

“VITAI LAMPAS.”  
IL  
NOVA

R. STEINER

**ANTROPOSOFIA - PSICOSOFIA  
PNEUMATOSOFIA**

TRADUZIONE DI E. DE RENZIS

ROMA — EDIZIONI DI RELIGIO — 1939

DIRITTI SCADUTI,  
ORA E' PATRIMONIO  
DELL'UMANITÀ TUTTA

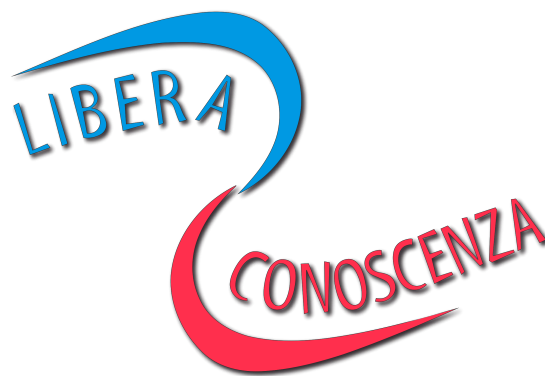
ROMA – SOCIETÀ ANONIMA POLIGRAFICA ITALIANA - 1920

**RUDOLF STEINER**

**ANTROPOSOFIA  
PSICOSOFIA  
PNEUMATOSOFIA**

**Traduzione di  
EMMELINA DE RENZIS**

**ROMA — EDIZIONI DI RELIGIO — 1939**



- Scansione OCR: **Enea Arosio** -  
- Produzione file di testo e verifica: **Enea Arosio e Giovanni Guglielmotto** -  
- Impaginazione: **Paolo Casirati** -

# INDICE

|                                                                                                         |           |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>ANTROPOSOFIA</b>                                                                                     | <b>7</b>  |
| I Conferenza                                                                                            |           |
| L'ANTROPOSOFIA NEI CONFRONTI DELLA TEOSOFIA E DELL'ANTROPOLOGIA.....                                    | 8         |
| I SENSI DELL'UOMO.....                                                                                  | 8         |
| II Conferenza                                                                                           |           |
| ATTIVITÀ SUPERSENSIBILI NEI PROCESSI SENSORI DELL'UOMO .....                                            | 22        |
| III Conferenza                                                                                          |           |
| SENSI SUPERIORI, CORRENTI ENERGETICHE INTERIORI E LEGGI FORMATIVE NELL'ORGANISMO UMANO.....             | 36        |
| IV Conferenza                                                                                           |           |
| CORRENTI SUPERSENSIBILI NELL'ORGANIZZAZIONE UMANA E ANIMALE - ANIMA COLLETTIVA E ATTIVITÀ DELL'IO ..... | 54        |
| <b>PSICOSOFIA</b>                                                                                       | <b>71</b> |
| I Conferenza                                                                                            |           |
| GLI ELEMENTI DELLA VITA DELL'ANIMA .....                                                                | 81        |
| II Conferenza                                                                                           |           |
| AZIONI E REAZIONI DELLE FORZE DELLA VITA ANIMICA UMANA .....                                            | 99        |
| III Conferenza                                                                                          |           |
| ALLE PORTE DEI SENSI SENTIMENTI — GIUDIZIO ESTETICO.....                                                | 117       |
| PENSIERI POETICI SULLA DISCESA DI GESÙ CRISTO NELL'INFERNO.....                                         | 143       |

## IV Conferenza

COSCIENZA E VITA DELL'ANIMA.....150

**PNEUMATOSOFIA****174**

## I Conferenza

FRANZ BRENTANO E LA DOTTRINA ARISTOTELICA DELLO SPIRITO .....175

## II Conferenza

VERITÀ ED ERRORE ALLA LUCE DEL MONDO SPIRITUALE .....186

## III Conferenza

IMMAGINAZIONE — FANTASIA — ISPIRAZIONE — PIENEZZA DELL'ESSERE — INTUIZIONE — COSCIENZA .....204

## IV Conferenza

LEGGI DELLA NATURA, EVOLUZIONE DELLA COSCIENZA E RIPETUTE VITE TERRENE ..224

ELENCO DELLE OPERE DELLO STEINER TRADOTTE IN ITALIANO

## **PARTE PRIMA**

# **ANTROPOSOFIA**

**CONFERENZE TENUTE A BERLINO  
DAL 23 AL 27 OTTOBRE 1909**



## I CONFERENZA

### L'ANTROPOSOFIA NEI CONFRONTI DELLA TEOSOFIA E DELL'ANTROPOLOGIA

#### I SENSI DELL'UOMO

Qui a Berlino, e anche in altre città dove i rami della nostra società si sono estesi, abbiamo già udito molte comunicazioni dal campo della teosofia, le quali, per così dire, sarebbero state attinte dalle elevate regioni della coscienza chiaro-veggente, di guisa che ha dovuto sorgere finalmente la necessità di basare la nostra corrente spirituale su fondamenta serie e degne di rispetto.

L'attuale assemblea generale, che riunisce qui i nostri soci sette anni dopo la formazione della nostra sezione tedesca, può appunto fornirci l'occasione di contribuire alquanto a una fondazione più solida della nostra corrente spirituale. Questo io cercherò di fare in questi giorni con queste quattro conferenze sull'Antroposofia.

Le conferenze di Cassel sul Vangelo di Giovanni, quelle di Dusseldorf sulle Gerarchie, di Basilea sul Vangelo di Luca e di Monaco sugli insegnamenti della teosofia orientale, ci hanno offerto l'occasione di ascendere in alte regioni della ricerca spirituale per attingervi delle verità spirituali di difficile accesso. Ciò che allora ci occupava era *Teosofia*, era, in parte almeno, un'ascesa di essa ad alte vette spirituali della conoscenza umana.

Ci sembra, dunque, che si possa con ragione scorgere un significato più profondo in ciò che si suol chiamare lo svolgimento ciclico degli eventi cosmici, se gradualmente si sviluppa un sentimento per queste cose. Fu all'epoca della nostra prima Assemblea generale, che abbiamo dovuto fondare la sezione tedesca;



tenni allora dinanzi a un pubblico, costituito solo in parte di teosofi, delle conferenze che potrebbero essere designate come il capitolo *storico* dell'*Antroposofia*. Dopo sette anni sembra essere giunto ora il momento in cui, compiuto un ciclo, ci è permesso di parlare, in senso più vasto, di ciò che è veramente *l'Antroposofia*, la risposta agli ardenti quesiti dell'esistenza. Ma gli uomini, i quali non si trovano in condizione di accompagnarla passo per passo, e si attengono al punto di vista dell'antropologia, sentono la teosofia come un edificio campato in aria, a cui manca ogni base. Essi non sono capaci di scorgere, come l'anima possa gradualmente ascendere fino a quella vetta, dalla quale può abbracciare tutto con lo sguardo. Essi non possono salire fino ai gradini della Immaginazione, dell'Ispirazione e della Intuizione; non possono sollevarsi fino a quella cima, che è la mèta finale di ogni divenire umano. Dunque sullo scalino inferiore sta *l'antropologia*, sulla cima la *Teosofia*.

Ciò che succede però della Teosofia, quando essa vuol salire fino alla cima e non si trova in condizione di spingersi avanti con i mezzi giusti – lo si vede in un esempio storico, nel teosofo tedesco SOLGER, che visse dal 1770 al 1819. Le sue opinioni, come concetti, sono conformi alla teosofia. Ma con quali mezzi egli cerca di salire alla cima? Con i concetti della filosofia, con i concetti dissanguati e sfruttati del pensiero umano! È come se si salisse su di un monte per godere della vista e ci si dimenticasse del canocchiale, di guisa che non si vedrebbe niente, assolutamente niente. Nel nostro caso il canocchiale sarebbe spirituale: è l'immaginazione, l'ispirazione e l'intuizione. Nel corso dei secoli sempre più è andata diminuendo nell'uomo la capacità di salire fino a quella cima. Questo fatto era già chiaramente sentito nel Medio Evo – ed era riconosciuto. Anche oggi lo si sente, ma *non* lo si vuole ammettere. Negli antichi tempi esisteva quella capacità di salire, sia pure a un gradino inferiore; essa era basata su di una condizione di chiarezza crepuscolare degli uomini. Esisteva un'antica teosofia siffatta. Ma ciò che si manifestava in tal modo sulla vetta ha dovuto, a un determinato tempo, terminare, ed è stato necessario impedire che lo si potesse accogliere con gli ordinari mezzi della conoscenza. Questa antica teosofia, che considera la rivelazio-

ne come terminata, divenne teologia. Accanto all'antropologia vi è dunque la teologia — essa vuole veramente ascendere fino alle vette, ma si appoggia per questo su qualcosa, che una volta è stato manifestato, è stato partecipato, ma che è divenuto rigido, che non può sempre di nuovo manifestarsi all'anima che aspira verso l'alto. L'antropologia e la teologia si sono trovate spesso di fronte durante tutto il Medio Evo, senza respingersi; ma nei tempi moderni si trovano aspramente opposte. L'epoca moderna permette che la teologia esista accanto all'antropologia, come qualcosa di scientifico, ma non trova modo di conciliarle. Se non ci arrestiamo ai particolari, ma saliamo fino a metà possiamo, salendo, collocare l'antroposofia accanto alla teosofia.

