

*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)

VENTITREESIMA CONFERENZA

LA TRASFORMAZIONE DELLA DISPOSIZIONE  
ANIMICA DELL'UOMO NEL CORSO DELLA STORIA.  
GOETHE, I GRECI E L'EPOCA PREGRECA

*Dornach, 19 agosto 1921*

Miei cari amici!

Se ci si approfondisce nel mutamento che la visione umana ha subito nel corso della storia, sarà più facile arrivare alla comprensione delle concezioni che va sviluppata nell'ambito della scienza dello spirito antroposofica per una conoscenza dell'uomo e del mondo. Chi oggi sente dire che, per sapere effettivamente qualcosa sull'essere dell'uomo, nell'uomo stesso deve sorgere un modo di vedere del tutto diverso da quello abituale, sarà di primo acchito sorpreso e, a partire da questa sorpresa, respingerà lì per lì ogni altra conoscenza simile. L'uomo ha, in certo qual modo, il sentimento che una cosa debba rimanere quantomeno immutabile: è questo il modo in cui persino nello spirito ci si comporta con la concezione delle cose.

Possiamo desumerlo in modo molto particolare dalla concezione di certi professori di storia e storici contemporanei. Questi storici affermano senza esitazione che l'uomo nella sua condizione animica dev'essere stato, lungo il corso della storia, sostanzialmente così come si presenta oggi, poiché se non fosse stato così nella sua condizione animica, non potrebbe proprio esserci – ritengono queste persone – nessuna storia; perché, se si vuole costruire la storia, bisogna partire dalla costituzione animica odierna. Se come osservatori di storia si dovesse guardare indietro a uomini che nella loro anima fossero molto diversi, non si potrebbe comprenderli. Non si capirebbe come hanno parlato, che cosa hanno fatto, e quindi non si potrebbe risalire col pensiero storico all'epoca di tali uomini con un'altra disposizione animica. Dunque costoro credono che, affinché ci possa essere una concezione della storia, gli uomini dovrebbero, in sostanza, essere stati, con la loro condizione animica, sempre allo stesso modo in cui sono adesso.

Sarà facilmente comprensibile, però, che una tale concezione è appunto una concezione ad uso di chi vuole stare comodo. Poiché, se nel corso dell'evoluzione storica gli uomini hanno modificato la loro condizione animica, allora dobbiamo anche noi rendere mobili i nostri concetti e sforzarci di comprendere altre epoche precedenti della storia in modo diverso da come si è abituati oggi a recepire le cose del mondo.

C'è un esempio molto eloquente di un uomo che, in merito a una tale modifica di tutta la condizione animica umana, fu costretto da una certa impossibilità spirituale interiore ad adattarsi senza esitazioni alla disposizione animica dei suoi contemporanei. E questo importante esempio – adduco oggi la questione, in realtà, solo come esempio – è Goethe.

Da giovane Goethe ha dovuto prendere confidenza con la mentalità con cui nella sua epoca si consideravano le cose del mondo e le questioni degli uomini intorno a sé. Si può dire che egli con quella condizione animica, in realtà, non si sentiva affatto a proprio agio. Nel giovane Goethe c'è qualcosa di turbolento. Ma questa turbolenza è di natura particolare. Basta solo guardare alla sua poesia giovanile per trovare in Goethe una sorta di opposizione interiore nei confronti di ciò che proprio i suoi contemporanei pensano sul mondo e sulla vita.

Ma in lui vi è, allo stesso tempo, anche qualcos'altro. Vi è qualcosa come un appello a ciò che vive nella natura, che dice di più, qualcosa di più imperituro di quanto possano dirgli le opinioni degli uomini che si sviluppano appunto intorno a lui. Goethe si appella alle rivelazioni della natura di fronte alle rivelazioni degli uomini. E questo in fin dei conti dà l'intonazione all'anima goethiana lungo tutto il corso della sua vita: già da bambino, mentre egli studia a Lipsia, a Strasburgo, si dà da fare poi a Francoforte, e anche nel primo periodo del suo soggiorno a Weimar.

Basta già osservare come da bambino avesse intorno a sé le convinzioni religiose dei suoi contemporanei. Tuttavia egli stesso racconta – spesse volte ho messo in risalto questo bel quadro della vita di Goethe – come all'età di sette anni eriga un altare utilizzando un leggio su cui dispone dei minerali presi dalla collezione del padre, come in alto vi sistemi un cono d'incenso, catturi i raggi solari con una lente focale e con questa accenda l'incenso per offrire un sacrificio – come dirà in seguito, naturalmente non avrebbe parlato così a sette anni – al grande Dio della natura.<sup>1</sup>

Vediamo che egli cresce a partire da quello che l'ambiente del suo tempo gli può dire, e cresce a stretto contatto con la natura in cui dapprima cerca rifugio. In lui vive proprio – date un'occhiata alle opere giovanili di Goethe – questo stato d'animo. Poi viene afferrato da un grande struggimento, il desiderio dell'Italia. E vediamo stranamente come tutta la sua intonazione animica si modifichi.

