

Rudolf Steiner

Osservazioni preliminari

Le considerazioni contenute in *Filosofia e Antroposofia* riproducono, in sostanza, una conferenza da me tenuta nel 1908 a Stoccarda<sup>1</sup>. Per antroposofia intendo un'indagine scientifica del mondo spirituale, che rileva tanto l'unilateralità della sola scienza naturale, quanto quella del solito misticismo, e sviluppa nell'anima che aspira alla conoscenza, prima ch'essa tenti di penetrare nel mondo soprasensibile, le forze che non sono ancora attive nella coscienza abituale e nella scienza ordinaria e che danno la possibilità di una tale penetrazione.

In genere, dalla filosofia «ufficiale» una tale scienza dello Spirito è ritenuta cosa da dilettanti. Con la presente breve esposizione dell'evoluzione della filosofia, cercherò di mostrare che questo rimprovero è affatto ingiustificato, e può essere sollevato soltanto perché la speculazione filosofica contemporanea si è smarrita per false vie, e non può, finché non le abbia abbandonate, riconoscere che i suoi veri punti di partenza esigono ch'essa segua invece quel cammino che in ultimo conduce all'antroposofia.

FILOSOFIA E ANTROPOSOFIA<sup>2</sup>

Una vita psichica sanamente sviluppata urta, per naturale necessità, contro due scogli di cui deve vincere la resistenza se, nel gran mare della vita, non vuole andare alla deriva come una barca senza timone in balia delle onde. Questo andare alla deriva porta infine l'uomo a un'incertezza interiore e, in un modo o nell'altro, alla rovina; oppure gli toglie la possibilità d'inserirsi nell'ordinamento del mondo in modo conforme alle vere leggi della vita, così ch'egli diviene un ostacolo per quell'ordine, invece che un fattore di progresso.

Una delle forze per cui l'uomo acquista la possibilità di sentirsi interiormente sicuro nello svolgimento della vita e d'inserirsi in modo rispondente al suo vero essere è la

---

<sup>1</sup> Il 17 agosto 1908

<sup>2</sup> Articolo pubblicato sulla Rivista Antroposofia Anno II N. 2 Aprile-Giugno 1947. Da o.o. 35 *Filosofia e antroposofia*. Apparso sul n. 34 della rivista *Lucifer-Gnosis* Berlino 1908

conoscenza che, nei riguardi dell'uomo, deve diventare autoconoscenza.

L'impulso all'autoconoscenza è in ogni uomo; può restare più o meno inconscio, ma è pur sempre presente. Può manifestarsi in sentimenti indistinti che a guisa di ondate salgono alla coscienza dalle profondità dell'anima e si fanno sentire come vita non appagata. Spesso questi sentimenti si interpretano erroneamente e se ne cerca il compenso in circostanze esteriori; spesso danno come un senso di apprensione di cui pure ci sfugge l'essenza. Chi riuscisse a superare questa apprensione vedrebbe che, non mezzi esteriori, ma, solo una conoscenza radicale dell'essere umano può portarvi rimedio. La conquista di una tale conoscenza radicale esige però che, nell'urto contro i due ostacoli a cui la conoscenza è condotta quando vuol divenire conoscenza dell'essere umano, si avverta davvero una resistenza. In sostanza, quei due ostacoli, costituiti da miraggi ingannevoli ma tali che l'uomo non può progredire nella sua vita conoscitiva prima d'averli riconosciuti nella loro vera essenza, sono la scienza naturale e il misticismo. Entrambi s'incontrano naturalmente sul cammino della vita umana; e con entrambi, perché possano avvantaggiarlo, l'uomo deve fare le proprie esperienze interiori. Dal fatto ch'egli sviluppi la forza d'arrivare a queste due forme della conoscenza, senza però arrestarsi né all'una né all'altra, dipende il suo riuscire o no a conquistarsi la conoscenza dell'essere umano.

Nel raggiungerle, egli deve essersi conservata tanta indipendenza da dirsi che nessuna delle due può portarlo a ciò a cui la sua anima anela d'arrivare; ma, per riconoscerlo, egli deve aver prima sperimentato interiormente l'una e l'altra forma nel suo valore conoscitivo. Non deve temere di sperimentare davvero la loro essenza per riconoscere, in virtù di questa esperienza, che entrambe vanno superate per esser rese feconde. Occorre cercare accesso ad ambedue, poiché solo dopo averle realmente trovate si scopre la *via per uscirne*.

Chi, senza pregiudizi interiori, osservi il nostro modo di conoscere la natura, scorderà come sia illusorio credere che con esso si afferri la realtà vera. Nel sano sentire la propria realtà umana si fa una ben determinata esperienza, e la si fa tanto più quanto più si cerca d'estendere la scienza naturale alla comprensione dell'essere umano. A questa scienza l'uomo, quale essere naturale, appare come una confluenza delle forze della natura. Penetrare la struttura dell'essere umano alla

stregua dei modi d'azione che si sono scoperti nei regni della natura, può diventare un ideale conoscitivo; un ideale che, nei riguardi della vera scienza naturale, è giustificato. Per quanto lontano possa apparire il tempo in cui si arriverà a conoscere come si formi, secondo leggi naturali, la meravigliosa struttura dell'organismo umano, il tendere a tale conoscenza, come fine ideale della scienza naturale, ha il suo valore. Ma, accanto a questo ideale giustificato, è pure indispensabile che un sano sentimento della realtà ci porti a *sperimentare* come ciò che la scienza naturale pone davanti all'uomo diventi sempre più estraneo alla realtà che viviamo interiormente. E quanto più la scienza si perfezionerà, tanto più quel che essa avrà da presentare all'uomo che anela alla conoscenza sarà estraneo alla vita interiore. Secondo il suo giustificato ideale, essa deve presentarci fatti sostanziali, materiali. Un'esperienza spassionata deve finire con l'urtarsi allo scoglio che spinse Du Bois Reymond a dire, nella sua celebre conferenza sopra i *Limiti della scienza naturale*: «La conoscenza umana non potrà mai afferrare nel mondo ciò che infesta lo spazio come materia»<sup>3</sup>. Ed è sana un'esperienza interiore che, pur cercando con tutte le forze adatte la conoscenza della natura, senta al tempo stesso che così facendo non si *avvicina* alla vera realtà, ma se ne *allontana*. Dobbiamo sperimentare ciò di fronte ai *risultati* della scienza naturale; dobbiamo riconoscere che essi non si palesano all'intendimento, al sentimento. E allora arriveremo a dirci: «Non è affatto vero che l'uomo aspiri alla scienza naturale per avvicinarsi alla *realtà*: lo crede, da prima, nella sua coscienza; ma l'inconscia causa prima di questa aspirazione deve avere un tutt'altro significato. Avrà certo un qualche significato per la vita umana e dobbiamo cercare quale sia. Ma la conoscenza della realtà vera non può essere una scienza naturale». Questo riconoscimento può divenire un punto di svolta della vita dell'anima. Riconosciamo, per intima esperienza, che la scienza naturale si è dovuta perseguire, ma riconosciamo altresì che essa non può dare quel che ce ne ripromettevamo nella nostra fervente ricerca. Una penetrazione vera e vissuta nei fenomeni della natura finisce col portare l'uomo a questa conclusione. Allora egli cessa di credere che la conoscenza dell'essere

---

<sup>3</sup> nella conferenza "Sui limiti della nostra conoscenza della natura", Lipsia 1872, p. 12, si legge testualmente: "Non conosceremo mai meglio di quanto conosciamo oggi ciò che, come diceva Paul Erman, aleggia nello spazio «qui», dove c'è la materia, «si aggira nello spazio»".

umano possa mai venirgli da una, per quanto perfetta, elaborazione della scienza naturale. Chi non è giunto a riconoscere ciò, chi spera ancora, come in un ideale, che le scienze naturali giungano ad illuminare l'uomo intorno alla sua propria essenza, non è ancora penetrato abbastanza a fondo nelle esperienze che si possono fare a mezzo di esse.

Questo è uno degli scogli contro cui urta l'aspirazione alla conoscenza dell'essere umano. Molti pensatori hanno sentito l'urto e si sono rivolti dall'altro lato, all'approfondimento mistico nel proprio sé. Anche in questa direzione si può, per un certo tempo procedere, animati dalla fede di sperimentare direttamente nel proprio intimo la piena realtà. Si può credere di sperimentare, per dir così, un'unione con la fonte primordiale dell'essere; se però si prosegue abbastanza con questa esperienza, e se si distruggono le forze dell'illusione, si scorge che l'esperienza intima, per quanto profondamente si cerchi d'immergerci in essa, resta pure *impotente* di fronte alla realtà. Per quanto fortemente si sia creduto - tentati da questa o quella circostanza - di afferrare l'essere, alla fine l'esperienza interiore ci si mostra come un *effetto* qualsiasi di una realtà ignota, ma non certo come qualcosa che sia in caso di afferrare e trattenere la piena realtà. Il mistico, che cammina su questa via, si accorge di avere abbandonato, con la sua vita interiore, la vera realtà che egli cerca, e di non potere più accostarsi ad essa. Se l'indagatore della natura arriva a un mondo esteriore che non si lascia afferrare con l'interiorità, il mistico giunge a una vita interiore che annaspa nel vuoto quando vuole afferrare il mondo esteriore di cui pure ha bisogno.