Anche la vita spirituale moderna ha fatto il tentativo di praticare l'antroposofia — ma, come per la teosofia, con mezzi falsi e inadeguati; con i mezzi, cioè, della sfruttata filosofia. Il significato della filosofia può essere compreso dai soli teosofi — non più dai filosofi. A questa comprensione si arriva soltanto per mezzo di una osservazione della storia; si può comprendere la filosofia soltanto quando la si esamina nel suo *divenire*. Il seguente esempio dimostrerà questo fatto: Negli antichi tempi esistevano i cosiddetti Misteri, i centri di cultura della vita superiore spirituale, nei quali i discepoli venivano guidati, per mezzo di metodi speciali, fino alla visione spirituale. Un Mistero siffatto era quello di *Efeso*, in cui i discepoli, per virtù della loro evoluzione potevano investigare i segreti della *Diana di Efeso*; i discepoli spingevano ivi lo sguardo dentro ai mondi spirituali. Ciò che *poteva* venire comunicato apertamente di queste cose, veniva comunicato pubblicamente e accolto da coloro che stavano fuori. Non tutti coloro che dal di fuori udivano quelle comunicazioni erano consapevoli di avere udito dei segreti superiori. Un uomo, per esempio, nel quale erano penetrate comunicazioni di quel genere dai Misteri di Efeso, era Eraclito. Egli poi proclamava queste comunicazioni, per mezzo della parziale sua iniziazione, in modo, che potessero essere comprese da tutti. Chi legge gl'insegnamenti di Eraclito, il «Tenebroso», vede qui ancora trasparire l'esperienza diretta, la conoscenza dei mondi superiori. Vennero poi i suoi seguaci — essi non sapevano più che quegli insegnamenti derivava-

no da un'esperienza immediata, non li intendevano più, e cominciarono perciò a svolgerli, a svilupparli più oltre in concetti, cominciarono a speculare su di essi con le forze del loro intelletto; questo metodo passò per eredità da generazione in generazione. E se oggi abbiamo dinanzi a noi alcunché di filosofia, non abbiamo in essa che il residuo di un retaggio di antichi insegnamenti, dai quali la vita è stata spremuta, tolta, e di cui non ci è rimasto che lo scheletro concettuale. I filosofi però ritengono che quello scheletro sia la vita reale, lo ritengono come qualcosa di concepito dal pensiero umano stesso! Ma non vi sono filosofi capaci essi stessi di concepire qualcosa — per questo occorre l'accesso nei mondi superiori. E i filosofi del 19° secolo non avevano a disposizione che un siffatto scheletro di filosofia, quando si disponevano a considerare ciò che si può chiamare l'antroposofia. Il termine è stato effettivamente adoperato: Roberto Zimmermann ha scritto una cosiddetta antroposofia — ma egli l'ha tratta da concetti aridi, sfruttati come, del resto, tutto ciò che voleva transcendere l'antropologia (senza i giusti mezzi) è rimasto un arido tessuto concettuale che non è più in contatto con le cose. Anche l'antroposofia deve venire approfondita per mezzo della teosofia, perché questa fornisce i mezzi per il riconoscimento della realtà nella vita spirituale. L'antroposofia sta collocata sul punto di vista medio umano, e non come l'antropologia, su quello subumano — all'incontro una teosofia, come quella praticata da SOLGER, è veramente collocata sul punto di vista spirituale, ma le sue idee sono semplici bolle — e quando egli arriva alla cima, egli non vede niente; questo è un tessere di concetti al telaio invece di una visione spirituale vivente! Noi però non vogliamo tessere dei concetti. La realtà della vita umana nel suo complesso deve palesarsi a noi in queste considerazioni. Gli antichi oggetti della visione ci compariranno nuovamente in esse — ma illuminati questa volta da un altro punto di vista — che abbraccia al contempo l'alto e il basso.

*L'uomo è l'oggetto più importante della nostra osservazione.* Contemplando il suo corpo fisico già ci accorgiamo quanto sia complicata la sua figura. Per procurarci una conoscenza sentita di ciò che vuole l'antroposofia riflettiamo anzitutto a quanto segue: Ciò che oggi ci si presenta come complicato corpo fisico è il pro-

dotto di una lunghissima evoluzione. La disposizione al primo suo germe nacque sull'antico Saturno; esso si è in seguito evoluto più oltre sull'antico Sole, sull'antica Luna e sulla Terra. Sul sole vi si aggiunse il corpo eterico e sull'antica luna il corpo astrale. Ora questi arti dell'entità umana si sono modificati durante il corso dell'evoluzione. Ciò che oggi ci si presenta nel complicato corpo fisico umano, con il cuore, i reni, gli occhi e gli orecchi, ecc. è il prodotto di una lunga evoluzione. Tutto ciò è nato da una forma, che nacque come germe su Saturno con figura semplicissima. Ciò è andato sempre nuovamente modificandosi e trasformandosi attraverso milioni e milioni di anni, perché potesse elevarsi all'attuale sua perfezione. E se oggi consideriamo un arto, un organo di questo corpo fisico, per es. il cuore, o il polmone, lo possiamo comprendere soltanto se basato su quella evoluzione. Di ciò che si presenta a noi oggi nella forma del cuore nulla esisteva ancora sull'antico Saturno. Questi organi hanno assunto la loro forma attuale soltanto gradualmente. Alcuno si è formato prima, un altro vi si è aggiunto più tardi. Possiamo appunto indicare un organo come *organo solare*, perché per primo è apparso durante l'evoluzione solare, e un altro come *organo lunare* e così di seguito. Se vogliamo comprendere l'attuale corpo fisico dell'uomo dobbiamo attingere i concetti dall'intero Universo – questo è il metodo dell'osservazione teosofica! Come lavora invece l'antropologia? La teosofia sale fino alle più eccelse vette e, guardando in giù dallo spirito, contempla i singoli fenomeni. L'antropologia si tiene completamente in basso, prende le mosse dai singoli particolari e già ora contempla le singole cellule nella loro attiguità. Si prendono i singoli organi e si considerano per sé stessi partitamente — si pongono meccanicamente l'uno accanto all'altro non si considera nelle cose quale sia più giovane e quale più antica; si studia la singola cellula di per sé, partitamente; pur tuttavia non è affatto indifferente, anzi vi è una grande differenza a seconda che un complesso di cellule si sia evoluto all'epoca solare o a quella lunare. E questi rapporti complicati si estendono ben più oltre. Consideriamo il *cuore umano*: così come è oggi, esso non si è indubbiamente evoluto che molto tardi — ma come disposizione del suo primo germe esso appartiene agli organi più antichi dell'uomo. All'epoca dell'antico sole il cuore dipendeva dalle forze che dominavano su quell'antico sole. Esso

si andò ulteriormente formando nell'epoca dell'antica luna. Poi il sole, che era stato fino allora unito con la luna, uscì da questa, e le sue forze agirono quindi sul cuore dall'esteriore. Così il cuore attraversò una nuova evoluzione, di guisa che nella sua disposizione si poteva distinguere, da allora in poi, una parte solare e una parte lunare. Nuovamente poi la terra, il sole e la luna si trovarono riunite, ed elaborarono il cuore. Dopo un Pralaya si verificò l'evoluzione terrestre, in cui il sole nuovamente si distaccò. Allora dopo il distacco del sole, l'azione solare s'intensificò dall'esteriore. Uscì poi anche la luna ed agì dal di fuori sul cuore. Poiché il cuore è uno degli organi più antichi dell'uomo troviamo in esso, conformemente all'evoluzione cosmica, una parte solare e una parte lunare, poi una seconda partecipazione solare, durante l'evoluzione terrestre, e una seconda partecipazione lunare durante l'evoluzione terrestre, e finalmente dopo la separazione della terra una partecipazione terrestre. Se queste parti nel cuore concordano, come nel Cosmo, nella sua armonia allora il cuore è sano — ma se una di queste parti è preponderante, esso è malato. Ogni malattia dell'uomo dipende dal fatto, che le singole parti dei suoi organi sono caduti in disarmonia — mentre le parti corrispondenti del Cosmo si trovano in armonia. Ogni guarigione poggia sul fatto, che la parte deficiente venga rinforzata, e che la parte esuberante venga attutita, di guisa che le parti tornino ad armonizzare. Ma non basta parlare di questa armonia, per raggiungerla, occorre penetrare nella saggezza del mondo, e per farlo, bisogna essere capaci di riconoscere le diverse parti di ogni organo. Questo ci fa intravedere che cosa sia la vera fisiologia o l'anatomia occulta, che dall'intero Cosmo arriva alla comprensione dell'intero uomo, e dallo Spirito spiega le singole sue particolarità.

Essa parla delle parti solari e di quelle lunari del cuore, della laringe, del cervello, ecc. Ma siccome tutte queste parti agiscono nell'uomo stesso, così abbiamo oggi dinanzi a noi nell'uomo qualcosa, in cui tutte queste parti sono arrestate. Se si guarda dentro all'uomo e si comprendono queste parti, si comprendono allora il corpo eterico, quello astrale, ecc. l'anima senziente, l'anima razionale e quella cosciente, così come l'uomo è oggi. Questa è *antroposofia*. E anche con l'antropo-

sofia dovremo partire da ciò che è più basso, per potere ascendere gradualmente a ciò che v'ha di più alto.

Il più basso nell'uomo è il corpo fisico, che egli ha in comune con il mondo sensibile fisico; ciò che vien dato per mezzo dei sensi e dell'intelligenza sensibile fisica. Il modo teosofico di considerare l'uomo è quello che, partendo dall'intero Universo lo considera nei suoi rapporti cosmici. *L'antroposofia*, nei riguardi del mondo fisico-sensibile, deve prendere le mosse dall'uomo. Essa deve partirsi dall'uomo, in quanto egli è un *essere sensibile*. Allora dovremo prima considerare il corpo eterico, poi il corpo astrale, l'Io, ecc., e ciò che in essi si trova.

Che cosa deve dunque anzitutto interessarci nell'uomo, quando lo consideriamo antroposoficamente in questo senso? Devono interessarci i suoi *sensi*. Perché sono questi sensi infatti, per mezzo dei quali egli acquista conoscenza del mondo fisico sensibile. Partendo dunque dal piano fisico, è dei sensi che l'antroposofia deve anzitutto parlare. Questo sarà il nostro primo capitolo: *L'osservazione dei sensi umani*. Saliremo poi alla considerazione dei singoli campi spirituali della natura umana.

Cominciamo dunque con *l'esame dei sensi dell'uomo*. Qui l'antroposofia si trova subito in contrasto con l'antropologia esteriore, perché l'antroposofia deve sempre partire da ciò che sensibilmente è vero; ma deve rendersi chiaramente conto, che lo spirituale agisce, da sopra, dentro all'uomo. In questo senso essa è *vera antropologia*. Nella ordinaria antropologia tutto ciò che riguarda i sensi umani è stato mescolato alla rinfusa. Essa si occupa soltanto di ciò che investiga in *basso*, e va a tastoni da un singolo particolare all'altro. Trascura cose importanti, perché gli uomini non hanno un filo conduttore, che li possa guidare alla luce, attraverso il labirinto dei fatti. Essa non può uscire da questo labirinto e deve cadere vittima del Minotauro dell'errore — perché soltanto la ricerca spirituale può tessere quel filo conduttore.