Comprende, in realtà, Goethe solo chi prende in considerazione – intendo con l'occhio animico – questo grande cambiamento radicale che si attua con lui quando entra in Italia. Basta prendere un certo commento nelle sue lettere agli amici di Weimar riguardo alla considerazione delle opere d'arte che egli vede in quel paese e che gli evocano davanti all'anima le creazioni artistiche greche. In una di quelle lettere dice: «Ho una supposizione, che i Greci nella creazione delle loro opere d'arte agissero secondo le stesse leggi con cui procede la natura stessa e di cui io sono sulle tracce».<sup>2</sup> Goethe è finalmente soddisfatto da ciò che gli sta intorno, e lo è perché in questo ambiente – intende quello dell'arte – si sono riversate delle concezioni che sono più vicine alla natura di quelle che ha potuto percepire intorno a sé nella sua giovinezza. E vediamo come, nel corso del viaggio in Italia, da questo stato d'animo nasca l'idea della metamorfosi, come Goethe inizi proprio lì a guardare la trasformazione della foglia in petalo in maniera tale che gli si schiude l'idea della metamorfosi, il pensiero della trasformazione in tutta la natura.

In realtà, solo ora Goethe si sente con la sua anima a casa propria nel mondo. E se si prende tutto quello che Goethe produce da quel periodo come poeta, come scienziato, se si considera tutto ciò, non si può far altro che dirsi: adesso Goethe vive di nuovo con idee e concetti che ancora una volta non sono così scontatamente comprensibili per i suoi contemporanei, e soprattutto non lo sono per l'uomo moderno. Chi si accosta a Goethe con ciò che ha acquisito a partire da tutto l'apprendimento moderno dalla scuola elementare fino ai più alti istituti di formazione, con quelle che, in tale ambito, sono diventate consuetudini di pensiero, abitudini di sentimento, non comprende veramente Goethe. Prima ci si deve, in certo modo, trasformare interiormente, se si vuole star dietro con la propria concezione a ciò che Goethe intende effettivamente quando in Italia riscrive, nel metro del popolo greco, l'*Ifigenia* che aveva composto in un primo tempo partendo dalla suggestività dell'elemento nordico germanico. Si comprende Goethe in tutto il suo modo di porsi verso il *Faust* solo dopo questa trasformazione personale dell'anima.

In fondo Goethe, dopo il suo viaggio in Italia, ha detestato interiormente ciò che riguardo al suo *Faust* aveva composto fino a quel viaggio. Dopo il viaggio in Italia non avrebbe mai più potuto comporre versi all'incirca come quelli che si trovano là dove Faust si distoglie dalle “forze celesti che salgono e discendono porgendosi i secchi d'oro”,<sup>3</sup> in cui Faust si distoglie dal macrocosmo e dice: «Tu, Spirito della Terra, mi sei più vicino».<sup>4</sup> Questo è Goethe giovane. Dopo il 1790 egli non l'avrebbe più scritto. Dopo il 1790, quando Goethe alla fine dell'ultimo decennio di quel secolo riprende in mano il *Faust*, questo Spirito della Terra non gli è più così vicino; a quel punto descrive il macrocosmo nel “Prologo in cielo”. Allora si volge proprio a ciò a cui Faust, per conto del giovane Goethe, ha volto le spalle. E viene descritto con un linguaggio consono

*Come vanno su e giù le forze celesti  
porgendosi i secchi d'oro!*<sup>5</sup>

Qui Goethe non diceva, in certo qual modo, dentro di sé: «Tu, Spirito della Terra, mi sei più vicino»,<sup>6</sup> bensì dice: comprendo l'uomo solo se non guardo semplicemente allo Spirito della Terra, ma se mi sollevo al di sopra del terrestre, penetrando nella sfera celeste. E così potremmo scorgere molte cose. Potremmo, ad esempio, anche guardare a quel saggio meravigliosamente scritto del 1790, *Tentativo di spiegare la metamorfosi delle piante*, e riconoscere che Goethe non avrebbe mai potuto, prima del suo viaggio in Italia, usare questo linguaggio che parla con le cose stesse, vale a dire col crescere e col divenire delle piante. E questo ci avvia in modo significativo entro un nesso tra l'anima goethiana e l'intera evoluzione dell'umanità. Goethe si sentì estraneo di fronte a ciò che la sua epoca pensava, nel momento in cui fu costretto a digerire interiormente la formazione effettiva, la formazione scientifica del suo tempo. Egli aspirava a un altro modo di pensare, a un altro modo di porsi verso il mondo, e lo trovò quando credette di aver reso vivo in se stesso il modo di fare dei Greci, l'atteggiamento dei Greci verso la natura e verso il mondo, verso l'uomo.