Le esperienze che l'uomo fa, da un lato, con la scienza naturale e, dall'altro, col misticismo, non si dimostrano dunque come il coronamento del suo sforzo per trovare la realtà, ma come il punto di partenza per la ricerca di essa. Infatti, questa esperienza mostra un abisso tra i fatti materiali e la vita dell'anima; conduce al punto di *vedere* questo abisso e di riconoscere che, per la vera conoscenza, non può esser colmato né per mezzo della scienza naturale, né per mezzo del solo misticismo. Lo scorgere questo abisso conduce a cercare la vera realtà nel colmarlo con esperienze conoscitive, le quali non esistono ancora nella coscienza umana ordinaria ma devono prima svilupparsi da essa. Chi abbia fatto le debite esperienze, sia di fronte alla scienza naturale, sia di fronte al misticismo, dice a sé stesso: «A questi due modi di conoscenza se ne deve

aggiungere un terzo, che avvicini il mondo esteriore materiale alla vita interiore umana più di quanto non faccia la scienza naturale, e che al tempo stesso, immerga la vita interiore umana nel mondo reale più profondamente di quanto non possa avvenire per mezzo del solo misticismo».

Un tale genere di conoscenza può essere chiamato antroposofico, e la nozione della realtà, ottenuta con questo mezzo, *antroposofia*, poiché deve partire dal fatto che il vero e reale essere umano (*anthropos*) si occulta dietro a quello che si palesa alla scienza naturale e che la vita interiore trova in sé nella coscienza ordinaria. Questo essere umano vero e reale si preannunzia nel sentimento oscuro, nella vita inconscia dell'anima; e, per mezzo della ricerca antroposofica, deve essere tratto a galla nella coscienza. L'antroposofia non vuole distogliere l'uomo dalla realtà per condurlo verso un mondo irreali, inventato; al contrario, vuole cercare un modo di conoscenza al quale il mondo reale possa appunto dischiudersi. Dopo le esperienze fatte con la scienza naturale e col misticismo sperimentato dalla conoscenza ordinaria, essa deve giungere al riconoscimento che da questa coscienza ordinaria se ne può sviluppare un'altra, come, press'a poco, dall'ottusa coscienza di sogno, la coscienza diurna di veglia. Quindi, per l'antroposofia, il processo di conoscenza diviene un reale svolgimento interiore che conduce oltre i limiti della coscienza ordinaria, mentre la scienza naturale consiste soltanto nel logico giudicare e concludere della coscienza ordinaria sulle basi della realtà materiale esteriore, e il misticismo altro non è che vita interiore più approfondita ma che tuttavia resta entro i limiti della coscienza ordinaria.

Se oggi si accenna all'esistenza di un tale processo di conoscenza interiormente reale, di una conoscenza antroposofica, si va a cozzare contro le abitudini di pensiero generate, da un lato dalla scienza naturale, giunta a un'altezza meravigliosa e, dall'altro, da certi ormai connaturati pregiudizi mistici. L'antroposofia della quale parliamo è respinta dagli uni, perché ritengono che essa non renda giustizia alla scienza naturale, e dagli altri perché appare superflua alle loro tendenze mistiche che essi ritengono sufficienti a collocare l'uomo nella vera realtà. Infine, coloro che vorrebbero proteggere la «vera» conoscenza da tutto quanto oltrepassa i confini della coscienza ordinaria, credono che l'antroposofia rinneghi il vero indirizzo scientifico -

proprio, ad esempio, alla conoscenza filosofica del mondo -, e cada nel diletterantismo.

Ora, nelle considerazioni seguenti vogliamo mostrare quanto sia poco giustificato il rimprovero di diletterantismo rivolto alla ricerca antroposofica appunto da parte della filosofia. Con brevi tratti, seguendo lo svolgimento della filosofia, vogliamo mostrare quanto spesso questa si allontani dalla vera realtà per il fatto di non vedere i due scogli sopra accennati, e come tuttavia, nei sostrati più profondi del suo sforzo, giaccia inconscio un impulso a passare in mezzo tra l'uno e l'altro, e a dirigersi verso l'antroposofia<sup>4</sup>.

Molti studiosi considerano la filosofia come qualcosa di assoluto, non come una scienza che, nel corso dell'evoluzione umana, abbia dovuto, da certe premesse, nascere e trasformarsi. Corrono molti errori riguardo al vero carattere della filosofia. Eppure si è in grado di indicare, anche secondo documenti storici esteriori, e non solo per esperienze conoscitive interiori, in quale momento dell'evoluzione umana la filosofia come tale abbia avuto ed abbia dovuto avere la sua origine. Questo momento è stato infatti indicato - e per lo più giustamente - dalla maggior parte degli storici della filosofia, specie dai più antichi. Tutti cominciano infatti con Talete, e da lui proseguono fino ai giorni nostri.

È bensì vero che taluni storici moderni, di quelli che hanno voluto essere particolarmente esaurienti e intelligenti, hanno collocato il principio della filosofia in epoche anteriori, e vi hanno compreso ogni sorta di dottrine anteriori. Ma tutto ciò è generato solo da una ben determinata forma di diletterantismo, il quale ignora che tutte le dottrine sorte in India, in Egitto e in Caldea, hanno un'origine e un metodo affatto diversi da quelli del pensiero puramente filosofico e speculativo. Questo si è sviluppato per la prima volta nel mondo greco, ed è veramente Talete il primo filosofo che importi, sotto questo riguardo. Tuttavia, ai nostri fini, non è necessario caratterizzare i diversi filosofi greci, da Talete in poi; non occorre menzionare Anassagora, Anassimene o Eraclito, e nemmeno Socrate e Platone; possiamo subito riallacciarci a quello che è veramente il primo filosofo nel senso più stretto della parola, cioè ad Aristotele.

---

<sup>4</sup> Su quest'orientamento di ogni filosofia verso l'antroposofia lo Steiner si è maggiormente diffuso nella sua opera *Gli inimmi della filosofia* (o.o. 18).

Tutte le altre filosofie sono, in sostanza, astrazioni derivate dalla sapienza dei Misteri; si potrebbe facilmente provarlo, ad esempio, per Talete e per Eraclito<sup>5</sup>. Ma nemmeno Platone e Pitagora sono ancora filosofi nel vero senso della parola: entrambi hanno ancora le loro fonti nella veggenza. Poiché ciò che caratterizza il filosofo come tale, non è il solo fatto che egli si esprima in concetti, ma le fonti a cui attinge. Pitagora ha per fonte la saggezza dei Misteri, e la traduce in concetti; egli è un chiaroveggente, ma quel che ha appreso come chiaroveggente lo ha espresso in forma filosofica; e lo stesso ha fatto Platone.

Invece, la caratteristica essenziale del filosofo, la quale per la prima volta ci appare appunto in Aristotele, è che egli lavora sulla base di una tecnica puramente concettuale, e che ogni altra fonte deve o essergli inaccessibile oppure essere da lui respinta. E siccome questo atteggiamento si presenta per la prima volta in Aristotele, non è senza una ragione storico-universale che egli appunto sia stato il fondatore della logica, la scienza della tecnica del pensiero. Tutti gli altri furono solo precursori. Il modo come si formino concetti, come si inferiscano giudizi, come si traggano conclusioni, tutto ciò lo ha scoperto per primo Aristotele come una specie di storia naturale del pensiero umano soggettivo, e tutto quel che troviamo nelle sue opere è strettamente connesso con questa fondazione della tecnica del pensiero. Dato che ritorneremo ancora su alcune sue caratteristiche fondamentalmente importanti per tutte le considerazioni successive, basta per

---

<sup>5</sup> La saggezza dei Misteri, a cui si accenna qui, è una forma di conoscenza diversa da quella propria a epoche posteriori, e appartiene a tempi più antichi dell'evoluzione spirituale dell'umanità. Fonte di questa saggezza era un'intima esperienza dell'anima in cui si rivelavano i misteri dell'universo. Intorno al VI secolo a.C., questo modo di conoscenza si andò trasformando in quello che cerca la comprensione della vita universale non tanto nell'intima esperienza, quanto nell'osservazione delle percezioni sensibili e psichiche dirette dall'intelletto. Nella forma più antica della conoscenza, si aveva una veggenza interiore permeata di logica istintiva. Tale disposizione dell'anima cedette il posto all'altra, per la quale il pensare logico si fece sempre più cosciente. L'antica facoltà della veggenza intuitiva andò perduta nell'anima umana. La saggezza dei Misteri fu sostituita dall'indagine filosofica. Però, sia per una veggenza interiore ancora sussistente in loro, sia per tradizione, i filosofi della prima epoca dell'evoluzione filosofica ebbero conoscenza dell'antica saggezza dei Misteri e la compenetrarono con la facoltà del ragionamento che stava nascendo nell'umanità. Questo trapasso e il suo svolgimento è stato esposto da Steiner ne *Gli inimici della filosofia* (o.o. 18).

ora questo accenno storico per caratterizzare brevemente il nostro punto di partenza.

Aristotele rimane, anche per i tempi seguenti, il filosofo che dà il tono. La sua opera non solo compenetra il periodo post-aristotelico dell'antichità fino alla fondazione del Cristianesimo, ma appunto nei primi secoli del Cristianesimo, fino a Medio Evo inoltrato, è presa per regola ogni qualvolta si elaborano concezioni del mondo. Con ciò non si vuole dire che, specialmente nel Medio Evo, quando i testi originali non si avevano più, si riguardasse l'opera aristotelica come un sistema, come un complesso di dogmi; ma era diventato familiare il metodo di salire la scala della pura tecnica dei concetti per giungere ad un sapere e infine al pensare sopra gli enigmi fondamentali della vita. E così Aristotele diviene sempre più il maestro della logica. Nel Medio Evo si diceva press'a poco così: «Da qualsiasi parte ci venga la conoscenza positiva dei fatti del mondo, o dall'investigare coi sensi umani la realtà esteriore, oppure in seguito a una rivelazione per grazia divina, come quella del Cristo Gesù, sono cose che si devono semplicemente prendere come vengono; da un lato, come testimonianze dei sensi, come rivelazione. Ma se vogliamo dare un fondamento per mezzo di puri concetti a qualcosa che, nell'uno o nell'altro dei due modi, sia *dato*, dobbiamo farlo con quella tecnica di pensiero che è stata instaurata da Aristotele».