L'antroposofia ha anche da dire qualcosa di diverso sui sensi dell'uomo, da quel che ne dice l'esame ordinario esteriore. Ma è anche interessante di vedere,

come oggidì, la scienza esteriore già si trovi costretta dai fatti esteriori a procedere con maggiore profondità, serietà e cura nell'opera sua. L'enumerazione dei cinque sensi, per esempio, è quanto v'ha di più superficiale; i sensi del tatto, dell'olfatto, del gusto, dell'udito, della vista. Potremo vedere come veramente, in questo elenco, tutto sia mescolato alla rinfusa. A questi sensi, però, la scienza ne ha aggiunti oggidì altri tre, dei quali però non sa venire a capo. Oggi enumereremo i sensi dell'uomo, in quanto essi hanno vero significato. Vogliamo cercare di porre, con quanto segue, le prime basi di un *insegnamento antroposofico dei sensi*.

Il primo senso che dobbiamo considerare è quello, che nella scienza dello Spirito si può chiamare il *sensu della vita*. Questo è un vero senso — così come si parla di un senso visivo, si deve pure parlare di un senso vitale. Che cosa è il senso vitale? È qualcosa nell'uomo, che ordinariamente, quando è regolare, l'uomo non sente, ma lo sente soltanto quando esso è in disordine. L'uomo sente stanchezza, o fame, o sete, o un senso di forza nell'organismo; egli li percepisce, come percepisce un colore, o un suono. Egli li percepisce come esperienza interiore. Si percepisce di solito questo sentimento quando qualcosa non è in ordine, altrimenti non ci se ne accorge. Per mezzo del senso della vita viene conferita all'uomo la prima percezione umana di sè stesso. E' il senso, per mezzo di cui l'intera interiorità dell'uomo diventa consapevole della propria corporeità. Questo è il primo *vero senso*, il quale va enumerato a paro degli altri sensi, di quello dell'udito, di quello dell'olfatto, ecc. E nessuno può comprendere l'uomo e i sensi, se non ha sentore di quel senso, che conferisce all'uomo la possibilità di sentire sè stesso come un'*interiorità completa*.

Il secondo senso lo si trova, quando si muove un membro, per es., se si solleva il braccio. Voi non siete un essere umano se non potete percepire i vostri proprii movimenti. Una macchina non percepisce i proprii movimenti — soltanto un essere vivente può percepirli per mezzo di un vero senso. E il senso che ci permette di percepire quando noi stessi ci muoviamo, tanto nel battere delle



palpebre, come nel camminare o nel correre, è da noi chiamato il *senso dell'automovimento*.

Di un terzo senso diventiamo coscienti dal fatto, che l'uomo distingue in sè stesso fra il *sopra* e il *sotto*. Se egli non percepisce più questa differenza, ciò è per lui pericoloso, in tal caso egli non può più sostenersi, si accascia. Un determinato sottilissimo organo nel corpo umano ha a che fare con questo senso: cioè, i tre canali a forma semi circolare dell'orecchio; se essi sono lesi, l'uomo perde il senso dell'orientamento. (Alcunché di analogo si trova nel regno animale, i cosiddetti otoliti (corpiciattoli di carbonato calcareo, che devono trovarsi situati in un determinato modo, perché l'animale possa trovarsi in stato d'equilibrio). Questo terzo senso è il *senso statico o di equilibrio*.

Con questi tre sensi l'uomo percepisce, per così dire, qualcosa in sè stesso — egli sente qualcosa in sè stesso.

Ora usciamo fuori dell'uomo: egli comincia a entrare in scambievole azione con il mondo esteriore. Questo primo reciproco rapporto di azione consiste nel fatto, che l'uomo unisce con sè una sostanza del mondo e in tal modo la percepisce. Si può percepire una sostanza soltanto, se essa si unisce realmente con il corpo. I corpi solidi e liquidi non possono far questo, lo possono fare soltanto i corpi di forma gassosa. In tal caso penetrano nella sostanzialità. A meno che un corpo qualsiasi emani sostanze di forma gassosa e queste sostanze penetrino negli organi della mucosa nasale, non si può avere nessuna percezione olfattiva. Così il quarto senso è il senso olfattivo. E' il primo senso, per mezzo di cui l'uomo entra in un reciproco rapporto col mondo esteriore.

Il quinto senso sorge, quando l'uomo non percepisce ormai più la sola sostanzialità, ma penetra di un passo innanzi nella sostanzialità stessa: egli entra in un rapporto più profondo con questa sostanza. La sostanza deve in tal caso *fare* qualche cosa; occorre che la sostanza eserciti allora in lui una azione qualsiasi. Questo si verifica, quando un corpo acqueo o in soluzione si posa sulla lingua, e si unisce a ciò che la lingua stessa secerne. Il rapporto di reciproco ricambio fra

l'uomo e la natura è diventato più intimo; le cose dicono all'uomo non soltanto ciò che esse sono, come sostanze, ma ciò che esse possono effettuare. Questo è il quinto senso, il *senso del gusto*.

Ora arriviamo al sesto senso. L'intimità nella reciproca azione diventa ancora più grande — l'uomo penetra ancora più profondamente nella sostanza, le cose gli comunicano maggiormente la loro interiorità. Questo non può però succedere che per virtù di speciali preparazioni. Il senso olfattivo è il più primitivo di questo secondo genere di sensi. Con il senso olfattivo il corpo umano non fa nessuno sforzo per penetrare nella sostanza, l'accoglie quale essa è. Il senso del gusto è più complicato di quello dell'olfatto. L'uomo e la sostanza già sono più intimamente collegati, perciò la sostanza dà anche di più. Al successivo gradino vi è la possibilità di penetrare ancora più profondamente nel mondo. Questo succede, quando una sostanzialità esteriore lascia o non lascia trasparire la luce, quando è trasparente o non trasparente, o a seconda del modo come lascia trasparire la luce, cioè, come è colorata. Una cosa che irradia luce verde, è internamente tale, che può appunto riflettere la luce verde. La superficie più esteriore delle cose ci si manifesta nel senso olfattivo, alcunché della sua natura interiore, nel senso del gusto, alcunché della profondità delle cose, nel senso della vista. Perciò la complicata disposizione dell'occhio, che ci conduce molto più profondamente nella essenza delle cose, che non il naso e la lingua. Questo è il sesto senso, il *senso della vista*.

Penetriamo ora ancora di più nelle cose. Se, per esempio, vediamo con l'occhio che una rosa è rossa, la sua interiorità si comunica a noi attraverso la sua superficie — *questa* sola vediamo e poiché essa è determinata dall'interiorità, impariamo a conoscere attraverso di essa questa sua interiorità fino a un dato punto.

Ora però afferriamo un pezzo di ghiaccio o un acciaio rovente; ci si manifestano allora non soltanto la superficie e attraverso di questa l'interiorità, ma ci si rivelano i penentrali stessi della interiorità; ciò che è esteriormente freddo o caldo,

è del tutto compenetrato di freddo o di calore. Il senso del calore ci conduce ancora più intimamente nei sostrati delle cose. È il settimo senso.

L'uomo può forse penetrare ancora più profondamente nelle cose di quel che non vi penetri col settimo senso? — Sì ! Può penetrarvi, quando le cose gli palesano, non soltanto come col senso del calore, ciò di cui esse sono compenstrate, ma gli palesano inoltre ciò che esse sono nella loro *interiorità*. E questo glielo palesano, quando cominciano a risuonare.

Il calore è distribuito del tutto ugualmente nelle cose. Il suono porta le cose a palpitare, per mezzo di esso percepiamo *l'interiore mobilità delle cose*. Se colpiamo una cosa, essa ci palesa nel suono la sua interiorità. E noi distinguiamo le cose secondo la loro natura interiore, come esse possano vibrare e palpitare interiormente, allorché lasciamo agire su di noi il loro suono. E *l'anima delle cose che parla alla nostra propria anima nei loro suoni*. Questo è l'ottavo senso, il *senso dell'udito*.

Oltre a questi vi sono forse altri sensi più elevati? Se vogliamo indagare questa questione, dobbiamo procedere con maggiore circospezione. Non dobbiamo scambiare ciò che è realmente un *senso*, con altre cose e con altre espressioni. Nella vita ordinaria, per esempio, in cui si rimane giù e di solito si confonde tutto — si suol parlare di un senso imitativo, di un senso occultatore e simili. Questo è errato. Un *senso* entra in attività, quando ci si forma una opinione senza che la nostra intelligenza sia ancora entrata in azione. Parliamo qui di un senso, soltanto quando la nostra capacità di giudicare non è ancora entrata in azione. Per percepire un colore, vi occorre un senso; per *giudicare* fra due colori, non vi *occorre* nessun senso.

Arriviamo così a un nono senso. Lo troviamo, se riflettiamo, che vi è indubbiamente nell'uomo una capacità percettiva, che è di specialissima importanza per fondare l'antroposofia; una capacità percettiva che non poggia sul giudizio, ma pur tuttavia esiste in esso. Questo è ciò che noi percepiamo, quando c'intendiamo coi nostri simili per mezzo della *favella*. A base della percezione di ciò che

viene trasmesso per mezzo della favella vi è un vero senso: il *senso del linguaggio*. Questo è il nono senso.

Il bambino, prima di imparare a giudicare, impara il linguaggio. L'intero popolo possiede un linguaggio — il giudicare spetta al singolo, ma ciò che parla al senso, non è sottoposto all'attività animica del singolo. La percezione che un suono articolato significa questo o quello non è un *semplice udire* — questo ci palesa soltanto l'interiore vibrare di una cosa — ma deve piuttosto conferire uno speciale significato a ciò che si esprime nel *linguaggio*. Perciò il bambino impara a parlare o per lo meno a comprendere ciò che viene parlato, prima che egli cominci a giudicare. *Soltanto col linguaggio egli impara a giudicare*. Il *senso del linguaggio* è un educatore, come lo sono pure i sensi dell'udito e della vista, nella prima età infantile. Ciò che il senso percepisce non si può modificare, non vi si può guastare nulla; si percepisce un colore, ma col giudizio non vi si può modificare nè guastare nulla; e così neppure per mezzo del senso del linguaggio, quando percepiamo l'interiorità del suono enunciato. È necessario indicare il senso del linguaggio, come il *nono senso*.

Arriviamo ora finalmente al decimo senso, il più elevato per la vita ordinaria, il *senso del concetto*. Per esso l'uomo diventa capace di comprendere, come se lo percepisce, il concetto, che non è rivestito dal suono del linguaggio. Per potere giudicare dobbiamo avere dei concetti. Se l'anima deve muoversi, occorre prima che essa possa percepire il concetto. Per questo le occorre il senso del concetto, che è precisamente un senso a sè, come lo sono il senso dell'olfatto e quello del gusto.