Il fisico moderno rifiuta Goethe, poiché vive in quello a cui Goethe fu proprio estraneo nella sua gioventù. E il rifiuto è pur sempre più onesto di un appiccicato consenso. Ciò che gli uomini si sono conquistati dalla metà del XV secolo nell'osservazione del mondo era qualcosa a cui Goethe non si poteva proprio rassegnare, non poteva mai accettare del tutto. Nella giovinezza vi si oppose e, dopo il viaggio in Italia, l'accettò, poiché a partire dalla sua vicinanza ai Greci aveva acquisito qualcosa'altro per sé.

Che cos'era ciò che viveva nella visione del mondo, nella concezione della vita a partire dalla metà del XV secolo? Che cos'è propriamente il galileismo? Il galileismo, se lo si esamina con attenzione, è qualcosa che vuol rendersi il mondo comprensibile applicando misura, numero e peso nella considerazione, nell'osservazione dei fenomeni esterni. Goethe non diede mai per scontato costruirsi una concezione del mondo il cui fondamento è costituito da misura, numero e peso.

Ma in tal modo, vorrei dire, la questione è guardata solo da un lato. C'è un elemento correlato a ciò che sorge nell'uomo quando considera il mondo secondo misura, numero e peso, ed è il concetto astratto, il mero intellettualismo. Possiamo vederlo con precisione: nella misura in cui per l'osservazione della natura esterna vengono impiegati misura, numero e peso, a partire dal primo terzo o dalla metà del XV secolo, nella stessa misura si sviluppa, all'interno della vita umana per la disposizione animica, l'intellettualismo, la tendenza al pensare astratto, a quel pensare che si serve soprattutto dell'intelletto. Come oggi sviluppiamo i concetti con la nostra grande predilezione per la matematica, per la geometria, per la meccanica, come uomini lo facciamo, in fin dei conti, solo dal XV secolo. In questo mondo della misura, del numero e peso da un lato, dell'intellettualismo dall'altro, Goethe non si sentì mai a proprio agio.

Il mondo a cui egli si indirizzava, in fondo, non sapeva ancora molto di misura, numero e peso. Chi studia il pitagorismo verrà facilmente portato a credere che nel mondo tutto venga considerato così come noi lo consideriamo, secondo misura, numero e peso. Ma proprio la differenza caratteristica, il modo in cui nel pitagorismo misura, numero e peso sono usati immaginativamente e vengono applicati universalmente, il modo in cui, per così dire, ciò che vive in misura, numero e peso viene sentito a livello del tutto umano, non ancora separato dall'uomo, questo può già farci notare che il pitagorismo non lavorava con misura, numero e peso come è stato fatto in seguito, dalla metà del XV secolo, nel modo del galileismo. E chi, per esempio, si immerge in uno spirito del IX secolo – l'ho caratterizzato qui di recente in alcune conferenze<sup>7</sup> –, chi si immerge in Giovanni Scoto Eriugena, chi si immerge nella sua lettura scoprirà che questa nostra abitudine odierna di erigere un edificio del mondo a partire da basi chimiche, fisiche e di costruire l'inizio e la fine del mondo da ciò che abbiamo imparato col misurare, contare e pesare non c'è in Scoto Eriugena. In lui l'uomo non separa il mondo esterno da sé fino a questo punto, e non si isola dal mondo esterno. Egli convive di più col mondo esterno, non mira ancora all'obiettività come vi si tende oggi. E così si può vedere come quello che, in tutti i secoli dal periodo pitagorico, si sviluppò nella greicità – e lo si può vedere proprio in uno spirito come Scoto Eriugena –, visse poi appieno nei secoli successivi. In quell'epoca l'anima umana viveva, in fin dei conti, in tutt'altre rappresentazioni. A queste rappresentazioni Goethe anelò di nuovo, vorrei dire, dai diversi sostrati più profondi<sup>8</sup> della sua vita animica.

Otteniamo, però, una rappresentazione comprensibile di come stanno realmente le cose solo se ci poniamo davanti un altro fatto storico di cui oggi si tiene poco conto. Da un lato questo fatto storico l'ho già descritto nel mio libro *Gli enigmi della filosofia*;<sup>9</sup> oggi vorrei rappresentarlo da un altro lato.