Effettivamente, Aristotele fondò la tecnica del pensiero in modo così eminente da far dire a Kant, con ragione, che in realtà, da Aristotele in poi, la logica non era progredita nemmeno di una proposizione<sup>6</sup>. In sostanza, questa affermazione è valida tuttora, per quel che è essenziale; poiché, fino ad oggi, le fondamentali dottrine logiche e tecniche del pensiero sono rimaste pressoché invariate rispetto a quelle date da Aristotele. Quanto oggi vi si vuole aggiungere proviene da un atteggiamento piuttosto equivoco di fronte al concetto di logica che si riscontra anche tra i filosofi.

Non solo lo studio dell'opera aristotelica, ma più ancora l'orientazione nella sua tecnica di pensiero, divenne regola per il periodo centrale del Medio Evo, per quel periodo cioè

---

<sup>6</sup> Quel che, da diverse parti, è stato opposto a questa opinione di Kant ha solo un valore limitatissimo.

Letteralmente: «Per inciso, la logica non ha guadagnato molto in termini di contenuto dai tempi di Aristotele, e per sua stessa natura non può farlo». Cfr. Immanuel Kant, *Opere complete*, a cura di G. Hartenstein, Volume 8, Lipsia 1868, p. 21.

in cui la Scolastica era nel suo fiore, e che ebbe termine con Tommaso d'Aquino, nel XIII secolo. Trattando di questo primo periodo della Scolastica, bisogna premettere che oggi è lecito parlarne filosoficamente solo a patto di essere liberi da ogni fede cieca nell'autorità e nel dogma. Oggi è quasi più difficile parlare di queste cose in modo puramente oggettivo che non parlarne sfavorevolmente; infatti, parlando male della Scolastica, non si corre il pericolo di essere stigmatizzati dai così detti spiriti liberi; se, invece, se ne parla oggettivamente, c'è molta probabilità di essere fraintesi. Ma, senza curarci di tutto ciò che può venir messo innanzi da destra e da sinistra, vogliamo una volta caratterizzare il sentimento che si aveva, durante il fiorire della Scolastica, di fronte alla scienza, alla tecnica del pensiero e alla rivelazione soprannaturale.

La Scolastica dei primi tempi non è quel che spesso si vuole caratterizzare con una frase fatta; al contrario, è monismo, dottrina dell'unità; non è nemmeno lontanamente di natura dualistica, nel senso inteso oggi da molti. Per la Scolastica, la causa prima del mondo è assolutamente unitaria; solo che, riguardo al riconoscimento di questa causa prima, lo scolastico ha un sentimento ben determinato. Egli dice: «Esiste un certo patrimonio di verità soprasensibili che fu da prima rivelato all'umanità; il pensiero umano, con tutta la sua tecnica, non giunge a penetrare da sé nelle regioni la cui essenza è il contenuto della suprema sapienza rivelata». Quindi, per lo scolastico del primo periodo, esiste un certo patrimonio di sapienza che non è completamente accessibile alla tecnica del pensiero, ma le è accessibile solo fino al punto in cui il pensiero è in grado di spiegare quello che è stato rivelato.

È dunque compito del pensatore accogliere questa parte del patrimonio di sapienza come rivelazione, e applicare la tecnica del pensiero soltanto per interpretarla. Ciò che può trovare per forza propria si aggira solo in certe regioni subordinate della realtà. Per queste, lo scolastico applica l'attività del pensiero alla propria indagine umana, e così arriva fino a quel certo limite dove gli si fa incontro la sapienza rivelata. In tal modo, i contenuti dell'indagine propria e quelli della rivelazione si congiungono e formano una concezione del mondo oggettivamente unitaria, monistica. Che in ciò si inserisca una specie di dualismo, come conseguenza della natura peculiare dell'uomo, è solo un fatto secondario; si tratta di un dualismo

della conoscenza, non già di un dualismo inerente alla struttura del mondo.

Lo scolastico dichiara dunque che la tecnica del pensiero è capace di elaborare razionalmente quanto viene acquistato nelle scienze empiriche con l'osservazione dei sensi, e che inoltre è capace di salire, per un tratto, fino alla verità spirituale; dopo di che, con modestia, riconosce come rivelazione un altro tratto della sapienza che, da sé, egli non può scoprire ma soltanto ricevere.

Ora, la speciale tecnica del pensiero che lo scolastico applica in tal modo è assolutamente cresciuta sul terreno della logica aristotelica. La Scolastica del primo periodo che, intorno al XIII secolo, si avvicina al suo termine, aveva due necessarie ragioni per occuparsi di Aristotele: una era data dall'evoluzione storica, poiché l'aristotelismo era ormai penetrato nella coltura dell'epoca; l'altra proveniva dal fatto che, a poco a poco, da altra parte, alle dottrine cristiane tradizionali era sorto un avversario.

Aristotele non si era diffuso soltanto in Occidente, ma anche in Oriente, e tutto ciò che, riguardo alla tecnica del pensiero, era stato portato dagli Arabi in Europa attraverso la Spagna, era permeato di aristotelismo. E sopra tutto una certa forma della filosofia, della scienza naturale estesa fino alla medicina, portata in Europa dagli Arabi, era eminentemente compenetrata di tecnica aristotelica del pensiero. Ora, tra gli Arabi, si era venuta formando l'idea che dall'aristotelismo potesse nascere soltanto una specie di panteismo che, infatti, era sorto nella filosofia da un molto confuso misticismo. Dunque, oltre al fatto che Aristotele continuava a vivere nella tecnica del pensiero, si ebbe ancora un altro motivo di occuparsi di lui, e cioè che, nell'interpretazione degli Arabi, il pensiero aristotelico appariva l'avversario, il nemico del Cristianesimo.

Si doveva dire: «Se l'interpretazione di Aristotele importata dagli Arabi fosse vera, l'aristotelismo sarebbe una base scientifica atta a confutare il Cristianesimo». Figuriamoci che cosa dovessero sentire di fronte a ciò gli scolastici! Da un lato, essi si attenevano strettamente alle verità del Cristianesimo; dall'altro, dovevano pur ammettere, secondo tutte le tradizioni, che la logica, la tecnica di pensiero di Aristotele, era giusta e vera. Da questo contrasto nacque per gli scolastici il compito di dimostrare che la logica di Aristotele era da applicare, che si poteva studiare la sua

filosofia, e che in questa appunto si sarebbe avuto lo strumento per comprendere e afferrare veramente il Cristianesimo. Era un compito imposto proprio dallo sviluppo culturale dell'epoca. L'aristotelismo doveva essere trattato in modo da mettere in evidenza che quanto era stato portato come dottrina aristotelica dagli Arabi ne era solo un'interpretazione erronea, e che bastava interpretare quella dottrina nel modo giusto per avere in essa il miglior fondamento per la comprensione del Cristianesimo. Tale fu il compito che la Scolastica si assunse, e al quale l'Aquinate dedicò gran parte della sua opera.

Ma accadde anche un'altra cosa. Nel corso dell'evoluzione, passata l'epoca d'oro della Scolastica, in tutto lo sviluppo logico-filosofico del pensiero umano si produsse una profonda scissura. Lo svolgimento naturale avrebbe richiesto che la tecnica di pensiero si fosse andata estendendo sempre più, e che col pensiero si fossero afferrate, via via, parti sempre più elevate del mondo soprasensibile. (Dire questo, però, non vuol essere una critica e nemmeno vuole essere l'affermazione che ciò sarebbe potuto accadere; il corso effettivo delle cose era appunto necessario, e quanto abbiamo detto va preso solo come ipotesi). Ma l'evoluzione non avvenne così, da prima. Il pensiero fondamentale che, ad esempio, per Tommaso d'Aquino valeva anzi tutto per le sfere supreme, e che si sarebbe certamente potuto sviluppare in modo che il limite dell'indagine umana fosse stato suscettibile di sempre maggiore estensione verso l'alto, verso le regioni soprasensibili, fu ostacolato nella sua portata e continuò a vivere nella convinzione che le somme verità spirituali si sottraggono interamente all'attività del pensiero puramente umano, all'elaborazione concettuale a cui l'uomo può giungere per forza propria. Con ciò si produsse una scissura nella vita dello spirito umano. La conoscenza soprasensibile fu presentata come quella che assolutamente si sottrae ad ogni lavoro del pensiero umano, che non può esser raggiunta da atti oggettivi di conoscenza, ma deve scaturire soltanto dalla fede. Come tendenza, ciò esisteva già prima, ma fu spinto all'estremo verso la fine del Medio Evo, sicché sempre maggiormente si andò creando la separazione tra la fede, che si doveva raggiungere attraverso una convinzione soggettiva del sentimento, e quel che si poteva elaborare come fondamento di un giudizio sicuro per mezzo dell'attività logica.

E ormai, spalancatosi quest'abisso, era naturale che scienza e fede si allontanassero sempre più l'una dall'altra; ed era pure naturale che in questa scissura, formatasi nell'evoluzione storica, fossero travolti anche Aristotele e la sua tecnica di pensiero; e ciò avvenne specialmente al principio dell'era moderna. Da parte degli scienziati si disse (e possiamo riconoscere come ben fondate molte delle loro asserzioni) che, col continuare semplicemente a rimaneggiare quel che già si trova in Aristotele, non era possibile progredire nell'indagine empirica della verità. Si creò una situazione storica tale che l'aver a che fare con gli aristotelici divenne un disagio, e al tempo di Keplero e di Galileo, l'aristotelismo mal compreso era diventato per la conoscenza una vera piaga.