Vi ho enumerato ora dieci sensi e non ho citato il senso tattile. Ma che ne è del senso del tatto? — qualcuno potrebbe chiedere. Un modo di considerare le cose, che non possiede i fili spirituali, confonde ogni cosa. Il senso del tatto viene ordinariamente compreso con il settimo nostro senso, il senso del calore. Ma soltanto sotto questo aspetto, come senso del calore, esso ha un significato. Certamente, la pelle può essere indicata come organo di questo senso del calore — la pelle,

la quale esiste pure come organo per questo senso del tatto. Ma noi non tastiamo soltanto quando tocchiamo superficialmente un oggetto, noi tastiamo pure quando cerchiamo qualcosa con gli occhi, tastiamo, quando gustiamo qualcosa con la lingua, tastiamo quando annusiamo qualcosa con il naso. Il tastare è una qualità comune ai sensi «dal quarto al settimo senso», essi sono tutti «*sensi del tatto*». Fino al senso del calore si può parlare di tastare. Con il senso dell'udito termina la possibilità di tastare, termina la possibilità di parlarne come di un senso del tatto, esso vi esiste soltanto in minimo grado, non esiste poi affatto nel senso del linguaggio e nel senso del concetto. Indichiamo dunque questi tre sensi come *sensi della comprensione e dell'intendimento*. I primi tre sensi c'informano dell'interiorità *umana*; quando arriviamo poi al limite fra il mondo interiore e quello esteriore, il quarto senso ci conduce prima in questo mondo esteriore, dentro al quale sempre maggiormente penetriamo; con i *sensi del tatto* percepiamo il mondo esteriore alla sua superficie; con i *sensi della comprensione* impariamo a conoscere le cose, arriviamo all'anima di esse. Questi dieci sensi sono gli unici — o ve ne sono ancora altri al di sopra o al di sotto? Di questi sensi superiori parleremo più tardi.

Al di sotto dunque del senso dell'olfatto vi sono altri tre sensi, i quali attingono le loro comunicazioni dall'interiorità stessa *dell'uomo*. Poi ci conduce nel mondo esteriore per primo il senso dell'olfatto. Penetriamo quindi sempre più profondamente nel mondo esteriore. Ma quelli che vi ho finora descritti non sono ancora tutti i sensi, vi è ancora qualcosa al di sotto e al di sopra di essi. Ciò che vi ho indicato non è che una parte dal tutto, vi è ancora qualcosa al di sotto e al di sopra. Dal senso del concetto possiamo salire a un primo senso «astrale» e arriveremo ai sensi che penetrano nella spiritualità; troveremo così un undicesimo, un dodicesimo e un tredicesimo senso. Questi tre sensi astrali ci condurranno ancora più profondamente addentro nei sostrati delle cose esteriori; ci conducono là dove il concetto non arriva. Il concetto si arresta dinanzi *all'esteriore*; l'olfatto si arresta dinanzi *all'interiore*.

Questo serve di base per la conoscenza degli uomini, essa è assolutamente necessaria. Perché, per il fatto di essere stata dimenticata nel secolo decimonono, tutto è stato travolto in confusione indescrivibile tanto nella filosofia quanto nella teoria della conoscenza. Si dice in generale: Che cosa l'uomo può conoscere con i singoli sensi? — e non si può neanche indicare la differenza fra il senso dell'udito e il senso della vista. Si parla di onde luminose come si parla di onde sonore, senza tener conto, che il senso della vista non penetra altrettanto profondamente quanto il senso dell'udito. Noi saliamo nella natura animica delle cose attraverso il senso dell'udito. E vedremo che per mezzo dell'undicesimo, del dodicesimo e del tredicesimo senso penetreremo anche nello spirito delle cose, nello *spirito della natura*. Ogni senso ha una natura e diversa.

Un gran numero di considerazioni perciò, che vengono fatte oggidì sulla natura del senso della vista e del suo rapporto col mondo circostante, soprattutto dalla fisica, possono essere considerate a priori come affermazioni, che non hanno tenuto conto della natura dei sensi. Sono stati edificati innumerevoli errori su questo errato apprezzamento della natura dei sensi. E' necessario insistere su questo, perché ciò che qui è stato detto non *può* assolutamente accordarsi con le cognizioni popolari. Potete leggervi delle cose scritte da persone, che non hanno neppure alcun sentore della natura interiore dell'entità dei sensi. Dobbiamo comprendere, che la scienza, dal suo punto di vista, *deve* parlare diversamente, che essa deve esprimere l'errore, perché l'evoluzione si è svolta in modo, che la vera natura dei sensi è stata dimenticata.

Questa vera natura dei sensi è il primo capitolo dell'antroposofia.

## II CONFERENZA

### ATTIVITÀ SUPERSENSIBILI NEI PROCESSI SENSORI DELL'UOMO

Nella prima conferenza sull'antroposofia abbiamo soltanto enumerati i sensi umani, quali risultano però dall'entità umana stessa. Non li abbiamo confusi bellamente fra di loro, come inevitabilmente succede nella fisiologia esteriore, poiché essa non ne conosce i rapporti. Li abbiamo piuttosto enumerati in una completa serie che corrisponde all'entità umana.

Oggi ci spetta di esaminare con maggiore esattezza il campo dei sensi umani perché esso ci sarà di capitale importanza per l'ulteriore approfondimento dell'entità umana.

Abbiamo cominciato col senso che chiamiamo il *senso della vita*, il *sentimento della vita*, il *senso vitale*. Su che cosa è basato nel vero significato spirituale del termine, questo senso della vita? Occorrerà scendere assai profondamente nella subcoscienza, nei più reconditi sostrati dell'organismo umano, se vogliamo formarci una idea di ciò da cui scaturisce il senso della vita. A questo riguardo, attraverso la investigazione spirituale scientifica ci si rivela anzitutto una speciale collaborazione del corpo fisico e di quello eterico. L'arto più basso dell'entità umana, il corpo fisico, e il secondo arto, il corpo eterico, entrano in un determinato reciproco rapporto, per virtù del quale sorge nel corpo eterico qualche cosa di nuovo, che s'insedia, in certo qual modo, nel corpo eterico e lo permea. Il corpo eterico viene permeato, pervaso da qualcosa, che l'uomo, in fondo, non conosce oggidì affatto coscientemente. Ciò che in tal modo permea il corpo eterico, lo pervade, come l'acqua pervade la spugna. La Scienza occulta è capace di dire, che cosa veramente agisce in tal modo nel corpo eterico: ciò che agisce, corrisponde già a quello che l'uomo svilupperà nel lontanissimo avvenire, come *Uomo Spirito*

o Atma. Questo Atma l'uomo oggi ancora non lo possiede del proprio, esso deve ancora venirgli, per così dire, prestato dal mondo esteriore spirituale circostante, senza che egli stesso ne abbia parte. Più tardi, nel lontano avvenire, l'uomo lo avrà sviluppato in sé. È dunque l'Uomo Spirito, o l'Atma, ciò che permea il corpo eterico; nell'attuale stato di evoluzione dell'uomo è, in certo qual modo, una entità superumana che lo pervade.

Come si esprime questo Atma? Questo superumano si esprime nel fatto, che questo Atma, o Uomo Spirito, concentra il corpo eterico, in certo modo lo contrae. Se vogliamo servirci di qualche immagine del mondo esteriore dei sensi potremo paragonare questo processo alla gelida azione del freddo, che contrae il corpo fisico. Questo processo sarà una volta molto benefico per l'uomo; ma oggi egli ancora per esso non è maturo, perciò, in certo qual modo, ne viene annientato. Ne risulta, che l'astralità nell'uomo viene spinta fuori, spremuta fuori. A misura che il corpo eterico viene compresso, anche il corpo fisico entra in stato di tensione. Per mezzo di ciò il corpo astrale si fa largo. Ci si può rappresentare questo processo, a un dipresso, come se una spugna venisse spremuta. I processi nel corpo astrale sono ora tutte esperienze del sentimento (piacere, dispiacere, gioia, dolore). Questo processo di essere spremuto fuori si manifesta ora al sentimento come senso della vita. Questo è il processo nel corpo astrale. Esso si palesa come sentimento di libertà, sentimento di forza, o come esaurimento.

Ora saliamo ancora di un passo. Come secondo senso abbiamo citato il *senso dell'automovimento*. In questo caso agisce a sua volta nel corpo eterico dell'uomo un altro principio, che però l'uomo stesso, in certo qual modo, ancora non ha. Esso non viene oggi ancora coscientemente elaborato, ma scorre dentro all'uomo dal mondo spirituale. Il corpo eterico ne viene qui pure impregnato come una spugna dall'acqua. Ciò però che ora lo pervade è lo Spirito Vitale (Buddhi), che nell'avvenire lo riempirà, ma che ora, in certo qual modo, gli viene dato provvisoriamente dallo Spirito Vitale del mondo. Esso agisce in modo diverso dall'Atma; come nell'acqua calma si presenta uno stato di equilibrio, così esso procura un pareggio, uno stato di equilibrio nel corpo eterico e nel corpo fisico, e di con-



sequenza, anche nel corpo astrale. L'effetto di questo stato consiste nel fatto, che se questo equilibrio viene turbato, esso si può ristabilire da sè stesso. Se, per esempio, stendiamo un braccio e per mezzo di questo cambiamento di posizione disturbiamo l'equilibrio, succede che, essendo il corpo astrale in equilibrio, si ristabilisce subito l'equilibrio disturbato. A misura che noi stendiamo il braccio scorre, in *direzione opposta a quella in cui sta disteso il braccio*, la corrente astrale e ristabilisce l'equilibrio. Ogni volta che un cambiamento fisico di posizione si presenta, per esempio, se si strizzano gli occhi, si muove, in direzione opposta, nell'organismo, la corrente astrale. In questo processo interiormente sperimentato di un pareggio nel corpo astrale si manifesta il senso dell'automovimento.

Arriviamo ora a un terzo elemento che può pervadere il corpo eterico dell'uomo. Anche di questo terzo elemento l'uomo, oggidì, ha coscienza soltanto di una minima parte, cioè del *Manas o Sè spirituale*. Ma poiché spetta appunto ora *all'uomo*, perché è la sua missione terrestre, di sviluppare il Manas, questo quindi agisce sul corpo eterico diversamente dall'Atma e dal Buddhi, i quali verranno sviluppati soltanto in un lontano avvenire. Il Manas agisce in modo, che *distende* il corpo eterico. Ne risulta, che succede l'opposto di ciò che nel senso vitale è stato designato come gelido.

