Bois-Reymond.⁸ Gli scolastici dicevano: «La conoscenza umana permeata dall'intelletto si riferisce solo al mondo sensibile esterno. Tutto quello che l'uomo deve conoscere sul soprasensibile deve essergli dato per rivelazione, che si conserva nella dogmatica». Questa rivelazione che è conservata nei dogmi si sbiadisce; ma l'altra convinzione fondamentale viene mantenuta. Du Bois-Reymond la esprime in maniera nitida, ma in veste moderna. Ed egli applica quello che è risuonato nella scolastica, come ho appena detto, in modo da dire: «Si può conoscere solo il sensibile, si deve riconoscere soltanto questo, perché una conoscenza del soprasensibile non c'è».

Fondamentalmente non c'è alcuna differenza tra la sfera di conoscenza della scolastica e ciò che qui è emerso, in veste moderna però, nei naturalisti moderni – e Du Bois-Reymond era di certo uno dei più moderni. È davvero particolarmente importante guardare seriamente questo emergere della concezione moderna della natura dalla scolastica, perché si crede sempre che questa scienza naturale moderna si sia formata in opposizione alla scolastica. Proprio come le università moderne possono altrettanto poco negare nella loro struttura la loro origine dalle istituzioni cristiane di insegnamento del Medioevo, così la struttura del pensare scientifico moderno può altrettanto poco rinnegare il suo risultare dalla scolastica, della quale ha solo un po' abbandonato, come dissi poco fa, un'elaborazione dei concetti e della tecnica di pensiero che arriva fino alla sfera più elevata degna di riconoscimento.

Questa tecnica di pensiero è anche andata perduta; perciò certe cose che ne risultano e che per il vero pensatore sono insoddisfacenti vengono sorvolate con eleganza nel modo scientifico moderno di considerare. Ma ciò che vive come spirito, come mentalità in questa moderna conoscenza della natura è figlio della scolastica.

Ora, c'era appunto l'abitudine di limitarsi al sensibile. Ma questa abitudine ha anche creato senz'altro del buono, poiché ha prodotto la tendenza ad interessarsi accuratamente dei fatti del mondo sensibile. Basta solo, miei cari amici, considerare che proprio per la moderna scienza dello spirito, per la scienza dello spirito orientata antroposoficamente, il mondo sensibile è un'immagine del soprasensibile, che veramente in ciò che ci si fa incontro nel mondo sensibile sono racchiuse le immagini del soprasensibile; e allora si potrà assolutamente apprezzare le implicazioni dell'entrare nel mondo sensibile-materiale. Mentre occorre sempre di nuovo sottolineare che quell'altro tipo di materialismo che è emerso come spiritismo e che vorrebbe riconoscere lo spirito in modo materiale è qualcosa di infecondo, poiché lo spirito naturalmente non può mai essere visibile sensorialmente, e perciò tutta la metodologia è già una fregatura, ci si deve render conto che quanto è stato osservato con i normali sensi umani ordinari e dedotto dall'osservazione sensibile con l'intelletto formato nell'evoluzione dell'umanità è proprio un'immagine, un ritratto del mondo sovransensibile; e quindi uno studio di questa immagine, sotto un certo aspetto, conduce entro il mondo sovransensibile certamente meglio che non, per esempio, lo spiritismo. In passato spesse volte ho espresso questo dicendo: lì le persone si siedono intorno a un tavolo e convocano degli spiriti, prescindendo completamente dal fatto che così tanti spiriti siano seduti attorno al tavolo! Essi devono diventar coscienti del loro proprio spirito, che di certo rappresenta quello che cercano. Ma poiché lo dimenticano, poiché non sono in grado di comprendere quel loro proprio spirito, cercano lo spirito in un modo esternamente materiale attraverso esperimenti spiritici di ogni genere scimmiettati a esperimenti di laboratorio. Questo materialismo che lavora dunque con le immagini del soprasensibile senza aver co-

scienza di aver a che fare con tali immagini, questo materialismo, tuttavia, in riferimento alla sua metodologia di ricerca, ha fatto grandi cose, ha svolto delle cose grandi e possenti.