Capita sempre che i seguaci di una concezione del mondo guastino grandemente quel che i fondatori di essa hanno esposto in modo perfettamente giusto. Alla fine del Medio Evo, invece di guardare la natura stessa, invece di osservare, appariva assai comodo prendere gli antichi libri di Aristotele e metterli a base di tutte le conferenze accademiche. È caratteristico a questo proposito il fatto che una volta un aristotelico ortodosso fu invitato a osservare un cadavere per persuadersi che i nervi non partono dal cuore, com'egli aveva erroneamente creduto di leggere in Aristotele, ma che il sistema nervoso ha il suo centro nel cervello. L'aristotelico rispose: «L'osservazione mi dimostra che la cosa sta veramente così, ma nei libri di Aristotele sta scritto il contrario, e io credo piuttosto a lui». Così gli aristotelici erano effettivamente diventati una calamità; e perciò la scienza empirica dovette farla finita con questo falso aristotelismo, e richiamarsi all'esperienza pura. Un impulso particolarmente energico fu dato a questa tendenza dal grande Galileo.

Dall'altro lato, si sviluppò un altro fatto: in coloro che, per così dire, volevano proteggere la fede dagli assalti del pensiero ormai poggiante su sé stesso, nacque un'avversione contro la tecnica del pensiero. Essi la ritennero impotente in confronto alla sapienza rivelata. Se gli scienziati del metodo sperimentale si richiamavano al libro di Aristotele, gli altri si richiamavano a qualcosa che, pur fraintendendolo, avevano ricavato da un altro libro, la Bibbia. Troviamo espresso questo atteggiamento, nel modo più energico, all'inizio dell'era moderna, da Lutero nelle dure parole: «La ragione è una pazza

orba e sorda»<sup>7</sup> che nulla deve avere a che fare con le verità spirituali; e così pure là dove egli afferma che la pura convinzione della fede non può mai sorgere nel giusto modo attraverso il pensiero razionale che poggia sulle concezioni di Aristotele. Per lui, Aristotele è «un ipocrita, un sicofante, un becco puzzolente». Parole dure, come dico, ma dal punto di vista dell'età moderna ci appaiono comprensibili; un baratro profondo si era appunto spalancato tra l'intelletto e la sua tecnica di pensiero, da un lato, e la verità soprasensibile, dall'altro.

Questa scissura trovò poi un'ultima espressione in un filosofo sotto influsso del quale il secolo XIX si è impigliato in una rete dalla quale difficilmente riuscirà a districarsi: in Kant. Egli rappresenta, in fondo, l'ultima propaggine della scissura avvenuta nel Medio Evo; e separa nettamente la fede da quanto l'uomo può raggiungere con la conoscenza. Già esteriormente la *Critica della Ragion pura* sta accanto alla *Critica della Ragione pratica*; e la ragione pratica cerca di trovare un punto d'appoggio, benché razionalistico, di fede davanti a quel che si può chiamare sapere. Per contro, nella sua *Critica della Ragione teoretica*, Kant afferma nel modo più assoluto che questa ragione è inetta a comprendere il fatto reale, la cosa in sé. La cosa in sé fa certamente delle impressioni sull'uomo, ma quest'ultimo può vivere soltanto nelle proprie rappresentazioni, nei propri concetti. Ora, se volessimo caratterizzare il funesto errore fondamentale di Kant, dovremmo addentrarci molto profondamente nella storia della filosofia kantiana, ma questo ci allontanerebbe troppo dal nostro compito. Del resto, quel che occorre dire in proposito si trova nel mio saggio *Verità e Scienza*<sup>8</sup>.

Qui ci interessa piuttosto un'altra cosa, e cioè la rete nella quale si è impigliato il pensiero filosofico del XIX secolo. Vogliamo studiare un po' come ciò sia avvenuto. Kant sentì anzitutto il bisogno di mostrare fino a qual punto il pensiero sia qualcosa di assoluto, qualcosa su cui non vi può essere incertezza. Ma tutto ciò che proviene dall'esperienza, egli disse, non è cosa certa. La certezza può esser data al nostro giudizio solo dal fatto che una parte della conoscenza

---

<sup>7</sup> Si vedano "Lettere di Martin Lutero", a cura di Reinhard Buchwald, Lipsia 1909, vol. I, pp. 17-18, 222, 254, e Ferdinand Bahlow, "La posizione di Lutero sulla filosofia", Berlino 1891, pp. 31-32.

<sup>8</sup> o.o. 3 *Verità e scienza. Proemio di una filosofia della libertà*

non proviene dalle cose, ma da noi stessi. Secondo Kant, dunque, nel nostro conoscere noi guardiamo le cose come attraverso un vetro colorato, e impigliamo gli oggetti nella rete di nessi e rapporti che provengono dal nostro stesso essere. La nostra conoscenza ha date forme: la forma spaziale, la forma temporale, la forma della categoria di causa ed effetto, ecc. Tali forme non hanno importanza per la cosa in sé, o almeno l'uomo non può sapere se la cosa in sé esista nello spazio, nel tempo o nella causalità. Sono forme che sorgono soltanto dal soggetto dell'uomo, e che l'uomo intesse sopra la cosa in sé nel momento in cui questa gli si presenta; sicché la cosa in sé gli rimane sconosciuta. Dunque, dove l'uomo si trova di fronte a questa cosa in sé, egli la avvolge con le forme dello spazio e del tempo, la inserisce in un nesso che appare come rapporto di causa ed effetto; e così riveste la cosa in sé di tutta una rete di concetti e di forme. Per l'uomo esiste una certa sicurezza della conoscenza, perché, fino a tanto che egli è quale è, spazio, tempo e causalità hanno valore per lui; ciò che l'uomo stesso vede dentro le cose, egli deve di nuovo estrarre da esse. Ma quel che è veramente la cosa in sé, l'uomo non può saperlo, poiché resta eternamente impigliato nelle forme della sua rappresentazione. Schopenhauer ha dato un'espressione classica a questo fatto con la sentenza: «Il mondo è la mia rappresentazione»<sup>9</sup>.

Questo modo di argomentare si è introdotto in quasi tutto il complesso del pensiero del secolo XIX; non solo nella teoria della conoscenza, ma anche, ad esempio, nei fondamenti teoretici della fisiologia. Alle argomentazioni filosofiche vennero ad aggiungersi talune esperienze. Se, per esempio, guardiamo alla teoria delle energie specifiche dei sensi, può sembrare che essa contenga una conferma dell'opinione kantiana; almeno la cosa è stata veduta così nel corso del secolo XIX. Si dice: «L'occhio percepisce la luce; però, se si esercita altrimenti un'azione sull'occhio - ad esempio, mediante pressione, impulso elettrico, ecc. -, si ha pure una percezione di luce». Perciò si dice: «Il contenuto della percezione di luce si genera dalle energie specifiche dell'occhio e si stende sopra la cosa in sé». Specialmente Helmholtz diede a questo

---

<sup>9</sup> si veda l'opera principale di Schopenhauer, «Il mondo come volontà e rappresentazione», Lipsia 1819. Con un'introduzione di R. Steiner, edizione Cotta, Stoccarda e Berlino, s.d. (1864). Cfr. anche Rudolf Steiner, «Arthur Schopenhauer», in «Biografie e schizzi biografici 1894-1905», GA Bibl. n. 33, pp. 230 ss.

fatto un'espressione radicale nella sua teoria fisiologica-filosofica, dove asserì: «Tutto ciò che noi percepiamo non è da pensare simile alle cose che si trovano fuori di noi, nemmeno come un'immagine. L'immagine ha somiglianza con quel che rappresenta; ma ciò che chiamiamo sensazione non può avere con l'originale nemmeno una somiglianza qual è quella dell'immagine col suo originale. Ciò che l'uomo sperimenta in sé non si può designare altrimenti che come un segno della cosa in sé. Un segno non ha bisogno d'aver somiglianza con l'oggetto che esprime»<sup>10</sup>.

E quel che così si era andato da gran tempo preparando, si è poi, per così dire, infiltrato nel pensiero filosofico del secolo XIX sino al tempo nostro. Sul rapporto della conoscenza umana con la realtà, non si fu più capaci di pensare se non nel senso delle rappresentazioni qui accennate. Mi torna spesso in mente un colloquio avuto, molti anni fa con un filosofo del XIX secolo, che molto apprezzavo, ma del quale non potevo affatto condividere le idee sulla teoria della conoscenza<sup>11</sup>. Io sostenevo che la concezione dell'essenza soggettiva della rappresentazione umana è un'affermazione teorica, e non si può asserire *a priori*. Egli rispose che bastava attenersi alla definizione terminologica di «rappresentazione»: questa definizione stessa esprime che la «rappresentazione» è soltanto nell'anima; e poiché tutto il reale è dato solamente *per mezzo* delle rappresentazioni, così appunto nel processo conoscitivo non si ha una realtà, ma solo una serie di rappresentazioni della realtà. In questo pensatore, pure acutissimo, un'opinione preconcepita si era dunque condensata in una definizione, e per lui rimaneva incontestabilmente stabilito che quel che io afferro nella rappresentazione giunge sempre solo al confine della cosa in sé; quindi è soltanto soggettivo. Nel corso dei tempi questa abitudine di pensiero si è così fortemente radicata, che tutti i teorici della conoscenza, i quali si vantano di comprendere Kant, ritengono corto di cervello chiunque non possa ammettere che la loro definizione della

---

<sup>10</sup> Helmholtz afferma testualmente: "Nella misura in cui la qualità della nostra sensazione ci fornisce informazioni sulla peculiarità dell'influenza esterna che la suscita, essa può essere considerata un segno di tale influenza, ma non una sua rappresentazione... Un segno, tuttavia, non deve necessariamente assomigliare in alcun modo a ciò di cui è segno". Vedi H. Helmholtz, "I fatti della percezione", Berlino 1879, p. 12.

<sup>11</sup> Eduard von Hartmann (1842-1906). Cfr. Rudolf Steiner, "La mia vita", o.o. 28, capitolo IX, e "Lettere", voll. I e II, GA nn. 38 e 39.

rappresentazione e della natura soggettiva della cosa percepita sia giusta. Tutto ciò è derivato dalla sopra descritta scissura avvenuta nell'evoluzione dell'umanità.