Noi uomini moderni dobbiamo distinguere esattamente tra concetto e parola. Avremmo soltanto un'accortezza umana insana, se non distinguessimo con precisione tra ciò che vive internamente nell'intelletto astratto e ciò che vive nella parola. L'intelletto astratto è sì anche umanamente universale e comune. La parola vive nelle singole lingue di popolo. Lì possiamo già distinguere fra ciò che vive nel concetto, nell'idea e nella parola.

Se si vuol comprendere in modo corretto la realtà puramente storica dei Greci, non ci si raccapezza se si attribuisce loro quella stessa differenza che noi concepiamo nella distinzione tra concetto e parola. I Greci non distinguono con le stesse forze concetto, idea e parola. Quando parlavano, per loro sulle ali della parola viveva ciò che vive nell'idea. Credevano di metterci il concetto nella parola. Quando pensavano, non lo facevano in modo astratto, intellettualistico, come noi. Attraversava la loro anima qualcosa di simile al suono veramente non udibile, e tuttavia suono della parola. Risuonava in loro impercettibile. Viveva la parola, non il concetto astratto. In un'epoca in cui si sarebbe sentito come innaturale formare una certa parte della gioventù animicamente nel modo in cui lo facciamo noi, le cose potevano, appunto, essere diverse. È straordinariamente caratteristico della nostra cultura e civiltà, benché abitualmente non vi badiamo, che gran parte della nostra gioventù dal decimo al diciottesimo anno si addentri nello studio del latino, del greco, di lingue morte. Ci si immagini che un greco nella sua gioventù avesse dovuto essere istruito così da cimentarsi in questo modo con l'egizio e il caldaico. È impensabile – non è vero? –, del tutto impensabile! Il greco viveva, appunto, nella sua lingua non solo col suo pensare, ma la lingua era per lui il pensare. Nella lingua stessa si incarnava il pensare. Si può parlare di limitatezza della natura greca, ma è proprio un dato di fatto. E una giusta comprensione di ciò che ci presenta il mondo greco può essere solo quella che ci fa render conto di questo stretto legame del concetto, dell'idea con la parola, e che ci mostra come la parola vivesse nell'anima del greco come un suono interiore, impercettibile.

Sì, con una tale disposizione animica non si può seguire il mondo esterno in modo galileiano come lo consideriamo noi secondo misura, numero e peso. Misura, numero e peso, in certo qual modo, non rientrano. Vorrei dire, solo dal punto di vista sintomatico esteriore è significativo come ciò che oggi accostiamo ad ogni bambino come fattore fisico, nel mondo greco<sup>10</sup> venisse propriamente sentito come qualcosa che destava meraviglia. Esperimenti di vario genere che facciamo oggi, che spieghiamo secondo misura, numero e peso, si sentivano come magia. A riguardo possiamo andare a rivedere ogni storia della fisica. Di quella che noi oggi chiamiamo natura inorganica il greco non si occupava affatto allo stesso modo nostro. Egli non aveva proprio la possibilità, a partire dalla sua condizione animica, di interessarsene in tal modo, e questo perché non procedeva con concetti astratti nel modo in cui lo facciamo noi nell'epoca di Galileo.

Se si vive nella parola così come faceva l'uomo greco, non si possono mettere in conto i risultati degli esperimenti nel modo in cui facciamo oggi, ma si osservano le metamorfosi nella natura. Si osserva ciò che avviene soprattutto non nel mondo minerale, ma nel mondo vegetale. Allo stesso modo in cui vi è una sorta di affinità tra il concetto astratto e la comprensione del mondo minerale, così vi è un'affinità tra la posizione dell'uomo greco nei confronti della parola e la comprensione del crescere, vivere e metamorfosarsi nell'elemento vivo. Se noi oggi, a partire dal nostro concetto di minerale, riflettiamo sull'inizio e la fine della Terra e ci formiamo delle ipotesi, queste ipotesi sono una riproduzione di ciò che abbiamo misurato, contato e pesato. E formuliamo una teoria di Kant-Laplace oppure ci formiamo la rappresentazione della morte termica della Terra, dell'entropia e del suo apice. Sono tutte astrazioni che estraiamo da ciò che abbiamo misurato, contato e pesato.

Guardiamo invece le cosmogonie dei Greci. In queste cosmogonie essi sentono che le loro rappresentazioni vengono alimentate dal modo in cui in primavera spunta la vegetazione, in cui in autunno muore, in cui essa si sviluppa e appassisce. Proprio come noi dai nostri concetti e dalle nostre osservazioni materiali ci costruiamo un sistema dell'universo, così i Greci ne edificarono uno par-

tendo dall'osservazione di ciò che si rivela nella vegetazione. L'elemento vitale fu per loro ciò da cui scaturirono i loro miti e le loro cosmogonie.