Certamente nel vero sensista o materialista non ci fu mai l'aspirazione – e in Czolbe lo si vede molto precisamente – di riferire, in qualche modo, il dato percettibile a un sovrasensibile; ma vi era l'aspirazione di riconoscere il sensibile come tale nella sua struttura, nella sua regolarità. Se si confronta ciò che è ancora presente nella prima metà del diciannovesimo secolo come sintesi di fatti sensibili, dobbiamo dire che è ancora una rabberciatura rispetto al lavoro che grossomodo è stato fatto a partire dagli anni quaranta del diciannovesimo secolo. E quando poi si presentò il darwinismo addirittura con un grande punto di vista, il darwinismo che, in ogni caso, nella persona di Darwin stesso ha portato che una gran quantità di fatti è stata concatenata sotto un certo aspetto, allora si mostrò che in tal modo era stato dato innanzitutto un principio di ricerca, un metodo di ricerca.

Ci sono stati dei cauti naturalisti nel diciannovesimo secolo, come ad esempio il naturalista Gegenbaur.⁹ Costui non divenne mai completamente darwinista, diciamo, nel senso di Haeckel. Ma ciò che Gegenbaur – che ha proprio anche continuato il lavoro di Goethe in relazione alla metamorfosi delle vertebre, delle ossa del cranio – ha sottolineato in modo particolare è che, volendo anche attenersi alla verità, alla verità assoluta del darwinismo, ha apportato un metodo con cui si è arrivati ad allineare e confrontare i fenomeni l'uno con l'altro, e che si è effettivamente notato quanto non si sarebbe potuto fare senza tale metodo, senza un darwinismo, appunto.

Gegenbaur ritiene grossomodo che anche se tutto quello che esiste come teoria darwiniana un giorno scomparisse, tale teoria ha creato un certo modo di applicare la ricerca così che si sono trovati dei fatti che non si sarebbero trovati senza quel tipo di applicazione. Tuttavia era una certa applicazione pratica del principio del “come se”. Ma questo pratico impiego del principio del “come se” non è proprio così assurdo come la fissazione filosofica dello stesso principio, come si è presentata nel periodo successivo.¹⁰

E così poteva accadere che nella seconda metà del diciannovesimo secolo, in realtà, emergesse una singolare struttura della vita spirituale. La filosofia era sempre scaturita, sostanzialmente, proprio negli ultimi tempi – e questi ultimi tempi non vanno affatto molto indietro – a partire dalla componente teologica. Chi in Hume e Kant non vede più l'elemento teologico non può proprio intuire qualcosa di simile. L'elemento filosofico è interamente risultato da quello teologico; ha elaborato, in certo senso, con concetti intellettuali, quello che, in tal modo, aveva dei semiriflessi nel sovrasensibile. E poiché era pur sempre qualcosa che aveva riflessi nel soprasensibile quello che la filosofia ha trattato, così la scienza naturale, a partire dalla metà del diciannovesimo secolo in poi, le fece sempre più la guerra. Sì, un tempo l'inclinazione verso questi contenuti sovrasensibili della conoscenza umana si era sbiadita. La scienza naturale aveva contenuto. A lei si doveva accordare fiducia. In essa si aveva qualcosa di sostanziale. E rispetto a quanto allora sgorgava sempre più abbondantemente nella scienza naturale e a quello che, tuttavia, si sviluppava fino a problemi filosofici talvolta afferrati scetticamente, di fronte a ciò l'evoluzione filosofica, in effetti, si trovava impotente. Ed è davvero interessante che la filosofia più incisiva nella seconda metà del diciannovesimo secolo dovette richiamare l'attenzione sull'inconscio, non più sul conscio. Quindi la filosofia di Eduard von Hartmann¹¹ è stata buttata fuori dall'intelletto, poiché voleva esistere soprattutto ancora come filosofia. E così abbiamo lo strano spettacolo – e lo abbiamo quanto più il diciannovesimo secolo volge al termine – che la filosofia diventava sempre più priva di contenuto e cadeva sempre più in declino nello sforzo di legittimare, effettivamente, ancora la sua esistenza. Poiché i filosofi più sagaci, come per esempio Otto Liebmann,¹² si sforzano principalmente di legittimare ancora un po' l'esistenza della filosofia.

Ma non vi è affatto un'affinità così bassa tra un filosofo come Otto Liebmann, che vuole ancora giustificare l'esistenza della filosofia, e un filosofo che ha scritto il libro *Das Ganze der Philosophie und ihr Ende*, Richard Wahle,¹³ il quale in modo del tutto acuto si fissa il compito di dimostrare che una filosofia potrebbe non esserci assolutamente, e perciò ottenne anche una cattedra di filosofia in un'università austriaca, per una scienza che, dunque, secondo la sua testimonianza, può non esserci affatto!