Ma chi avesse veramente una giusta comprensione di Aristotele, scorgerebbe che da un'evoluzione rettilinea o, comunque, non deviata, avrebbe potuto, pur prendendo le mosse da lui, derivarne tutt'altro come principio e teoria della conoscenza. Nel campo della teoria della conoscenza, Aristotele aveva già riconosciuto cose alle quali l'uomo d'oggi, a cagione di tutti i viluppi di idee sorti per influsso kantiano, assurge solo lentamente e gradualmente. Anzi tutto, egli dovrà imparare a comprendere che Aristotele aveva già la possibilità di conquistarsi, con la sua tecnica di pensiero, concetti che sono giustamente concepiti, e che conducono immediatamente a varcare i limiti segnati dall'uomo stesso alla conoscenza come risultato delle idee sopra accennate. Basta osservare alcuni dei concetti fondamentali di Aristotele, per riconoscerlo. È assolutamente conforme al suo pensiero il dire: «Quando scorgiamo le cose che stanno intorno a noi, troviamo a tutta prima quel che ci dà una conoscenza di esse, per il fatto che le percepiamo coi sensi: i sensi ci trasmettono il singolo oggetto. Ma quando cominciamo a pensare, le cose ci si raggruppano, e allora riuniamo diversi oggetti in un'unità di pensiero». E Aristotele trova la giusta relazione tra quest'unità di pensiero e una realtà oggettiva – quell'oggettività che conduce alla cosa in sé –, mostrando che, se pensiamo coerentemente, dobbiamo pensare il mondo sensibile circostante composto di materia e di ciò che egli chiama la forma. Materia e forma sono, per Aristotele, due concetti che egli distingue nell'unico modo giusto in cui possono venire distinti. Potremmo parlare per ore e ore, se volessimo esaurire tutto ciò che riguarda questi due concetti e ad essi si riallaccia. Ma vogliamo citare almeno qualche nozione elementare per intendere che cosa Aristotele distingue come forma e materia. Egli è ben chiaro sul fatto che, riguardo a tutte le cose che costituiscono il mondo della nostra esperienza, l'importante per la conoscenza è che si afferri la forma, perché è la forma, non la materia, quella che dà l'essenziale alle cose.

Anche al tempo nostro ci sono ancora persone che hanno una giusta comprensione per Aristotele. Vincenzo Knauer<sup>12</sup>, che tra

---

<sup>12</sup> Si veda "I principali problemi della filosofia", Vienna e Lipsia 1892; Lezione 21, 1. Le fonti della conoscenza, pp. 136 137.

il 1880 e '90 era professore all'Università di Vienna, illustrava di solito ai suoi scolari la differenza tra materia e forma con un'immagine, della quale si potrà forse anche ridere, ma che pure colpisce nel segno. Egli diceva: «Poniamo che un lupo, per un certo tempo della sua vita, abbia divorato esclusivamente agnelli; ormai dovrebbe essere costituito interamente dalla materia degli agnelli, eppure non diventerà mai un agnello!». Questo pensiero, se lo si segue nel giusto modo, ci indica la differenza tra materia e forma. È forse il lupo un lupo per via della materia? No, la sua entità è data dalla forma, e la «forma lupo» la troviamo non solo in quel lupo, ma in tutti i lupi. Così troviamo la forma, in quanto formuliamo un concetto che esprime un universale, in contrapposizione a quel che i sensi afferrano, e che è sempre un particolare, un oggetto singolo. Il nostro pensiero si muove totalmente nella sfera delle rappresentazioni aristoteliche quando, nel conoscere, cerchiamo, come facevano gli scolastici, di penetrare nell'essenzialità della forma per mezzo di una triplice divisione dell'universale. Gli scolastici preponevano l'universale, come essenzialità della forma, ad ogni operare e vivere della forma nel singolo oggetto; in secondo luogo, lo pensavano come compenetrante i singoli oggetti e vivente in essi; e, in terzo luogo, trovavano che l'anima umana, osservando gli oggetti, suscita in sé la forma universale, nel modo conforme alle proprie possibilità. Perciò quei filosofi<sup>13</sup> distinguevano l'universale che vive nelle cose e che si esprime nella conoscenza umana come segue: 1. *Universalia ante rem*, l'essenziale della forma prima di vivere nelle cose singole; 2. *Universalia in re*, le forme essenziali entro le cose stesse; 3. *Universalia post rem*, queste forme essenziali, astratte dalle cose e sorgenti nel processo conoscitivo, come esperienze interiori dell'anima, grazie alla reciproca relazione tra l'anima e le cose.

Finché non si entra in questa triplice divisione, non si può arrivare ad una giusta comprensione di quel che è importante in questo campo. Infatti, pensate un po' di che cosa si tratta! Si tratta di comprendere che l'uomo, in quanto vive negli *universalia post rem*, ha qualcosa di soggettivo. Ma, al tempo

---

<sup>13</sup> vedi Alberto Magno (1193-1280) "De natura et origine animae", Opp. V, 186a, in G. von Hertling "Albertus Magnus", Festschrift, Colonia 1880. Sugli universali, vedi p. 78. Vedi anche la conferenza di Rudolf Steiner sulla Scolastica del 15 gennaio 1916, in o.o. 165 *L'unione spirituale dell'umanità per opera dell'impulso del Cristo*

stesso, viene indicato un fatto essenziale, e cioè che il concetto che sorge nell'anima è una «rappresentazione» di ciò che, come forme reali (*entelechie*), ha sussistenza universale. E questi - gli *universalia in re* -, a loro volta sono fluiti entro le cose soltanto perché già prima delle cose esistevano come *universalia ante rem*.

L'essenzialità universale, quale esiste prima della sua realizzazione nei singoli oggetti, va pensata come un gradino puramente spirituale dell'esistenza. Va da sé, che la supposizione di una siffatta essenzialità (*universalia ante rem*) debba apparire il risultato di un'astratta elucubrazione di pensiero a chi riconosca come realtà solo quel che è accessibile ai sensi. Ma l'importante è appunto di avere l'esperienza animica interiore che costringa a una tale supposizione. È quell'esperienza che nel concetto generico di «lupo» non vede soltanto una figura dell'intelletto che abbraccia i diversi singoli lupi, ma *vede* la realtà spirituale «lupo» che esiste al di là dei singoli esseri. Questa realtà spirituale dà poi la possibilità di vedere la distinzione tra animale e uomo in un senso conforme allo spirito. La specie «lupo» non viene a realizzazione nel singolo lupo, ma nel complesso dei singoli lupi. Invece nell'uomo vive individualmente l'elemento spirituale-animico che nell'animale si manifesta attraverso il genere (o la specie) nella somma degli individui. O, parlando aristotelicamente: nell'individuo umano la «forma» si estrinseca immediatamente nell'entità sensibile; nel regno animale invece questa «forma», come tale, rimane nel soprasensibile e si estrinseca solo nel corso totale dell'evoluzione che comprende tutti gli individui della medesima «forma». L'aristotelismo ci consente di parlare, per gli animali, di anime di gruppo (anime di specie, di genere) e per gli uomini di anime individuali. Se si riesce a creare in sé una vita animica tale che per essa una distinzione siffatta corrisponda a una realtà veduta, si sarà fatto un progresso ulteriore su una via conoscitiva che l'aristotelismo e la Scolastica avevano percorsa solo fino alla tecnica concettuale. La scienza dello spirito antroposofica cerca di dimostrare che è possibile riuscirvi. Per essa le «forme» non sono soltanto i risultati di una distinzione concettuale, bensì quelli di una visione soprasensibile. Essa vede nelle anime di specie degli animali, e nelle anime individuali degli uomini, esseri di genere analogo. E *vede* questi rapporti come gli occhi vedono la realtà fisico-sensibile. In quale modo la scienza dello

spirito antroposofica persegua questi scopi verrà accennato nel seguito di questo studio; qui importava mostrare come nel metodo aristotelico di rappresentazione sia implicita la possibilità di trovare concetti coi quali si può sostenere l'antroposofia.

Però a tutto quanto ci viene incontro in Aristotele, va connesso un altro fatto che, per l'epoca moderna, è diventato sempre meno attraente: la necessità cioè di adattarci a pensare in concetti netti, finemente cesellati, in concetti che dobbiamo prima prepararci; occorre aver la pazienza di procedere di concetto in concetto e, innanzi tutto, avere l'amore alla purezza e nitidezza di essi, sicché, quando si tocca un dato concetto, si sappia bene di che cosa si parla. Se, ad esempio, in senso scolastico si parla della relazione del concetto con quel che esso rappresenta, bisogna molto lavorare e passare prima attraverso lunghe definizioni negli scritti scolastici. Bisogna sapere che cosa significa quando si dice che il concetto è fondato *formaliter* nel soggetto, e *fundamentaliter* nell'oggetto; quel che il concetto ha come vera e propria sua forma proviene dal soggetto, e quel che ha come contenuto, proviene dall'oggetto. Questo non è che un piccolo saggio, e ben piccolo invero. Se prendete a studiare opere scolastiche, dovete aprirvi il varco attraverso grossi volumi di definizioni, e ciò è assai sgradevole allo scienziato di oggi; ragione per cui egli considera gli scolastici come pedanti, e così se la sbriga. Non sa che la vera Scolastica non è altro che l'elaborazione a fondo dell'arte del pensiero, sicché questa possa veramente formare il fondamento per una piena comprensione della realtà.

Mentre dico questo, sentirete di quale beneficio siano apportatrici quelle persone [all'interno della Società Antroposofica]<sup>14</sup>che lavorano nel senso migliore (filosofico-teoretico) all'elaborazione dei principi della teoria della conoscenza. [E se abbiamo qui a Stoccarda un collaboratore di straordinaria importanza in questo campo - il Dott. Unger<sup>15</sup>-,

---

<sup>14</sup> quanto vi è nelle parentesi quadre non era stato tradotto nella Rivista.