Lo si potrebbe paragonare a un riversarsi, a un fluire di calore; come del calore che si riversa in uno spazio e poi distende elasticamente il corpo eterico. Abbiamo come del calore che si riversa, quando si verifica, in parte subcoscientemente, questo distendersi nel corpo eterico. Come conseguenza di questa distensione elastica del corpo eterico succede, che ormai anche il corpo astrale si assottiglia, e può dilatarsi con esso; non occorre che venga compresso, può rimanere dentro al corpo eterico che si sta distendendo, vi trova interiormente maggiore posto. Mentre il sentimento del senso vitale nasce in conseguenza dello spremere del corpo astrale, il sentimento *statico* sorge per il fatto, che il corpo eterico viene disteso e perciò il corpo astrale acquista maggior posto. In via di paragone si può dire: il corpo astrale diventa in sé più sottile, meno denso. Con questo assottigliamento del corpo eterico e di quello astrale è ormai data la possibilità anche al

corpo fisico di dilatarsi, di estendersi in un modo qualsiasi. Dall'azione dell'Atma il corpo fisico è stato *contratto*; per mezzo dell'azione di *Buddhi* esso è stato mantenuto in equilibrio, per mezzo dell'azione del *Manas* esso rimane sgravato. Come conseguenza di questo fatto esso spinge fuori in certi punti le sue particelle. Questo si verifica in quei tre mirabili organi, i canali di forma semicilindrica dell'orecchio. Queste sono eliminazioni della materia fisica che non succedono perché cacciate fuori dal di dentro, ma perché cessa o diminuisce la pressione dall'esteriore e si verifica un discarico. Tali organi nascono nei modi più diversi. Sono formazioni nuove, che nascono, perché termina la pressione dall'esteriore e la materia fisica viene liberata dal suo carico. Per mezzo di questo il corpo astrale può sempre più espandersi.

Esso entra in rapporto col mondo esteriore e deve porsi in equilibrio con questo mondo esteriore. Se questo non succede, l'uomo non sta' diritto e perfino cade. Se ci spingiamo nello spazio, dobbiamo orientarci in esso, perciò quei piccoli canali sono verticalmente coordinati nelle tre direzioni dello spazio. Se sono lesi, noi perdiamo il senso della statica, ci viene la vertigine, cadiamo in deliquio.

Quando si tratta di animali, tutto ciò che troviamo nell'animale è conseguenza della sua prematura discesa nella materia fisica. In conseguenza di questo fatto, qualcosa nell'animale si è alquanto indurito, vi si trovano perfino delle piccole pietruzze, i cosiddetti otoliti, che si dispongono in modo, che secondo la loro disposizione l'equilibrio può essere misurato.

L'osservazione di questi tre sensi ci mostra molto chiaramente la differenza fra i risultati effettivi della investigazione spirituale-scientifica, e le opinioni dell'attuale insufficiente pensiero, ancora attaccato alle cose esteriori, dell'anima collettiva degli scienziati. Abbiamo considerato fino ad ora tre sensi, procedenti dall'interiore verso l'esteriore. L'ultimo risiede proprio al limite, fra ciò che l'uomo sperimenta interiormente e ciò che egli deve sperimentare esteriormente per potersi collocare nel mondo esteriore.

Dobbiamo distinguere nettamente fra i fatti e l'insufficiente pensiero dell'anima di gruppo degli scienziati. Quest'ultima ci ha mostrato appunto come *non* conviene pensare. Sebbene questa scienza esteriore, proprio in questi ultimi tempi, per circostanze speciali, si sia trovata a dover riconoscere finalmente questi tre campi dei sensi, essa ha dimostrato quanto mai è condannata all'errore, perché priva dei giusti fili conduttori. Queste formazioni che significano un organo umano dei sensi, sono state subito paragonate a determinati organi del regno vegetale. In questi nascono pure dei processi d'equilibrio. In certe piante nascono delle formazioni che fino a un determinato punto si possono paragonare ai canali di forma semicilindrica dell'uomo. Il pensiero moderno, che di regola viene sempre abbandonato dalla logica, quando serve a formarsi un'idea sulle cose, arguisce, dalla comparsa di formazioni simili nelle piante, che anche queste posseggano un *senso* dell'equilibrio. Questa logica facilmente può essere condotta ad absurdum; per esempio, si dice, che la pianta, perché ritira le sue foglie in modo sensato abbia un *senso*, che arriva a tanto, da potere attirare con speciali preparazioni il suo nutrimento e acchiapparlo; possiamo contrapporre ad esso un altro essere, che pure si intende a meraviglia di tutto ciò, ossia la trappola pei topi! Così come alla pianta, possiamo applicare con altrettanto diritto ciò che è stato detto degli organi sensori umani alla trappola pei topi; con ugual diritto si potrebbe anche parlare di un senso d'equilibrio nella bilancia! Queste sono deviazioni che provengono da un pensare, che non si estende sufficientemente, e non può penetrare giustamente nell'entità delle cose.

Dei tre sensi finora discussi la scienza moderna non potrà essere padrona finché non saprà illuminare la costruzione dell'organismo umano con la luce della teosofia. Questa soltanto ci rende capaci di conoscere antroposoficamente l'intera costruzione dell'organismo umano. È dalla considerazione della interiorità che per mezzo della osservazione spirituale scientifica si deve arrivare alla comprensione dell'intero uomo.

Arriviamo ora al senso dell'olfatto. La ragione per cui non ci occupiamo specialmente di ciò che la scienza chiama il *senso* del *tatto* già è stata accennata.

Così, quale esso viene ordinariamente descritto, è semplicemente una fisima della fantasia. Perché trascuriamo qui il senso del tatto? perché così come esso viene *ordinariamente* descritto è una invenzione della fisiologia, una creazione della fantasia. Non posso tenere qui che solo quattro conferenze e mi trovo perciò costretto a sorvolare molte cose e ad enunciare parecchi paradossi. Per una serie di sensi è permesso parlare di sensazioni tattili, ma non è permesso parlare di uno speciale *senso* del tatto, come ne parla la fisiologia moderna. Ciò che succede quando si tasta si esaurisce completamente nel concetto del senso dell'equilibrio. Se premiamo sopra una tavola, strisciamo una superficie di velluto, tiriamo una corda — ciò che si svolge ivi nella pressione, nello strisciare e nel tirare e simili, in fatto di processo del tatto, altro non è, se non una modificazione dell'equilibrio in noi stessi. Mentre tutte queste cose vengono cercate nel senso del tatto, questo senso deve venir cercato nel senso dell'equilibrio, là dove il senso dell'equilibrio si trova al suo massimo grado. Se il senso dell'equilibrio sta al suo massimo grado abbiamo il senso del tatto. Su questo senso del tatto regnano nella scienza falsissime opinioni. Per l'uomo, esteriormente nella vita, una pressione è qualcosa che egli non indaga. Si parla di «premere» e non s'indaga affatto la natura di questo fatto. Per colui che considera le cose dal punto di vista spirituale scientifico la cosa si presenta in modo, che egli deve chiedere: Che cosa succede nel premere? Che cosa si è svolto nel senso dell'equilibrio? E quale pareggio si è verificato nel corpo astrale? Come il senso della pressione venga malinteso lo si può vedere nella fisica. Vi si parla della pressione atmosferica. Se un giovane desideroso d'imparare chiede al suo maestro, come noi si possa sopportare l'alta pressione dell'atmosfera senza rimanerne schiacciati, riceve, come risposta: pressione e contropressione sono sempre pari; noi siamo interiormente riempiti di aria, ambedue si pareggiano nella loro azione. Ma se il giovane è intelligente egli obietterà: Sì, ma io sono stato spesso seduto nel bagno completamente attorniato di acqua e non sono stato schiacciato, sebbene io non fossi interiormente riempito di acqua; perché se lo fossi stato sarei affogato.

Se la cosa fosse come viene esposta dalla fisica, una pressione straordinaria dell'atmosfera premerebbe sulla superficie umana. Il fatto, che non si sente questa pressione, viene spiegato con la contropressione che si esercita, perché anche interiormente siamo riempiti di aria. Questo è nel regno dell'assurdo, a cui molte cose ci fanno arrivare, quando si vuole spiegare tutto materialisticamente. Si tratta qui di un processo eminentemente spirituale. La cosa difatti è diversa; l'uomo è talmente forte, che nella parte su cui viene esercitata la pressione, egli può spingere dentro il corpo astrale e ristabilire l'equilibrio disturbato. Vi è sempre, per così dire, una piccola enfiatura quando si preme. Questa azione è così forte nel corpo astrale, che dall'interno, essa vince tutta la pressione dell'aria esteriore. In questo campo, lo Spirito si può letteralmente afferrare con mano.

Osserviamo ora, dopo questa breve digressione, il *senso dell'olfatto*. Con questo agisce e s'ingerisce nell'organismo umano qualcosa di diverso che non con gli altri sensi, qualcosa che più s'avvicina alla coscienza umana: cioè, la propria anima cosciente. Questa entra in azione quando si fiuta qualcosa. Vedremo poi perché tutte queste cose si verificano per mezzo di appositi organi. Questa anima cosciente, non soltanto fa sì, che a un determinato posto dell'organismo si presenti una distensione e una rarefazione, ma anche che il corpo astrale proietti la sua azione *al di là* dell'organismo. Mentre col fiutare la sostanza aeriforme penetra nella membrana mucosa del naso, la sostanza astrale si spinge fuori in ugual misura, abbandona l'organismo, s'immerge nella cosa, e sperimenta alcunché in quella cosa — non soltanto in sè, ma proprio nella cosa. Ciò che ivi sperimenta, essa lo chiama un odore grato, fragrante o cattivo, o simile. È un tentacolo dell'anima cosciente, che essa estende attraverso il corpo astrale.

Col quinto senso, il *senso del gusto*, agisce ormai nell'organismo umano l'anima *razionale* o *affettiva*. Essa riversa le sue correnti astrali verso l'esteriore attraverso il senso del gusto. Essa spedisce la sostanza astrale incontro a quelle sostanze che gli si presentano sulla lingua. Ciò che si svolge qui nel corpo astrale è di natura del tutto speciale. Vogliamo rivolgere anzitutto lo sguardo al senso dell'olfatto e metterlo alla prova. Che cosa scorre fuori dal corpo astrale quando si fiuta?