Nell'ultimo decennio del diciannovesimo secolo abbiamo un singolare stadio di sviluppo di questo risultato dell'evoluzione moderna della conoscenza del pensiero. Da un lato, abbiamo l'aspirazione nella scienza naturale ad avanzare verso un'ampia concezione del mondo, a rigettare ogni componente di rivelazione, ogni soprasensibile, e dall'altro, una filosofia impotente.

Questo è emerso, si vorrebbe dire, in modo particolarmente significativo nell'ultimo decennio del diciannovesimo secolo, ma risulta proprio come un esito necessario dell'evoluzione precedente. Continueremo a seguire questo sviluppo domani. Vorrei solo che trattenessimo in modo particolare questo: si deve considerare il materialismo dell'epoca moderna dal punto di vista che quanto anzitutto vive qui nell'esistenza materiale è un'immagine del soprasensibile. L'uomo stesso, così come si configura tra nascita e morte, è un'immagine di quello che egli ha attraversato sovrasensibilmente tra l'ultima morte e questa nascita. E chi cerca l'anima nell'elemento materiale cerca, appunto, nel posto sbagliato.

Questa è la domanda fondamentale che va sollevata nei riguardi del materialismo del diciannovesimo secolo, se lo si vuole capire storicamente: in che senso era legittimo? Poiché non per il fatto di combatterlo lo si comprende nel suo divenire storico, bensì cogliendo ciò che veramente gli manca, quello che gli doveva mancare, in certo modo, perché in un periodo immediatamente precedente ha cercato l'animico-spirituale nel posto sbagliato. Si è creduto di poterlo trovare cercandolo dentro il sensibile in senso ordinario, con qualche riflessione o qualcosa di simile. Ma non è possibile. Lo si può trovare solo se si supera l'elemento sensibile. Il sensismo e il materialismo non volevano e non potevano superarlo. Rimasero all'immagine e la presero per realtà. Questa è la vera natura del materialismo. Di questa vogliamo parlare di più domani.

SOMMARIO

L'evoluzione della concezione del mondo dalla gnosi fino all'intellettualismo. L'epoca da Aristotele fino ad Agostino. L'educazione dell'umanità all'intellettualità fino al tempo dell'alta scolastica. Il confronto dell'intelletto col sapere naturale prosegue fino al diciannovesimo secolo. L'impallidire del contenuto sopransensibile nella dogmatica cristiana. La scienza naturale moderna è figlia della scolastica. Il materialismo nello spiritismo. Tentativi della filosofia del diciannovesimo secolo di legittimare la sua esistenza.

NOTE

Traduzione in linea solo col primo manoscritto riveduto da Adolf Arenson (perché il secondo presenta un testo uguale a quello dell'ed. GA).