<sup>15</sup> Carl Unger, proprietario di una fabbrica di macchine utensili, fu allievo personale di Rudolf Steiner dal 1905 in poi. Successivamente, fu membro del consiglio direttivo della Società Antroposofica Tedesca, docente e scrittore. I suoi scritti completi sono pubblicati in tre volumi, Stoccarda 1964 e 1966. Tra le sue opere di epistemologia si annoverano "I principi fondamentali della scienza spirituale su base epistemologica", Berlino 1910, e "Dal linguaggio dell'anima cosciente", Volume III dei suoi

allora questo va considerato una corrente benefica per il nostro movimento.] Perché non saranno certo coloro che vogliono solo sentire narrare i fatti delle sfere superiori, quelli che faranno apprezzare nel mondo il nostro movimento scientifico-spirituale nelle sue parti più profonde, ma saranno coloro che hanno la pazienza di penetrare in una tecnica di pensiero che crea una base reale, quasi uno scheletro per il lavoro nel mondo superiore. Così, prendendo le mosse dall'antroposofia stessa, si tornerà a comprendere che cosa volesse veramente la Scolastica, ridotta quasi a una caricatura tanto dai seguaci quanto dagli avversari.

Naturalmente è assai più comodo pretendere di capire con un paio di concetti belli e fatti tutto quel che ci appare come realtà superiore, anziché creare un solido fondamento nella tecnica concettuale. Ma quali sono le conseguenze di questo procedere? Oggi si ha spesso un'assai sgradevole impressione, quando si prendono in mano libri di filosofia. Gli uomini non si comprendono più tra loro quando parlano di cose superiori; non si rendono più conto di come adoperano i concetti. Ciò non sarebbe potuto accadere al tempo della Scolastica, poiché allora si doveva avere un'idea precisa circa i limiti di un concetto.

Vedete dunque che, effettivamente, era stata trovata una via per penetrare nelle profondità della tecnica concettuale. E se questa via fosse stata seguita più oltre, se non ci si fosse lasciati imprigionare entro la rete kantiana della cosa in sé e della rappresentazione che si riteneva soggettiva, si sarebbero raggiunte due cose: anzi tutto, si sarebbe arrivati a una teoria della conoscenza sicura in sé stessa, e in secondo luogo, e ciò è di grande importanza, i competenti in materia non avrebbero potuto fraintendere così interamente i grandi filosofi che lavorarono dopo Kant, per esempio, la triade *Fichte, Schelling, Hegel*. Che cosa sono essi per l'uomo odierno? Filosofi che - così' si dice - hanno voluto intessere un mondo con concetti meramente astratti. Ciò non è loro mai venuto in mente!<sup>16</sup> Ma si era talmente irretiti nei concetti

---

Scritti. Fu assassinato il 4 gennaio 1929, prima di iniziare una conferenza pubblica a Norimberga.

<sup>16</sup> L'autore non ignora affatto l'esistenza di studi filosofici recenti, i quali si richiamano a Fichte, Schelling e Hegel, e vorrebbero orientarsi sulle concezioni di questi pensatori; è però costretto a constatare che, in queste tendenze, *non vive* appunto ciò che per quei pensatori era fondamentale, cioè il loro atteggiamento di fronte a una realtà spirituale che deve essere sperimentata nella vita dell'anima. Il ritorno a quel che

kantiani che non si fu in grado di comprendere né filosoficamente né concretamente il più grande filosofo del mondo. Già capite che si tratta di colui che ha trascorso la sua gioventù a Stoccarda: Hegel. Solo a poco a poco si diverrà maturi a comprendere quel che egli ha dato al mondo; e lo si comprenderà solo quando si sarà nuovamente usciti dall'opprimente rete teorica di concetti intessuta dalla teoria della conoscenza.

E sarebbe così semplice. Basterebbe esercitare un'attività di pensiero naturale e spassionata, liberandoci dalle abitudini mentali invalse nella letteratura filosofica sotto l'influsso delle intorbidate correnti del kantismo. Ci deve essere una chiara intesa riguardo al quesito: «È vero che l'uomo prende le mosse dal soggetto, in esso soggetto si costruisce la sua rappresentazione, e poi intesse questa rappresentazione sopra l'oggetto?». È veramente così? Sì, è proprio così. Ma da ciò segue necessariamente che l'uomo non possa mai penetrare nella cosa in sé? Voglio fare un semplice paragone. Pensate di avere un sigillo, sul quale sia inciso il nome Müller. Ora voi imprimate il sigillo nella ceralacca e poi lo togliete. Vi rendete ben conto, nevrero, che se quel sigillo è fatto, poniamo, di ottone, nulla di quell'ottone passerà nella ceralacca? Se dunque quella ceralacca avesse conoscenza, nel senso kantiano, direbbe: «Io sono tutta ceralacca, nulla dell'ottone penetra in me; dunque non c'è alcun rapporto in base al quale io possa conoscere alcunché circa la natura di quel che qui mi viene incontro». Ma, così dicendo, si dimentica totalmente che quel che importa, e cioè il nome di Müller, sta affatto oggettivamente come impronta nella ceralacca, senza che in questa sia penetrato nulla dell'ottone. Finché si pensa materialisticamente e si crede che, per stabilire relazioni, occorra che da un oggetto scorra materia, non si cesserà di dire, anche teoreticamente: «Io sono ceralacca, e l'altro è *ottone in sé*; e poiché dell'*ottone in sé* nulla può penetrare in me, anche il nome Müller non può essere altro che un segno. Ma la cosa in sé che stava dentro il sigillo. e che si è improntata così che io la posso leggere, mi resta eternamente sconosciuta».

Ecco l'argomentazione che si fa! E se si continua fino in fondo questo paragone, ne risulta: «L'uomo è tutto ceralacca (rappresentazione), la cosa in sé e tutta sigillo (ciò che sta

---

si è estrinsecato nell'elemento logico-astratto di quei pensatori, non farà raggiungere quel che operava nelle loro filosofie.

fuori della rappresentazione). E poiché io, come ceralacca (colui che rappresenta), posso arrivare soltanto al confine del sigillo (la cosa in sé), così io rimango in me stesso, e in me non passa nulla della cosa in sé».

Finché alla teoria della conoscenza si applicherà il materialismo, non si scoprirà mai quel che è essenziale<sup>17</sup>. Resta valida la premessa: «Noi non andiamo al di là della nostra rappresentazione; ma quel che giunge a noi dalla realtà va riconosciuto come spiritualità, e non occorre che atomi materiali passino dall'oggetto a noi. Nulla di materiale penetra nel soggetto; eppure lo spirituale passa nel soggetto, come il nome Müller passa nella ceralacca». Di qui deve poter prendere nuovamente le mosse una sana indagine teoretica della conoscenza; allora si vedrà fino a che punto il materialismo moderno, inosservatamente, abbia preso stabile dimora nei concetti della teoria della conoscenza. Da una spassionata considerazione della cosa risulta che Kant, per quanto strana quest'asserzione possa sembrare a prima vista, non sa rappresentarsi una cosa in sé altro che materialmente.

\* \* \*

Ora dobbiamo delineare ancora un'altra cosa, se vogliamo completare le nostre considerazioni. Abbiamo detto che Aristotele ha indicato che, in quanto cade nel campo della nostra esperienza, si deve necessariamente distinguere tra quel che è forma e quel che è materia. Si può dunque dire: «Nel processo conoscitivo noi arriviamo, nel modo or ora descritto, fino alla forma. Ma vi sarebbe forse anche la possibilità di arrivare fino all'elemento materiale?». Intendiamoci bene. Aristotele, per materiale, non intende solo la materia fisica, bensì la sostanza, quel che, anche come elemento spirituale, sta a base della realtà. Esiste forse la possibilità di

---

<sup>17</sup> Vediamo da ciò che il concetto di materialismo si deve prendere in un senso molto più esteso di quanto si fa di solito. Chi, dalla sua *forma mentis*, è costretto a pensare che nulla della reale cosa in sé possa sorgere nella sua anima, per il fatto che nell'anima non può trasportarsi la materia della cosa in sé, è materialista, anche se, ammettendo l'esistenza dell'anima, crede di essere idealista. E Kant fu erroneamente portato alle sue rappresentazioni dal suo nascosto materialismo. Se si considerano queste cose nella giusta luce, si riconoscerà anche la nullità delle asserzioni che si odono sempre ripetere ai nostri giorni, e cioè che la scienza di oggi ha ormai superato il materialismo della seconda metà del secolo XIX. Al contrario, vi si è immersa tanto più addentro, in quanto non riconosce più come tale il suo modo di rappresentazione materialistico.

comprendere non solo ciò che passa dal soggetto a noi, bensì anche di penetrare dentro le cose, di identificarci con la materia? Questa domanda è importante anche per la teoria della conoscenza e vi può rispondere solo colui che si è approfondito nella natura del pensiero, del *pensiero puro*. Ma, anzi tutto, dobbiamo sollevarci fino a questo concetto del pensiero puro. Secondo Aristotele, possiamo qualificare il pensiero puro come attualità<sup>18</sup>. È pura forma; e, quale si presenta, a tutta prima, è vuoto di contenuto in rapporto ai singoli oggetti immediati che stanno fuori nella realtà sensibile. Perché? Rendiamoci chiaramente conto di come sorga il concetto puro in contrapposizione alla percezione.

Immaginate che vogliamo formarci il concetto del circolo. Possiamo farlo, ad esempio, navigando sul mare, finché tutt'intorno non si veda che acqua. Così ci formiamo la rappresentazione di un circolo a mezzo della percezione. Ma c'è pure un'altra maniera d'arrivare al concetto del circolo, se, per esempio, senza fare nessun appello ai sensi, costruiamo nel nostro spirito la somma di tutti i punti che sono egualmente distanti da un dato punto. Per formarci questa costruzione che si svolge totalmente nell'intimo della vita del pensiero, non abbiamo bisogno di fare appello ad alcunché di esteriore; questo è assolutamente pensiero puro, nel senso di Aristotele, pura attualità.