Scorre soltanto natura volitiva. Ciò che voi sentite interiormente come impulso volitivo fluisce incontro alla materia che scorre dentro. E il processo del fiutare è un difendersi, è un voler respingere la materia che scorre dentro. La scienza dello Spirito vi può dire, che questa sostanza che scorre dentro non è che Maya; è *volontà esteriore*. La vostra volontà interiore e la vostra volontà esteriore si trovano contrapposte e lottano fra di loro. Quando fiutate si svolge un giuoco di forze volitive che lottano fra di loro. Qualcuno, che ha avuto sentore di questa lotta fra la volontà interiore e quella esteriore che si ostacolano reciprocamente, ha fondato su questo fatto una filosofia della volontà: Schopenhauer. Ma questa è una metafisica falsa, perché questo giuoco di volontà si verifica effettivamente soltanto nel fiutare — negli altri casi si tratta semplicemente di una interpretazione immaginaria.

Mentre nel senso dell'olfatto ciò che scorre fuori è di *genere volitivo*, ciò che ci scorre incontro da un *alimento gustoso* ha invece natura di sentimento. Ciò che ivi scorre dentro come nutrimento è anche semplice Maya, un segno esteriore; viene sperimentato come sentimento. Nel gustare, un sentimento entra in reciproca azione con l'altro. Questo è il processo del gusto, l'altro non è che segno esteriore: vedremo che la lingua è formata corrispondentemente. Perciò questo senso del gusto è un senso del sentimento, ed è un senso che fa assegno principalmente sul sentimento, se piacevole o non piacevole, se disgustoso, ecc. Ma non si tratta di sentimenti come tali, ma del fatto, che i sentimenti cozzano fra di loro, entrano in scambievole azione.

Nel sesto senso, nel senso della vista, si è riversato ciò che il corpo eterico ora ha elaborato, cioè: *l'anima senziente*. Questa azione, però, strano a dirsi, è di natura pensante. Essa rappresenta un *principio pensante*. I pensieri sono in essa subcoscienti. L'anima senziente ha come subcosciente in sé ciò che poi, attraverso l'anima cosciente, affiora nella coscienza in fatto di *pensiero*. E «pensare nell'anima senziente» ciò che scorre fuori dai due occhi. Della vera sostanza pensante scorre fuori attraverso agli occhi dall'anima senziente. Questa sostanza pensante ha una elasticità molto maggiore delle altre sostanze che scorrono fuori dal

senso dell'olfatto e dal senso del gusto. Essa può spingersi molto più addentro nelle cose. Effettivamente della sostanza astrale scorre dall'uomo realmente fuori, lontano, verso le cose, finché non le viene opposto un ostacolo da qualche altra astralità.

Un pensare sano non può arrivare a nessuna rappresentazione dalla spiegazione scientifica, che dice, che con la vista penetrano delle onde eteriche nell'occhio, e da questo poi viene proiettata l'immagine verso l'esteriore. In tal caso occorrerebbe che vi fosse qualcuno dentro che provvedesse a questo lavoro di proiezione. Questa idea di qualcosa che proietta è orribilmente superstiziosa. La scienza, che è così fiera del suo «Naturalismo», si lascia grandiosamente aiutare nel caso citato dalla tanto condannata «fantasia».

E dunque qualcosa d'astrale che scorre incontro alle cose: è sostanza pensante. Una sostanza astrale scorre incontro alle cose, abbandona il corpo e si spinge lontano finché gli si oppone un'altra astralità. Nel contrasto fra astralità e *astralità nasce il colore che noi sentiamo alle cose*. Effettivamente il colore nasce al limite delle cose, dove l'astralità irradiante dall'uomo cozza con l'astralità che risiede nelle cose. Al limite fra l'astralità esteriore e quella interiore nasce il colore.

Con questo la scienza dello Spirito ci conduce a uno strano risultato. Abbiamo visto, che veramente vi è nell'anima senziente un pensare. Ma questo pensare, che dimora nell'anima senziente, emerge prima nell'anima razionale e diventa cosciente soltanto nell'anima cosciente. Nell'anima senziente esso è subcosciente. Quando contempliamo le cose con i nostri due occhi abbiamo due impressioni, che dapprima non arrivano alla coscienza, sebbene scaturiscano da un processo pensante incosciente. Due lavori pensanti devono verificarsi, perché avete due occhi. Per divenire coscienti devono prima percorrere la via dall'anima senziente, attraverso l'anima razionale, nell'anima cosciente. Possiamo rappresentarci bene questo cammino con un semplice segno esteriore: abbiamo due mani, si sente ognuna di esse separatamente. Se vogliamo però fare arrivare questa sensazione fino alla coscienza, e che una mano senta l'altra mano, dobbiamo *in-*

*crociarle*. Perché le impressioni che vengono acquistate nell'anima senziente per mezzo del lavoro del pensiero possano arrivare alla coscienza dell'uomo, esse devono venire incrociate. Voi sentite allora la vostra propria mano, e sollevate ciò, che di solito non è da voi sentito, nella coscienza; proprio come dovete toccare un oggetto esteriore, per divenirne cosciente, così in questo caso pure occorre un incrocio perché le cose possano arrivare alla coscienza. E questa anche è la ragione *perché i due nervi ottici sono incrociati nel cervello fisico*. Questo incrocio dei nervi ottici ha la sua ragion d'essere nel fatto, che un lavoro svolto nel subcosciente nell'anima senziente deve venire inalzato, per mezzo dell'incrocio, nella anima cosciente, di guisa che il processo della prima possa essere sentito con la seconda. Così l'antroposofia ci insegna a comprendere l'uomo fin dentro le sue più sottili singole particolarità anatomiche.

Come settimo senso abbiamo il *senso del calore*. Questo è qualcosa, che trasmette all'uomo il senso del calore, ed è *l'anima senziente* stessa, la quale è di natura astrale, e ci trasmette il senso del calore per mezzo della sua azione, ossia lasciando scorrere fuori la sua sostanza astrale. Un'esperienza di calore si presenta soltanto quando l'uomo è veramente in condizione di far scorrere fuori la sua sostanza astrale, quando non trova impedimento. Una esperienza siffatta di calore non si presenta, quando, per esempio, noi stiamo in un bagno, di cui l'acqua ha la stessa nostra temperatura, cioè quando vi è un equilibrio fra noi e l'ambiente circostante. Soltanto quando del calore può scorrere fuori di noi o scorrere dentro di noi sentiamo un'esperienza di calore. Se l'ambiente esteriore manca di calore, noi lasciamo scorrere in esso del calore, se invece noi siamo privi di calore, lasciamo scorrere in noi del calore. Qui nuovamente si può constatare uno scorrere fuori e dentro del calore. Si tratta sempre di attività del corpo senziente umano. Quando, per esempio, un oggetto esteriore va diventando sempre più caldo, ed entra in contatto con noi, l'azione della nostra anima senziente andrà sempre più scorrendo fuori, finché sarà raggiunto il limite e l'oggetto sarà così caldo, che da noi non potrà scorrere più nulla che vi corrisponda; allora non sopportiamo più il calore, noi bruciamo. Quando non abbiamo più la



possibilità di lasciar scorrere fuori qualcosa dal corpo senziente, il calore ci vince e noi ci scottiamo. Quando non abbiamo più abbastanza astralità da potere pareggiare l'etere del calore che scorre fuori, succede ogni volta, che percepiamo quel fatto come una bruciatura, se non siamo più in condizione di lasciare scorrere fuori della sostanza dal corpo senziente. Se afferriamo un corpo molto freddo e non possiamo più emanare sostanza senziente, perché esso non la accoglie, dovrebbe anche presentarsi un bruciore. E così succede di fatto. Quando afferriamo degli oggetti ghiacciati sentiamo pure una sensazione di bruciore, anzi si presentano perfino delle scottature.

Ormai arriviamo al campo del *senso dell'udito*, l'ottavo senso. Quale principio prende parte attiva nel senso dell'udito? Vi prende parte il *corpo eterico* dell'uomo. Ma questo corpo eterico dell'uomo, quale oggi è formato, non è in condizione veramente, senza durevole nostro danno, di dare qualcosa, come ancora ne è capace il corpo senziente. Il corpo eterico è già formato in modo, fin dall'epoca atlantea, che gli è impossibile di dare qualsiasi cosa. Una azione superiore deve dunque verificarsi, per via diversa da quella del senso del calore. L'uomo non può dare nulla, non ha in sé più nulla da cui evolvere un senso superiore a quello del calore. Se a questo punto non si presenta nell'uomo qualcosa di speciale, che egli appunto non ha, un senso più alto non potrebbe più nascere. Per arrivare a questo, occorre che delle altre entità penetrino nell'uomo; ciò che ora lo pervade, sono gli angoli; essi mandano la propria sostanza astrale dentro all'uomo. Essi mettono la loro propria sostanza a disposizione dell'uomo, e ciò che egli non può irradiare, viene emanato da essi. È dunque effettivamente una sostanza astrale estranea che pervade l'uomo e agisce in lui. Egli se la appropria, e la lascia scorrere fuori. Sono attive in questo caso delle entità, le quali già hanno attraversato in tempi passati il grado di umanità, cioè gli angoli. La loro sostanza astrale penetra in noi e, dal senso dell'orecchio, scorre incontro a ciò, che viene apportato per mezzo del suono. «*Sulle ali di queste entità noi penetriamo nell'interiorità, nell'anima delle cose di guisa che le possiamo riconoscere. Qui agiscono entità,*

che stanno al di sopra dell'uomo, ma che sono di natura uguale alla propria sua sostanza astrale.

Come senso ancora superiore abbiamo indicato il senso della *favella*, della *parola*, del suono vocale, il nono senso. Anche per questo senso l'uomo non ha in sé nulla che lo possa sviluppare, non può dare ad esso nulla.

Qui di nuovo l'uomo non può contribuire con nulla di suo. Delle entità lo devono aiutare e penetrare in lui, entità che hanno una sostanza di natura simile a quella del corpo eterico umano. Esse hanno anche la sostanza astrale corrispondente. Questa viene però in tal caso spinta fuori nel mondo circostante. Sono gli Arcangeli. Questi pervadono l'uomo ormai con il loro corpo eterico, che egli può lasciar scorrere fuori nell'ambiente che lo circonda. Gli Arcangeli esercitano una parte completamente diversa da quella degli angeli, per virtù loro l'uomo è in condizione di udire un *suono vocale*. Essi sono nell'uomo; fanno sì, che l'uomo sia in condizione, non soltanto di udire un tono musicale, di udire un sol, o un do diesis, ma anche di intendere un suono articolato, un a, secondo il senso del suono articolato. Di guisa che l'uomo, quando ode un suono vocale può sperimentare l'interiorità di esso. Queste entità sono al contempo Spiriti delle singole individualità dei popoli, sono gli *Spiriti dei Popoli*.