L'uomo presuntuoso di oggi educato alla scienza dirà: «Beh, ciò che era infantile per fortuna lo abbiamo superato. Siamo andati splendidamente tanto lontano!». E reputerà valore assoluto ciò che si può acquisire tramite misurare, contare e pesare. Chi non è altrettanto ottuso dirà: «Dalla concezione greca del mondo, che si plasmò un'immagine dell'universo dal vitale, si è sviluppata la nostra modalità che ci ha portato l'intellettualismo, il quale è anche un mezzo di educazione dell'umanità. Ma da questa nostra concezione, che qui vive di misura, peso e numero, se ne dovrà sviluppare ancora un'altra».

È curioso che quando Schiller superò la sua precedente avversione per Goethe e gli si avvicinò, gli abbia scritto una lettera caratteristica. Ho spesso citato quella lettera. Egli gli scrisse: «Se foste nato greco o solamente italiano, quel mondo di cui siete veramente alla ricerca vi si sarebbe dispiegato intorno fin dalla prima giovinezza». <sup>11</sup> Non sto citando le parole testuali, ma il loro senso. Schiller sentiva come l'anima di Goethe tendesse alla greicità. In Goethe si può appunto osservare come uno spirito sia diventato diverso essendosi cimentato col mondo greco. Oggi ci interessa molto di più questo modo di porsi verso il mondo della greicità del tutto diverso da quello del periodo che parte dal XV secolo. Così possiamo dire: la nostra epoca, che vive nell'intelletto e per mezzo di esso viene massimamente a conoscenza del mondo in quanto questo mondo può essere misurato, contato e pesato, fu preceduta da un'altra che viveva meno nell'intelletto che non, piuttosto, in quella viva vita dell'anima che possedeva ancora interiormente la parola, che udiva interiormente il suono come suono senza suono, che, così come noi oggi accogliamo un concetto, viveva interiormente il suono, lo viveva intimamente. <sup>12</sup> E tramite questa vivacità del contenuto animico, quell'epoca, quel mondo <sup>13</sup> riconosceva all'esterno soprattutto il vivente.

Ma si può risalire ancora di più nel tempo; però ci si deve aiutare con la scienza dello spirito, non si può più risalire indietro con l'aiuto della storia corrente. Se si vuole comprendere la radicale differenza tra la disposizione dell'anima greca e la nostra, si può rimanere perfettamente nell'ambito di una storia intesa in modo psicologico-spirituale; ma se si vuole ritornare ancora più indietro, pressappoco prima dell'VIII secolo a.C., e ci si vuole render conto di come era allora la condizione animica degli uomini, la storia esteriore non può dirci più nulla. Abbiamo soltanto scarsi documenti esteriori, e quelli che abbiamo non vengono apprezzati in modo corretto. In effetti abbiamo già anche esteriormente certi documenti e, guardando giustamente, persino l'*Iliade* e l'*Odissea* sono tali, ma solitamente non li si considera da questo punto di vista. Se si risale ancora più indietro nel tempo, si arriva al fatto che una concezione acquista per qualcuno un significato, che diverse persone hanno avuto e che Herder <sup>14</sup> ha espresso con forza particolare, come in forma di importante presentimento, ma non è proprio supportato da un punto di vista in qualche modo scientifico. È la concezione secondo cui quell'epoca in cui l'umanità civile viveva nella parola fu preceduta da un'altra in cui essa viveva nell'immagine. Ma in che modo si vive nell'immagine con il linguaggio, ad esempio, e con la vita interiore dell'anima che si manifesta nel linguaggio? Si vive nell'immagine quando non importa più così fortemente il contenuto del suono, quello di cui il suono in certo qual modo è tinto, ma quando importa il ritmo del suono, quando conta ciò che vorrei chiamare forma del suono, ciò che oggi sentiamo propriamente come un elemento autonomo rispetto al linguaggio, ossia l'elemento poetico del linguaggio. Oggi occorre che il poeta prima plasmì artisticamente la lingua, se deve sorgere arte o poesia. Ma noi guardiamo indietro a un'epoca in cui per la natura umana era in modo elementare spontaneo plasmare la lingua poeticamente, in cui per così dire linguaggio e sviluppo teorico non erano ancora così separati come in seguito; gli uomini vedevano ancora qualcosa nel far seguire una sillaba breve a una lunga, due brevi a una lunga, scorrevano qualcosa pronunciando serie di sillabe brevi una dietro l'altra. In questa configurazione del linguaggio si rivelava loro qualcosa dei misteri universali, che non si manifesta quando noi prendiamo l'elemento di colore, l'elemento di contenuto del suono.