Ora però entra in gioco qualcosa di speciale: questi stessi pensieri puri, che così vengono formati, coincidono con l'esperienza. Pensate un po': Keplero, mediante una pura costruzione di pensiero, elabora un sistema che dimostra, ad esempio, come i pianeti percorrano orbite ellittiche mentre il sole si trova in uno dei due fuochi. In seguito, poi, col telescopio, si constata che l'osservazione coincide col pensiero puro concepito *prima* dell'esperienza! Qui, ad ogni pensare spregiudicato, si palesa che quanto sorge come pensiero puro non è senza significato per la realtà, poiché coincide con essa. Uno scienziato come Keplero illustra col suo procedere quel che l'aristotelismo ha fondato teoreticamente. Egli afferra quel che appartiene agli *universalia post rem* e, accostandosi alle cose, trova che questi *universalia post rem* sono stati prima posti nelle cose, come *universalia ante rem*. Se dunque non si considerano gli universali come semplici rappresentazioni soggettive, secondo una teoria errata della

---

<sup>18</sup> Vedi "Metafisica" di Aristotele, a cura di A. Lasson, Libro IX, Parte V, 2. Attualità. Jena 1907, pp. 149 ss.

conoscenza, ma si riconosce che essi si trovano oggettivamente nelle cose, vuol dire che prima sono stati posti entro la forma che Aristotele suppone stia alla base del mondo.

Vedete così che quel che a tutta prima è l'elemento più soggettivo, accertato indipendentemente dall'esperienza, è quello appunto che conduce nel modo più oggettivo alla realtà. Qual è la ragione per cui, prima, l'elemento soggettivo della rappresentazione non poteva arrivare al mondo esteriore? Perché andava a urtare contro una cosa in sé. Ma quando l'uomo costruisce un circolo, non urta in nessuna cosa in sé, vive nella cosa stessa, sebbene da prima solo formalmente.

La domanda che segue è questa: «Possiamo noi, in genere, pervenire, da un siffatto pensare soggettivo, a una qualsiasi realtà, a qualcosa di permanente?». Come abbiamo detto, il soggettivo è appunto costruito nel pensiero, è formale e, rispetto all'oggettività, appare a tutta prima come qualcosa di aggiunto. Certo, possiamo dire che, in ultima analisi, per un circolo o per una sfera che stanno in qualche parte del mondo, è indifferente che noi li pensiamo o no. Il nostro pensiero che si aggiunge alla realtà è affatto indifferente per il mondo dell'esperienza che giace intorno a noi. Questo sussiste in sé, indipendentemente dal nostro pensare. Può dunque darsi che il nostro pensiero sia bensì per noi qualcosa di oggettivo, ma che non riguardi affatto le cose. Come possiamo uscire da questa apparente contraddizione?

Dov'è l'altro polo che ora dobbiamo afferrare? Dov'è la via per generare, entro il pensiero puro, non soltanto la forma, ma, insieme con la forma, anche la materia? Non appena troviamo un *quid* che generi insieme con la forma anche la materia, potremo attaccarci a un punto saldo nella nostra teoria della conoscenza. Costruendo, ad esempio, un circolo, ci troviamo pur sempre nel caso speciale di dire che quanto affermiamo di quel circolo è oggettivamente giusto, ma se sia o no applicabile alle cose, dipende dal fatto che, *quando* incontriamo le cose, *esse* ci mostrino se portano in sé o no le leggi da noi costruite. Quando la somma di tutte le forme si dissolve nel pensiero puro, se non è possibile arrivare ad una realtà estrinseca, partendo dal pensiero puro stesso, deve sopravanzare quella parte che Aristotele chiama *materia*.

Qui Aristotele può essere integrato da Fichte. Secondo Aristotele, si può arrivare anzi tutto alla formula: «Tutto quanto ci circonda, anche quel che appartiene a mondi invisibili, rende necessario che si contrapponga al lato

formale della realtà qualcosa di materiale». Ora, per Aristotele, il concetto di Dio è pura attualità, è atto puro; vale a dire, è tale che in esso l'attualità, cioè il dar forma, ha al tempo stesso la forza di produrre la sua propria realtà, dunque di non essere qualcosa a cui sta di fronte la materia, ma qualcosa che, nella sua pura attività, è insieme la piena realtà.

L'immagine di questa pura attualità si trova nell'uomo stesso, quando, a mezzo del pensiero puro, egli assurga al concetto dell'«io». Nell'io, egli giunge a quel che Fichte chiama la *Tathandlung*.<sup>19</sup> Giunge nel suo interno a qualcosa che, vivendo nell'attualità, produce insieme con questa attualità la sua materia. Quando afferriamo l'io nel pensiero puro, abbiamo un triplice io: un io puro, che appartiene agli universali *ante rem*, un io, nel quale siamo noi stessi, che appartiene agli universali *in re*, e un io, che noi comprendiamo, che appartiene agli universali *post rem*. Ma qui c'è anche un fatto speciale: per quanto riguarda l'io, quando si assurga ad afferrarlo davvero, questi tre «io» vengono a coincidere. L'io vive in sé, in quanto produce il suo concetto puro e può vivere nel concetto come realtà, Per l'io non è indifferente quel che il pensiero puro fa perché il pensiero puro è creatore dell'io. Qui il concetto dell'elemento creatore coincide con l'elemento materiale, e basta riconoscere che in tutti gli altri processi conoscitivi noi urtiamo, a tutta prima, contro un limite, ma nell'io, no: questo lo abbracciamo nel suo essere intimo, in quanto lo afferriamo nel pensiero puro.

Così si può dare una base teorica alla proposizione che anche nel pensiero puro è raggiungibile un punto nel quale realtà e soggettività coincidono totalmente, e nel quale l'uomo sperimenta la realtà. Se prende le mosse da qui, e feconda il suo pensiero in modo che, partendo da qui, il suo pensiero torni a uscire da sé stesso, egli afferra le cose dall'interno. Esiste dunque nell'io, afferrato con un atto puro di pensiero e così al tempo stesso creato, qualcosa grazie a cui varchiamo il confine che, per tutto il resto, deve essere posto tra forma e materia.

---

<sup>19</sup> Fichte afferma letteralmente: «L'io si pone, ed è, in virtù di questo semplice porre da sé; e viceversa: l'io è, e pone il suo essere, in virtù del suo semplice essere. È al tempo stesso l'agente e il prodotto della sua azione; l'attivo e ciò che è prodotto dall'attività; azione e atto sono una cosa sola; e quindi, la frase "Io sono" è l'espressione di un atto di fatto». In "Fondamenti dell'intera teoria della scienza" (1794), Opere complete, a cura di I. H. Fichte, Vol. 1, Berlino 1845, p. 96.

Una tale teoria della conoscenza, che procede radicalmente, diventa qualcosa che anche nel pensiero puro mostra la via per penetrare nella realtà. Se si percorre questa via, si dovrà riconoscere che da essa si deve entrare nell'antroposofia. Una minima parte dei filosofi è disposta ad ammettere questa via. Essi si sono impigliati in una rete di concetti fatta da loro stessi, e non possono mai, poiché conoscono il concetto soltanto come qualcosa di astratto, afferrare l'unico punto dove esso è archetipicamente creativo: perciò non possono nemmeno trovare nulla che consenta loro di congiungersi con la cosa in sé.

Per riconoscere l'io come quel *quid* mediante il quale è possibile comprendere l'immergersi dell'anima umana nella piena realtà, bisogna accuratamente badare di non cercare il vero io nella coscienza ordinaria che di esso si ha. Se, cadendo in tale confusione, volessimo dire come il filosofo Cartesio: «Io penso, dunque sono»<sup>20</sup>, verremmo a trovarci confutati dalla realtà ogni qualvolta ci addormentiamo. Poiché nel sonno *si* è, sebbene non si pensi. Il pensiero non garantisce la realtà dell'io. Ma è altrettanto certo che *soltanto* attraverso il pensiero puro il vero io può essere sperimentato; poiché il vero io emerge appunto nel pensiero puro, e solo in esso, per quanto riguarda la coscienza umana ordinaria. Chi *pensa* soltanto, non arriva che all'idea dell'io; chi *vive* quel che nel pensiero puro *può essere vissuto*, nello sperimentare l'io per mezzo del pensiero trasforma in contenuto della propria coscienza una realtà che è allo stesso tempo, forma e materia. Ma, per la coscienza ordinaria, all'infuori di questo io non c'è nulla che introduca nel pensiero forma e materia al tempo stesso. Ogni altro pensiero non è, a tutta prima, immagine di una realtà completa. Ma in quanto nel pensiero puro si ha il vero io come esperienza, si impara a conoscere che cosa sia la piena realtà; e, partendo da questa esperienza, si può procedere oltre ad altri campi della piena realtà.