-
- ¹ Giovanni Scoto Eriugena (810-880), monaco irlandese, filosofo scolastico del IX secolo; nella disputa sulla predestinazione, per confutare Gotescalco, scrisse un'opera intitolata *De praedestinatione*, nella quale avvertiva la necessità di comprendere che cosa si può e che cosa non si può dire di Dio. Fu il traduttore latino del *Corpus Areopagiticum* (gli scritti attribuiti a Dionigi Aeropagita), incarico affidatogli dall'imperatore Carlo il Calvo, e di molte opere della patristica greca. Nella sua opera più importante, *De divisione naturae* (tit. originale *Periphyseon*), elaborò una sintesi filosofico-teologica che segna l'inizio della Scolastica.
- Tommaso d'Aquino (1225-1274), filosofo e teologo, frate domenicano, prese viva parte alla polemica con gli averroisti. Dottore della chiesa dopo il 1567, e dopo d'allora designato col titolo di *Doctor Angelicus*, assume una posizione centrale oltre che nella Scolastica anche nello sviluppo del pensiero cristiano successivo. Tra le opere: *De ente ed essentia* (1253-54), *Summa contra Gentiles* (1258-64), *Summa theologiae* (I e II, 1265-71; III, fino alla quest. 90, 1272-73, rimasto incompleto), *De unitate intellectus contra Averroistas* (1270).
- Alberto Magno (ca. 1200 o 1206-1280), filosofo e teologo tedesco, detto *doctor Universalis*; maestro di Tommaso d'Aquino, si impegnò a far conoscere la filosofia aristotelica. Provinciale dell'ordine domenicano per il nord della Germania, per breve tempo vescovo di Ratisbona, partecipò al concilio di Lione.
- ² Otto Willmann (1839-1920), filosofo e pedagogista, seguace della pedagogia herbartiana, docente all'Università tedesca di Praga fino al 1903, anno in cui si ritirò dall'insegnamento; si orientò sempre più verso il cattolicesimo e la filosofia tomistica, che egli considerava la più pura forma di idealismo (*Geschichte des Idealismus*, 1894-97; 2^a ed. 1907).
- ³ Nell'ed. GA dopo "quantomeno" c'è l'avverbio "solo" (?) che non c'è nel I m. (p. 7, VI r.).
- ⁴ Nel I m. (p. 12, XIII r.) vi è: "nella vita sensibile intellettualistica ordinaria".
- ⁵ Heinrich Czolbe (1819-1873), filosofo e medico tedesco, uno dei principali esponenti del materialismo scientifico nel XIX secolo. Cultore della psicologia sperimentale, elaborò una gnoseologia puramente "sensistica". *Neue Darstellung des Sensualismus* (Nuova rappresentazione del sensismo), Lipsia 1855; *Die Entstehung des Selbstbewusstseins* (L'origine della coscienza di sé), Lipsia 1856.
- ⁶ Gustav Theodor Fechner (1801-1887), fisico, filosofo e psicologo tedesco, si occupò di psicofisica, metapsichica ed estetica. *Vorschule der Ästhetik* (1876; Preparazione all'Estetica).
- ⁷ R. Steiner si riferisce allo scritto *Per la critica dell'economia politica*, pubblicato a Londra nel gennaio 1859 (Editori Riuniti, Roma 1993; Clinamen, 2011). Però nel 1844 K. Marx aveva già scritto i *Manoscritti economico-filosofici*, rimasti inediti fino al 1932.
- ⁸ Emil Du Bois-Reymond (1818-1896), fisiologo tedesco d'origine francese, studiò l'elettricità animale, fondando la moderna elettrofisiologia. In una famosa conferenza (*Die sieben Welträtsel*, 1880) pronunciò il noto aforisma «*Ignoramus et ignorabimus*», con cui espresse il suo scetticismo gnoseologico circa i tentativi di risolvere gli enigmi dell'universo muovendo dai presupposti della scienza meccanicistica.
- ⁹ Karl Gegenbaur (1826-1903), anatomista tedesco. Mise l'anatomia comparata al servizio della teoria dell'evoluzione.
- ¹⁰ Vedi: Hans Vaihinger, *La filosofia del come se*, apparsa nel 1911. Qui l'autore, muovendo dall'affermazione kantiana secondo cui le idee della ragione possono avere soltanto un uso regolativo pur non creando conoscenze teoricamente valide, sostiene che tutti i concetti scientifici sono finzioni che valgono "come se" fossero legittime, soltanto per la loro funzione pratica ed euristica.
- ¹¹ Eduard von Hartmann (1842-1906), filosofo tedesco, erede del dualismo kantiano; lontano da ogni rapporto accademico, dedicò tutta la vita al completamento del suo sistema filosofico, esposto nelle linee essenziali nella *Philosophie des Unbewussten* (1869; trad. it. *Filosofia dell'inconscio*). R. Steiner fu in corrispondenza epistolare con lui per diversi anni prima di poterlo incontrare personalmente nel 1889. Inoltre gli mandò una copia della sua *Filosofia della libertà*. Hartmann gliela rimandò poco dopo, munita di abbondanti note ai margini (vedi *La mia vita*, O.O. n. 28, Ed. Antroposofica 2012, pp. 115-116, 182-184).

¹² Otto Liebmann (1840-1912), filosofo tedesco, uno dei più notevoli rappresentanti del neokantismo tedesco della seconda metà del XIX sec. Scritti principali: *Kant und die Epigonen* (1865); *Zur Analysis der Wirklichkeit* (1876); *Gedanken und Tatsachen* (2 voll., 1882-1904).

¹³ Richard Wahle (1857-1935), filosofo austriaco. *Das Ganze der Philosophie und ihr Ende* (Tutta la filosofia e la sua fine), Vienna 1894.

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.