Alcuni uomini oggi sentono come il linguaggio sia uscito da una tale condizione; e occorrerebbe guardare al fatto che tali uomini hanno sentito, a partire dalla quantità di ciò che oggi si accosta confusamente all'uomo dalla nostra scientificità, qualcosa di simile a ciò che io ora sto tentando di

rendere esplicitivo avvalendomi della scienza dello spirito. Benedetto Croce<sup>15</sup> ha richiamato l'attenzione, in modo straordinariamente aggraziato, su questo passato elemento poetico, artistico della lingua, che si era formato nell'uomo in un'epoca preistorica o perlomeno in un'epoca approssimativamente preistorica, prima che la lingua acquisisse il suo carattere prosaico.

Così avremmo davanti alla nostra anima, in certo qual modo, tre epoche: l'epoca che inizia nel XV secolo circa, che vorrei chiamare galileismo, che vive interiormente in modo intellettuale e guarda esteriormente il mondo secondo misura, numero e peso; un'epoca precedente, di cui Goethe ha sentito nostalgia e alla quale ha conformato in modo interiore animico tutta la sua vita dopo il soggiorno in Italia, in cui l'uomo viveva nell'indivisa unitarietà di parola e concetto, in cui non sviluppò l'intellettualismo, ma una vivace vita interiore, e in cui fuori osservava ciò che è vivente, che si trasforma, che vive nella metamorfosi. Ed ora guardiamo indietro a una terza epoca in cui la compagine animica dell'uomo viveva in qualcosa di sovralinguistico, in qualcosa che conformava i suoni per immagini. Ma ciò che, vorrei dire, vive ancora dietro al suono con l'anima come per un vivace istinto, percepisce qualcos'altro anche all'esterno. Come già detto, la storia non ci fa notare proprio nulla al riguardo; lo storico può soltanto supporlo. La scienza dello spirito può senz'altro scorgerlo. Si tratta di ciò che costituisce l'elemento immaginativo della lingua, ciò che è istintivamente immaginativo e precede l'esperienza delle parole. E con questo sperimentare immaginativo viene effettivamente sperimentato nella natura esterna qualcosa di ancora più elevato di quanto può essere sperimentato attraverso la parola o il concetto.

Sappiamo bene che la civiltà orientale ancora oggi, dove è in piena decadenza, nei suoi aspetti decadenti, ci evidenzia condizioni precedenti, condizioni che erano in vita ancora piena, se ad esempio si studia la filosofia dei Veda o dei Vedanta che però, di nuovo, rimanda ad epoche preistoriche ancora più antiche. Vi è rimasto qualcosa che, vorrei dire, pervade come un elemento eterico tutta questa disposizione animica orientale, qualcosa che è abbastanza lontano dalla condizione interiore occidentale e che, quando lo esprimiamo a parole, non è più lo stesso. È rimasto qualcosa che solo in modo molto misero può essere espresso con la nostra parola "compassione", sebbene Schopenhauer<sup>16</sup> possa anche averla sentita profondamente. Questa compassione, questo amore per tutti gli esseri, così come ancora oggi esiste in Oriente, richiama ad epoche più antiche in cui essa era ancora più intensa, in cui esprimeva nell'anima un vivace immedesimarsi con ciò che l'anima sentiva. È assolutamente giustificato dirsi: la compassione orientale esprime un fenomeno primordiale remoto della vita dell'anima, che si manifesta con un'interiore partecipazione a ciò che essa sente, che essa stessa vive intimamente; e non vive solo nella metamorfosi, come la pianta, non sorge e sfiorisce soltanto, ma partecipa al nascere e morire col sentimento interiore.

Questo condividere il sentimento oggettivamente vivo dell'altro è in effetti possibile solo quando ci si solleva, oltre il concetto e oltre il suono o la parola di contenuto, a ciò che vive nella configurazione immaginativa della lingua. Ci si introduce nella vita esteriore della pianta, se la parola è altrettanto vivente quanto lo era per il greco. Ci si immerge nel sentimento altrui, in ciò che si trova non solo nell'elemento vivente, ma anche in quello senziente, se si ha una sensibilità interiore non solo per la lingua, ma per la sua configurazione artistica.