Ciò tenta di fare l'antroposofia. Essa non si arresta alle esperienze della coscienza ordinaria; tende a un'investigazione della realtà per mezzo di una coscienza trasformata. Elimina, agli scopi della sua investigazione, la coscienza ordinaria, ad eccezione dell'io sperimentato nel pensiero puro, e la sostituisce con un'altra coscienza che opera, spiegata in tutta la sua ampiezza, come la coscienza ordinaria riesce a operare

---

<sup>20</sup> Renato Cartesio, 1596 1650. Vedi "I principi della filosofia", traduzione di A. Buchenau, 4<sup>a</sup> ed., Lipsia 1922, Parte 1, p. 3.

soltanto quando sperimenta l'io nel pensiero puro. Per raggiungere questa, l'anima deve acquistare la forza di sottrarsi a tutte le percezioni esteriori e a tutte le rappresentazioni che nella vita ordinaria si insinuano nell'interiorità dell'uomo, in modo da potersi poi ridestare nella memoria. La maggior parte degli uomini che aspirano alla conoscenza della vera realtà, negano che l'anima umana possa riuscire ad acquistare ciò a cui qui alludiamo. Lo negano senza averlo sperimentato, poiché tale esperienza può farsi soltanto se si praticano, entro la vita dell'anima, quei procedimenti interiori che conducono all'accennata trasformazione della coscienza. (Ho trattato esplicitamente di questi procedimenti animici nel libro *L'Iniziazione come si consegue la conoscenza dei mondi superiori*<sup>21</sup> e in altre mie opere). Chi di fronte a ciò prenda un atteggiamento negativo, non potrà mai penetrare nella vera realtà. Qui possiamo parlare soltanto dei caratteri principali di questi procedimenti animici; indicazioni più precise si trovano nell'opera menzionata e in altri miei libri. Quelle forze psichiche che nella vita e nella conoscenza ordinaria si esplicano nella percezione e nella rappresentazione che può ridestarsi poi nella memoria, possono esser dirette anche a sperimentare un mondo soprasensibile, spirituale. In tal modo si giunge a sperimentare anzi tutto la propria entità soprasensibile, e ad intendere perché, nella coscienza ordinaria, non possiamo mai raggiungere questa entità soprasensibile. (Sempre eccezion fatta per quel punto del vero io, il quale, però, nel suo isolamento, non può essere da noi riconosciuto immediatamente). Questa coscienza ordinaria nasce appunto per il fatto che la corporeità dell'uomo assorbe, in certo modo, la sua entità soprasensibile e agisce in sua vece. La percezione ordinaria del mondo sensibile è quell'attività dell'organismo umano che si compie in seguito alla trasformazione dell'entità soprasensibile dell'uomo in entità sensibile. La rappresentazione ordinaria si produce allo stesso modo, con la differenza che la percezione si compie nel vicendevole rapporto dell'organismo umano col mondo esteriore, mentre la rappresentazione si svolge nell'interiorità di quest'organismo stesso.

Ogni vera conoscenza della realtà poggia sull'intendimento di questi fatti. Per chi cerchi la conoscenza, l'acquisto di un tale intendimento deve diventare un lavoro interiore

---

<sup>21</sup> o.o. 10 *L'iniziazione. Come si conseguono conoscenze dei mondi superiori?*

dell'anima. Le abitudini mentali dei nostri tempi confondono questo lavoro interiore dell'anima con ogni sorta di nebulosi e mistici diletteggianti. In realtà, esso ne è precisamente l'opposto, in quanto si svolge nella più limpida chiarezza interiore dell'anima, escludendo tutto ciò che non è sperimentato con altrettanta chiarezza e limpidezza interiore. Il rigoroso pensiero logico è il suo modello e punto di partenza. Ma il mero pensiero logico sta a questa attività interiore come l'ombra sta all'oggetto che la proietta. Per essa lo sforzo della conoscenza umana si intensifica al punto di sperimentare non solo pensieri astratti, ma un contenuto saturo di realtà spirituale. Sorge così nell'anima una conoscenza della quale una coscienza non trasformata non può farsi un'idea. Questo accrescersi della coscienza non ha nulla a che fare con nessuna forma di vita psichica visionaria o comunque morbosa, poiché queste forme dipendono da un abbassamento della vita psichica al di sotto della sfera in cui opera il chiaro pensiero logico; invece la ricerca antroposofica s'innalza *al di sopra* di questa, nella sfera dello spirito. In quelle forme si ha sempre la cooperazione dell'organismo corporeo, mentre l'indagine antroposofica rafforza la vita psichica così che essa può lavorare nel campo del soprasensibile senza l'aiuto dell'organismo fisico. Per raggiungere un tale rafforzamento della vita psichica occorre anzi tutto esercitarsi nel pensare *immaginario*. Si introducono nella nostra coscienza rappresentazioni vive ed evidenti, quali di solito sorgono soltanto per influsso della percezione esteriore dei sensi. In tal modo si vive con la coscienza in un'attività intensa come quella che ordinariamente viene suscitata solo dal suono o dal colore o da altre percezioni dei sensi, e che ora, invece, si svolge per un richiamo di forze puramente interiori. Questa attività è bensì un pensare, ma non quello che, in concetti astratti, accompagna la visione sensibile, bensì un pensare che intensifica sé stesso sino alla visione, la quale, nella vita ordinaria, si ha soltanto nelle immagini dei sensi.

Non importa *che cosa* venga così pensato; quel che importa è di renderci coscienti di una tale attività non mai esercitata dalla coscienza ordinaria, poiché così si impara a sperimentare sé stessi nell'entità soprasensibile del proprio io che, nella vita psichica ordinaria, si occulta dietro le manifestazioni dell'organismo corporeo. E soltanto con quel che in tal modo si è acquistato come autocoscienza trasformata, si può

percepire la realtà soprasensibile. Per potervi riuscire, occorrono ancora altri procedimenti animici riguardanti la volontà e il sentimento, mentre quelli di cui si è parlato fin qui hanno a che fare con le trasformate facoltà di percezione e di pensiero. Volontà e sentimento, nella vita ordinaria dell'anima, hanno relazione con esseri e processi che stanno fuori della nostra vita psichica. Per introdurre la realtà soprasensibile nel campo della conoscenza, l'anima deve svolgere le stesse attività che di solito, nel sentire e volere, si dirigono agli oggetti esteriori, ma facendo sì che ora queste attività afferrino esclusivamente la sua propria vita interiore. Per investigare nell'ambito soprasensibile, l'uomo, finché dura l'indagine, distoglie totalmente il volere e il sentire dal mondo esteriore e lascia loro afferrare soltanto ciò che vive entro l'anima dopo la trasformazione delle forze di percezione e di pensiero. Sente e compenetra di impulsi di volontà soltanto ciò che, per mezzo del pensiero elevato sino alla visione interiore, sperimenta come autocoscienza trasformata. (Dati più precisi su questa trasformazione del sentimento e della volontà si possono trovare nell'opera sopra menzionata). In tal modo avviene però una completa metamorfosi della vita psichica. Questa sperimenta sé stessa come entità spirituale egoica, in un reale mondo soprasensibile-spirituale che l'attornia, come, nella coscienza ordinaria, sperimenta sé stessa nell'ambiente fisico-sensibile per mezzo dei sensi e della facoltà di rappresentazione che coi sensi è connessa.

L'uomo aspira a raggiungere una conoscenza della vera realtà. Il primo passo verso un possibile appagamento di questa sua aspirazione è il riconoscimento che una tale conoscenza non può pervenirgli né dall'osservazione della natura, né da una vita interiore mistica nel senso ordinario. Poiché tra l'una e l'altra, come abbiamo mostrato al principio di queste considerazioni, si spalanca un abisso che prima di tutto deve essere colmato mercé la qui accennata trasformazione della coscienza. Nessuno può giungere alla conoscenza della vera realtà, se non ha riconosciuto che per questa conoscenza i mezzi conoscitivi soliti non bastano, e che occorre anzi tutto sviluppare i mezzi necessari a questa conoscenza. L'uomo sente che in lui giace sopito molto più di quel che la sua coscienza abbraccia nella vita e nella scienza ordinaria. Istintivamente chiede una conoscenza che per questa coscienza è inaccessibile e, per raggiungerla, non deve temere di trasformare le cose che nella coscienza ordinaria sono rivolte al mondo dei sensi, al

punto che possano afferrare un mondo soprasensibile. Prima di giungere alla possibilità di afferrare la vera realtà, occorre formarci lo stato d'animo che possa avere affinità col mondo soprasensibile. Quel che è accessibile alla coscienza ordinaria dipende dall'organismo umano che, con la morte, si disgrega: quindi è comprensibile che la conoscenza propria a questa coscienza non possa sapere nulla del lato soprasensibile, del lato eterno della natura umana. Solo la coscienza trasformata penetra nel mondo in cui vive quale essere soprasensibile, immune dalla decomposizione dell'organismo sensibile.

È ancora ben lontano dalle abitudini mentali moderne l'ammettere una coscienza capace di trasformazione e, con ciò, una vera indagine della realtà; è forse ancora più lontano di quanto non fosse per i contemporanei di Copernico il suo sistema fisico dell'universo. Eppure, come quel sistema, attraverso tutti gli ostacoli, ha trovato accesso alle anime umane, così lo troverà anche la scienza dello spirito antroposofica. Riuscirà difficile comprenderla, anche alla filosofia contemporanea, perché questa trae le sue origini da un modo di rappresentazione che non è riuscito a sviluppare i germi fecondi di una tecnica concettuale spregiudicata, contenuti nell'aristotelismo. E da questo difetto, come qui abbiamo mostrato, conseguì quello d'intessere trame artificiali di concetti, con le quali l'uomo si chiude la via alla realtà, la quale fu ridotta a un'inaccessibile cosa in sé. Per questa sua tendenza fondamentale, la filosofia moderna deve respingere l'antroposofia, poiché, per i concetti che la filosofia ha su quel che è scientifico, l'antroposofia non può apparirle altro che diletterantismo.

Da questa trattazione potrà forse riuscire evidente che cosa dovrà necessariamente avvenire prima che i filosofi giungano a riconoscere che l'antroposofia non è diletterantismo. Occorre che la filosofia, col suo sistema concettuale, lavori fino ad aprirsi il varco a una conoscenza spregiudicata dei *suoi propri* fondamenti. Non è affatto vero che l'antroposofia sia in contraddizione con una sana filosofia; è piuttosto la teoria pseudo-scientifica della conoscenza moderna quella che contrasta coi fondamenti profondi della stessa vera filosofia. Essa batte vie sbagliate, e dovrà uscirne; dopo di che, potrà sviluppare una giusta comprensione per la concezione antroposofica del mondo.