Per il senso dell'udito gli angeli esercitano il loro lavoro esteriormente, per mezzo dell'azione dell'aria; essi adoperano appunto l'aria che è nell'orecchio, e un'azione dell'aria viene provocata esteriormente. Dagli arcangeli vengono provocate delle azioni nei succhi come fosse un'azione in una sostanza acquee. Per mezzo di essi lo scorrere dei succhi viene avviato in una determinata direzione che offre la possibilità all'uomo di percepire, per esempio, secondo il suo senso il suono articolato «a». La espressione esteriore per questo lavoro consiste nel fatto, che le fisionomie del popolo vengono formate, viene creata la speciale espressione dell'organismo umano, secondo lo speciale popolo a cui esso appartiene. *Perciò possiamo dire a noi stessi, che i succhi scorrono nell'uomo diversamente, che l'intero organismo agisce diversamente, a seconda che l'Essere angelico ha diretto,*

*al popolo a cui esso appartiene, la corrente dei succhi attraverso a un determinato senso vocale.*

Supponiamo che un popolo esprima l'Io con la parola: Adamo, qualunque siano le teorie che questo popolo ha sull'Io umano: lo Spirito del popolo parla prima di tutto per mezzo di due «a» che si succedono. Questo proviene da una organizzazione originaria. Chi appartiene a quel popolo deve avere una speciale sensazione dell'Io che corrisponda al succedersi dei due a, che corrisponda ad «Adamo». Risulterebbe qualcosa di completamente diverso, se un popolo si esprimesse con la parola «Ich». Un popolo siffatto deve avere una rappresentazione diversa dell'Io. La sensazione è diversa; quando invece dei due «a», i suoni articolati «i» - «eh» vengono uniti. Nell'i vi è una speciale sfumatura, una coloratura di ciò, che lo Spirito del popolo inocula nel singolo organismo riguardo alla concezione dell'Io.

E' qualcosa di diverso ciò che viene inoculato in un popolo, a seconda che abbiamo un succedersi dell'«a» - «o», o del «i» - «e». E qualcosa di affatto diverso la parola «Amor», da quella tedesca «Liebe». Se lo Spirito del popolo dice «Amor», questa è una sfumatura speciale del sentimento — se dice «Liebe» la sfumatura è completamente diversa. Qui vediamo lo Spirito del Popolo all'opera e vediamo pure perché è sorta la differenziazione dei suoni articolati.

Non è senza significato il fatto che, per esempio, la parola «Adamo» veniva adoperata nell'ebraico antico per la prima *«forma umana»*, e dagli antichi Persiani, invece, per indicare l'Io. Ciò mostra, come qui si esprimano sentimenti completamente diversi, e delle ben determinate direzioni di questi sentimenti.

Abbiamo accennato qui al *mistero del linguaggio* — o piuttosto ai primi elementi di esso. Si tratta in questo dell'azione di Spiriti che sono al grado di Arcangeli, i quali penetrano nell'uomo per mezzo del senso fonetico e ne scuotono l'intera sostanza acqueea. Una delle più grandi esperienze dell'ascesa alle conoscenze superiori è quando l'uomo comincia a sentire quale è la differenza fra i singoli suoni nei riguardi della loro forza formativa.

*La forza del suono palesa la sua migliore azione nell'aria, la forza del suono articolato si palesa per primo nell'elemento acqueo.*

Prendiamo ancora un esempio: Se qualcuno indica un essere con la parola *Eva*, ed egli vuole ora esprimere qualcosa d'altro, qualcosa, che si comporti verso questa parola a un dipresso come lo spirituale al sensibile — egli potrebbe adoperare, in tal caso, l'immagine riflessa di *Eva*: *Ave*. Queste sillabe, per il saluto a Maria, sono effettivamente, nella successione dei loro suoni, ciò che nell'organismo umano effettua l'opposto della parola *Eva*. Qui trovate pure le ragioni per un altro rovesciamento della parola *E - v - a*. Se prima di *Ave* si pone un *J* si ottiene *Jave*. Tutti i rapporti fra *Eva* e *Jave* possono essere qui riconosciuti da chi penetri nel suono, quando ascende più oltre alle cognizioni superiori. Egli potrà raccontare ciò che un essere superiore, che stava sul gradino degli Arcangeli, ha ispirato agli uomini. La verità sulla natura del linguaggio è, che a base di esso, vi è un vero senso, il senso dei suoni vocali.

Il linguaggio non si è formato arbitrariamente — è un prodotto spirituale; per percepirlo nel suo spirito, abbiamo il senso del suono vocale, che nell'intero sistema ha la medesima giustificazione degli altri sensi. E vi sono ragioni più profonde, perché i sensi debbano appunto essere enumerati in questo modo. La prossima volta saliremo al senso del concetto, e ai sensi superiori, per poterci poi spiegare antroposoficamente il Microcosmo.

### III CONFERENZA

## SENSI SUPERIORI, CORRENTI ENERGETICHE INTERIORI E LEGGI FORMATIVE NELL'ORGANISMO UMANO

Mentre l'ultima volta abbiamo spinto il nostro esame fino al senso del linguaggio, oggi considereremo il *senso del concetto*. La parola concetto, naturalmente, non è qui intesa nel senso di concetto puro, ma nel suo significato comune; qualcuno mi dice una parola, ed io mi formo una rappresentazione di ciò che essa significa. Si potrebbe chiamare quel senso anche *senso rappresentativo*. Per renderci conto di come questo senso rappresentativo si viene a costituire dobbiamo nuovamente ricorrere al senso del suono, al senso dell'udito e al senso del linguaggio o del suono <sup>1)</sup> articolato e proporci il quesito: Che cosa significa in generale avere il senso del linguaggio? Come viene a crearsi veramente la percezione del suono articolato? Che cosa succede di speciale quando l'uomo percepisce un suono articolato un «a» o un «i»? Per rispondere a questo quesito dobbiamo spiegarci chiaramente l'apparecchio di percezione dei suoni articolati. Non potremo qui fare che poche affermazioni, le quali si potranno poi verificare.

Nella musica si può distinguere la nota *singola*, la *melodia* e l'*armonia*. L'armonia poggia sulla percezione di suoni musicali simultanei, la melodia sulla sintesi di suoni musicali che si succedono. Possiamo comprendere il meccanismo della percezione dei suoni articolati soltanto se consideriamo il rapporto che corre fra l'elemento sonoro che si trova nel suono articolato, e il suono articolato stesso.

---

<sup>1</sup> La lingua tedesca ha due vocaboli per esprimere il concetto di suono, cioè Ton e Laut; il primo dinota qualunque suono definito, mentre il secondo significa esclusivamente il suono emesso dagli organi vocali di un essere animato, come l'uomo. Poiché la lingua italiana non rileva tale distinzione, sulla quale per l'appunto si fonda in parte quanto sta scritto nel capitolo presente e nei seguenti, abbiamo tradotto il termine, Ton con la parola suono, e Laut a seconda dei casi con l'espressione suono articolato.

Supponiamo, che facessimo *coscientemente* ciò che facciamo *incoscientemente*, o subcoscientemente, nel percepire i suoni, non avremmo più a che fare con una percezione sensoria, ma con un giudizio, con la formazione di un concetto. Se nel percepire una melodia potessimo avvicinare le singole note allineate nel tempo in modo da percepirle simultaneamente — se dunque potessimo riunire il passato e l'avvenire, se a metà di una melodia già sapessimo abbastanza chiaramente ciò che segue, per costringere l'avvenire nel presente, avremmo trasformato coscientemente una melodia in un'armonia. Ma questo noi non possiamo; nondimeno ciò che non siamo in grado di compiere coscientemente, succede di fatto incoscientemente nel senso del suono articolato. Se si ode un «a» o un «i» o altre voci, per virtù di una attività sub-cosciente, una melodia viene di colpo trasformata in armonia. *Questo è il segreto del suono articolato: è melodia trasformata in armonia.* Questa strana attività subcosciente si svolge a un dipresso nel medesimo modo come nell'occhio si compiono le diverse rifrazioni dei raggi di luce secondo leggi fisiche, che noi possiamo poi in seguito rendere note alla nostra coscienza. Ma questa attività sub-cosciente, per cui una melodia viene subito trasformata in armonia, non è tutto — occorre dell'altro — perché il suono articolato possa uscire. Un suono musicale non è una cosa semplice. Ogni suono musicale diventa tale solo per il fatto, che a differenza di quel che avviene col rumore, risuonano insieme con esso sia pur debolmente i suoi ipertoni (armoniche). In un'armonia, dunque, non udiamo soltanto le singole note, ma di ogni nota anche gli ipertoni (armoniche). Se quindi comprimiamo una melodia in una armonia — avremo compreso non soltanto le singole note della melodia, ma di ogni nota anche i suoni concomitanti. E occorre ancora una ultima cosa: per virtù di quel lavoro sub-cosciente, l'anima, quando ode un suono articolato, deve divergere l'attenzione dalle note fondamentali della melodia; queste devono, in certo qual modo, venire sorvolate, e si deve abbracciare soltanto quella *armonia degli ipertoni*. Il suono articolato nasce dal fatto, che si trasforma una melodia in armonia, che poi si prescinde dalle note fondamentali di essa, e se ne sintetizzano soltanto gli ipertoni.

Ciò che questi ultimi allora danno, sono i suoni «a» «i», ecc. Abbiamo così spiegato la percezione dei suoni articolati in modo analogo alla vista nell'occhio.

Chiediamo ora, questa domanda è ardua, ma importante: Come nasce la percezione della *rappresentazione*? Come succede che, quando udiamo una parola, per mezzo di essa ne comprendiamo il significato? che questo, pure, sia un processo speciale, lo possiamo riconoscere dal fatto, che una cosa viene indicata nelle diverse lingue con voci diverse. Perché mentre in ogni lingua si ode un suono articolato diverso, per esempio, una volta si dice «Liebe» e l'altra volta «Amor» — si ottengono, attraverso il suono articolato, delle indicazioni di una medesima rappresentazione retrostante. Che una parola sia «amor», o un'altra volta sia «Liebe», in ambedue le parole si evoca il senso della rappresentazione che vi sta dietro. Questa rappresentazione è qualcosa di unitario che, non ostante tutte le diversità delle forme dei suoni articolati, vi sta dietro.