Perciò è qualcosa di assai grandioso quando nei poemi mitologici si fa notare questo fenomeno primordiale della vita animica: quando, ad esempio, di Sigfrido ci viene raccontato che per lui ci fu un momento in cui capiva la voce degli uccelli, i quali non arrivano fino alla parola umana, ma solo fino alla forma di nessi sonori. Ma ciò che, vorrei dire, quale sorgente della vita interiore gorgoglia alla superficie nel canto degli uccelli, nella voce degli uccelli, vive davvero in tutto l'elemento pieno di vita. Però è proprio tutto il vivente quello in cui non possiamo immergerci quando ascoltiamo semplicemente la parola, la quale rinchiude l'elemento vivente nel suo camerino animico interiore; poiché quando ascoltiamo la parola, udiamo ciò che la testa dell'altro sperimenta. Se invece comprendiamo interiormente ciò che da sillaba a sillaba, da parola a parola, da frase a frase vive nella configurazione immaginativa della lingua, non comprendiamo soltanto ciò che vive nella testa, ma ciò che vive soprattutto nell'animo dell'altro uomo. Quando ascoltiamo ciò che l'uomo pronuncia con parole, percepiamo quanto egli sia capace; ma se siamo in grado di dare ascolto al timbro delle sue parole, al ritmo delle sue parole, alla loro conformazione, allora udiamo tutto l'uomo. E come

udiamo tutto l'uomo, giungiamo – se ci decidiamo a comprendere il configurare sonoro privo di concetto, senza parole, che addirittura non viene nemmeno udito, che viene vissuto interiormente – alla comprensione di ciò che il sentimento sperimenta obiettivamente nell'interiorità. E familiarizzando così, di nuovo, con una disposizione animica del tutto diversa dove, vorrei dire, accanto vi era il parlare sonoro, in cui però l'anima viveva nel ritmo, nel tempo musicale, nel tema melodioso, in cui tutto questo era qualcosa di vivente nell'esperienza animica, ritorniamo a un'epoca situata per il mondo antico al di là della grecità; allora ritorniamo a quell'epoca in cui gli uomini si elevavano dalla comprensione della mera metamorfosi nel vivente alla comprensione di ciò che vive nell'animalità, nel mondo senziente, alla visione immediata di ciò che vive nel mondo senziente.

Se esaminiamo l'umanità civilizzata, cioè quell'umanità che per quei tempi si considera come i popoli civili per il presente, se guardiamo a questa umanità risalendo dall'VIII secolo a.C. fino all'inizio circa del terzo millennio dell'era precristiana, abbiamo già nel fondo dell'anima di questi popoli una tale disposizione interiore ancorata all'elemento immaginativo dell'anima, un'inclinazione a intendere tutto come qualcosa di senziente.

La nostra scienza ristretta dice a riguardo che nel passato, appunto, si personificava. Nell'anima si rivendica quindi qualcosa di mostruosamente intellettuale per ciò che effettivamente si è presentato, e lo si confronta poi con qualcosa di simile: «Insomma, il bambino, quando urta contro uno spigolo, dà ad esso le botte, poiché personifica il tavolo come qualcosa di vivente». Non ha mai guardato dentro un'anima infantile chi crede che il bambino personifichi il tavolo che picchia, e lo rappresenti grossomodo come qualcosa di vivente. Il bambino guarda il tavolo non in maniera diversa da noi, solo non separa ancora ciò che è il tavolo dal vivente. E quegli antichi popoli non personificavano, ma facendo l'esperienza della configurazione della lingua sperimentavano davvero, non solo il vivente, ma il senziente.

Solo se ci si rende conto in tal modo di come le anime degli uomini si siano evolute, diciamo – per il momento vogliamo porci davanti soltanto questo – dal terzo millennio dell'era precristiana fino al tempo nostro, dall'epoca dello sviluppo sovralinguistico, attraverso quello linguistico, fin dentro l'epoca intellettualistica, dal tempo dello sperimentare il sentimento obiettivo, attraverso l'esperienza del crescere e del divenire obiettivo, fino a sentire ciò che vive in misura, peso e numero, solo se ci figuriamo tutto questo potremo dirci più facilmente che oggi, nel tempo in cui la coscienza afferra tutto, è necessario anche abituarci coscientemente a guardare in modo nuovo le cose che ci stanno intorno, per penetrare nell'essere delle cose. Allora chi crede che la condizione animica umana non si sia mai modificata, ma sia rimasta sempre uguale nelle epoche che vengono prese principalmente in considerazione, pensa che tale disposizione animica sia qualcosa di assoluto e che l'uomo, soprattutto, perda completamente se stesso se trasforma questa condizione animica in un'altra.

Chi però vede come sia nel corso naturale dell'evoluzione dell'umanità che la disposizione animica subisca delle metamorfosi, potrà più facilmente avere il coraggio di comprendere la necessità di dover innanzitutto cambiare nella nostra disposizione animica per penetrare, in modo conforme al nostro tempo odierno, nell'essenza delle cose, nell'essere dell'uomo, nella natura del rapporto fra uomo e mondo.

Vogliamo continuare a parlarne domani, miei cari amici.<sup>17</sup>

## SOMMARIO

Il mutamento nella concezione storica con l'esempio della concezione del mondo di Goethe. Lo sviluppo dell'intellettualismo dal XV secolo. La differenza tra l'intelletto astratto universale e la parola vivente in una lingua di popolo. La cosmogonia del mondo greco in antitesi alla concezione dell'intellettualismo odierno. L'unitarietà di parola e concetto nel mondo greco. Sensibilità per l'espressione artistica della lingua. L'evoluzione dall'epoca sovralinguistica fin dentro l'epoca intellettualistica come esempio di una trasformazione della compagine animica dell'uomo.

## NOTE

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

- I m. una prima trascrizione riveduta da Adolf Arenson
- II m. una seconda trascrizione dell'Archivio Rudolf Steiner
- III m. una terza trascrizione senza disegni (probabilmente simile all'ed. GA 1967)

---

<sup>1</sup> Vedi Goethe, *Poesia e verità* (Sansoni, Goethe *Opere*, Vol. I, pp. 611-612).

<sup>2</sup> Goethe scrive letteralmente: «La seconda riflessione riguarda esclusivamente l'arte dei Greci e mira a indagare come quegli artisti incomparabili abbiano proceduto, per sviluppare dalla figura umana il ciclo dell'opera divina completamente conchiuso, al quale non manca né un solo carattere fondamentale né quelli di passaggio o di transizione. Ho un sospetto, che essi abbiano seguito quelle stesse leggi, dalle quali procede la natura e di cui io sono sulle tracce. Resterebbe ancora qualche cosa da dire, ma io non saprei esprimerla». *Viaggio in Italia*, lettera da Roma, 28 gennaio 1787 (Sansoni, Goethe *Opere*, Vol. II, pag. 623-624).

<sup>3</sup> J. W. Goethe, *Urfaust*, vv. 96-97.

<sup>4</sup> *Ibidem*, v. 108.

<sup>5</sup> J. W. Goethe, *Faust I*, vv. 449-450.

<sup>6</sup> *Ibidem*, v. 461.

<sup>7</sup> Conferenze tenute a Dornach il 2 e 3 giugno 1921, facenti parte del ciclo *Prospettive dell'evoluzione dell'umanità*, O.O. n. 204. La conferenza del 3 giugno è stata pubblicata sulla rivista *Antroposofia* n. 1 del 1952.

<sup>8</sup> Nel I e II m. (p. 8, XVIII r.; p. 8, XVI r.) vi è il vocabolo plurale "Unergründlichkeiten" (impenetrabilità, imperscrutabilità), nel III m. e nell'ed. GA vi è "Untergründlichkeiten" che non c'è nei dizionari, ma che rendiamo con "sostrati più profondi".

<sup>9</sup> *Gli enigmi della filosofia* – Vol. I, O.O. n. 18, Tilopa, Roma 1987.

<sup>10</sup> In tutti i tre m. vi è invece: "in der Griechenzeit" (nel periodo greco).

<sup>11</sup> Schiller a Goethe, Jena, 23 agosto 1794: «...Se foste nato in Grecia, o solamente in Italia, se fin dalla culla foste vissuto in mezzo a una natura eccelsa e ad opere d'arte ideali, il vostro cammino sarebbe stato infinitamente più breve e forse superfluo. Fin dalla prima contemplazione delle cose avreste allora compreso la forma del necessario, e il grande stile si sarebbe sviluppato in voi con le prime esperienze. Ma siete nato in Germania, e siccome il vostro spirito greco fu gettato entro questo mondo nordico, non vi è rimasta altra scelta che diventare un artista nordico, o ricostruire nella vostra immaginazione, con l'aiuto delle facoltà intellettive, quel che la realtà non vi ha dato, per poter così generare dal fondo di voi stesso, e con un processo razionale, una nuova Ellade...» (Goethe-Schiller, *Carteggio*, Einaudi, Milano 1946, p. 31).

<sup>12</sup> Letteralmente sarebbe: "viveva interiormente il suono (*Ton*), viveva interiormente il suono (*Laut*).

<sup>13</sup> "Quel mondo" c'è nei primi due m.

<sup>14</sup> Johann Gottfried Herder: *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* 1784-1791.

<sup>15</sup> Benedetto Croce: *Estetica* (1902), *Problemi di estetica* (1910), *Breviario di estetica* (1912).

<sup>16</sup> Arthur Schopenhauer: *Preisschrift über die Grundlage der Moral* (Sul fondamento della morale), § 16.

<sup>17</sup> I primi due m. terminano con quest'ultima frase.

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](http://www.steiner-klartext.net). Con il contributo di Letizia Omodeo.