Come viene percepito questo?

Dobbiamo essere coscienti del fatto, che questa spiegazione del processo percettivo della rappresentazione viene considerata come subordinata alla premessa, che le rappresentazioni ci pervengano attraverso il suono articolato. Perché la rappresentazione nasca, l'attenzione deve venire distratta ancora di più, fino a prescindere dall'*«intiero sistema degli ipertoni»*. Nel momento, in cui incoscientemente l'attenzione anche dell'anima si astraie dagli ipertoni, eleviamo lo sguardo a ciò che si è incorporato nei suoni articolati, a ciò che a loro sta annesso in fatto di rappresentazione.

Con ciò è al contempo annesso, che l'uomo, quando la riceve a quel modo, per mezzo dei suoni articolati, riceve alquanto sfumata, attenuata la rappresentazione, che è ciò che di universalmente umano vi è nella varietà di tutti i suoni articolati e di tutte le lingue.

Ciò che si incorpora in questo sistema di ipertoni, ciò che crea le sfumature, le diverse voci nei singoli linguaggi, ciò che vibra là dentro l'organismo umano,

sono gli *Spinti dei Popoli*. Gli Spiriti dei Popoli si manifestano attraverso le voci del linguaggio. Il linguaggio è il misterioso sussurro degli Spiriti dei Popoli, la misteriosa elaborazione dei succhi, che attraverso gli ipertoni, vibrano nell'organismo. Ciò che risiede però dietro al sistema degli ipertoni è l'elemento universale umano, è lo *Spirito universale umano* che domina sull'intera Terra. Lo Spirito universale umano lo si può riconoscere soltanto quando ognuno, dallo speciale suo posto, ascolta attraverso gli ipertoni l'inudibile, ciò che è pura rappresentazione. Soltanto quando gli uomini acquistarono la possibilità, sorvolando con l'udito le sfumature delle voci, di riconoscere un elemento comune abbiamo ottenuto la capacità di comprendere nel corso della evoluzione storica, ciò che v'ha di universalmente umano. *Soltanto nella vita rappresentativa lo Spirito Cristo si lascia per primo concepire nel suo vero aspetto*. Le entità spirituali, che lo annunziano nelle loro varie forme e lo devono annunziare, i suoi messi, che da Lui hanno ricevuto la loro missione e il loro compito — sono gli Spiriti dei Popoli, delle singole individualità di ogni popolo. Questo pensiero ha trovato bella espressione nel frammento di Goethe: «I Segreti».

Questo dà un'idea di ciò, che è il *senso rappresentativo*.

Così abbiamo percorso una via del tutto speciale: Abbiamo compiuto l'esame di ciò che in noi nella vita umana ordinaria è anzitutto un senso, in quanto abbiamo finalmente considerato quella attività sub-cosciente animica dell'uomo, che per virtù della forza del corpo astrale è capace perfino di respingere il sistema degli ipertoni. Ciò che in tal caso respinge il sistema degli ipertoni, in certo qual modo come con dei tentacoli prensili, è il *corpo astrale* dell'uomo. Se l'uomo ha acquistato questa capacità di fronte agli ipertoni, cioè, quella di distaccare da essi l'attenzione, ciò è indizio di un potere superiore del corpo astrale. La capacità del corpo astrale è con ciò esaurita, o può ancora offrire qualcosa di più elevato? Sì, può offrire qualcosa di più elevato. Fino ad ora, occorreva superare un'opposizione esteriore per potere rendere possibile la rappresentazione; occorreva respingere qualcosa che stava fuori. Una capacità ancora più elevata del corpo astrale consiste nel fatto, che la sua sostanza astrale lo rende non soltanto capace



di respingere ciò che sta fuori, ma anche, quando non vi è nessuna opposizione esteriore, di estendere, di spingere fuori, per virtù della propria forza interiore, la sostanza astrale. Quando si è in condizione di stendere fuori in questo modo, senza opposizione esteriore, i tentacoli prensili astrali, per così dire, allora si presenta ciò che si chiama l'attività *spirituale*, allora nascono i cosiddetti *organi percettivi spirituali*. Quando l'uomo spinge fuori, da un determinato punto della testa, la sostanza astrale, che allora forma a un dipresso come due tentacoli prensili, egli forma ciò che si chiama il *fiore di loto a due foglie*. Questo è l'undicesimo senso, quello *immaginativo*.

A misura che egli è in condizione di estendere fuori i tentacoli prensili astrali, egli forma altri organi spirituali. Con la progrediente capacità di spingere fuori sostanza astrale si forma, nella vicinanza della laringe, un secondo organo, il *fiore di loto a sedici foglie, il dodicesimo senso, l'ispirativo*. Nella regione del cuore si sviluppa il terzo organo, quello *intuitivo, il tredicesimo senso, il fiore di loto a dodici foglie*. Questi tre sensi, l'immaginativo, l'ispirativo e l'intuitivo vengono ad aggiungersi come sensi astrali ai *sensi fisici*. Al di sopra di essi vi sono ancora altri sensi superiori puramente spirituali, dei quali qui daremo appena un accenno.

Sono questi tre sensi astrali attivi soltanto nell'uomo chiaroveggente altamente evoluto, o vi è pure nell'uomo comune qualcosa che si possa considerare come un'attività di questi sensi? Sì, ma con una differenza. Nell'uomo chiaroveggente questi sensi agiscono, in quanto si stendono *verso l'esteriore* come tentacoli prensili. Nell'uomo comune agiscono invece *verso l'interiore*. Per esempio, nella testa, proprio là dove si forma il *fiore di loto a due foglie*, vi sono tentacoli prensili siffatti, volti verso l'interiore, che s'incrociano nel cervello. La coscienza abituale volge dunque questi tentacoli prensili verso l'interiore, invece che verso l'esteriore. Tutto ciò che l'uomo ha al di fuori di sé, egli lo vede; ciò che egli ha in sé, non lo vede. Nessuno ha visto il proprio cuore o il proprio cervello. Così pure succede nello Spirito. Questi organi non soltanto non vengono visti, ma non affiorano affatto alla coscienza; non possono perciò venir adoperati coscientemen-

te, ma nondimeno agiscono, sono in attività. La coscienza qui non giudica nulla della realtà. Sono dunque attivi questi sensi, volgono la loro attività verso l'interiore e l'uomo percepisce questa attività verso l'interiore. In quanto il senso immaginativo si riversa verso l'interiore nasce ciò che, nella vita ordinaria, si chiama la sensazione esteriore, la percezione esteriore di un oggetto. Ciò che abbiamo esteriormente, in fatto di percezione, lo abbiamo soltanto perché lavora dentro di noi quel che emerge nel senso immaginativo. Siamo al caso di *sentire* un colore, per mezzo di questo senso immaginativo. Ma questo non è equipollente a vedere un colore, a udire un suono. Quando vediamo un colore, diciamo, per esempio, che è rosso. Ma possiamo anche averne una sensazione, per mezzo dell'azione del senso immaginativo. Allora diciamo, per es., questo colore è bello, o è brutto, è gradevole o sgradevole.

Anche il *senso ispirativo* riversa la sua attività verso l'interiore. Per mezzo di ciò nasce la sensazione più complicata, il sentimento. *L'intera vita del sentimento è una attività dell'organo ispirativo, che si riversa verso l'interiore.*

Quando il *senso intuitivo* si riversa nell'interiore nasce il vero pensare, la *formazione* di pensieri. E così è pure la successione dei processi: dapprima l'uomo ha una sensazione della cosa, poi ne ha un sentimento, infine si forma dei pensieri su di essa.

Così dalla vita dei sensi siamo penetrati nella vita dell'anima. Dall'esteriore, dal mondo dei sensi, abbiamo afferrato nell'uomo stesso l'anima nella sensazione, nel sentimento e nel pensiero. Se, procedendo per questa via, si contemplassero sensi ancora più elevati — ma che non si possono veramente più chiamare sensi che corrispondono agli altri fiori di loto, ci si schiuderebbe nel complesso della sua attività l'insieme della vita superiore dell'anima.

Quando, per esempio, il fiore di loto a otto foglie o quello a dieci foglie riversano la loro azione animica verso l'interiore, nasce un'attività animica ancora più sottile. E alla fine di quella serie troviamo quella sottilissima attività animica, che chiamiamo *il pensiero puro, puramente logico*. Questo viene provocato dall'in-

tromissione delle diverse attività dei fiori di loto nell'interiorità dell'uomo. Quando poi questa azione verso l'interiore si trasforma *in un* lavoro verso l'esteriore, quando i tentacoli prensili astrali si stendono verso l'esteriore, si incrociano ovunque e, come cosiddetti fiori di loto, riversano la loro attività verso l'esteriore, sorge allora quella azione superiore, per mezzo della quale ascendiamo dall'anima allo *Spirito*, in cui ciò che di solito ci si palesa come vita interiore (pensare, sentire, volere) si presenta ormai nel mondo esteriore, portato da entità spirituali.

Abbiamo così compreso l'uomo, risalendo dal senso, attraverso l'anima, fino a ciò che non è più nell'uomo, ma che agisce come spiritualità dall'esteriore e che appartiene all'uomo altrettanto quanto alla natura esteriore e all'intero mondo. Siamo saliti allo Spirito. Abbiamo descritto l'uomo fino ad ora, per così dire, come uno strumento per *percepire* il mondo, per *sperimentarlo* animicamente, e per *intenderlo* spiritualmente. Non vi ho descritto ciò che è completamente compiuto, ma ciò che dentro all'uomo è un giuoco attivo. Tutto ciò che ivi collabora — sensibilmente, animicamente e spiritualmente — questo completo giuoco di forze e di attività — ecco quello che soltanto costituisce l'uomo quale si presenta dinanzi a noi sulla sfera terrestre. Come succede questo? Daremo soltanto brevi accenni, che possiamo trovare però ovunque confermati. Ciò che sta là fuori dinanzi a noi, quando coi semplici sensi guardiamo un uomo, veramente non esiste affatto, non è che una illusione ottica. Una osservazione secondo la Scienza dello Spirito vede effettivamente qualcosa di affatto diverso. Riflettiamo difatti, che noi non possiamo coi sensi completamente percepire *noi stessi*; noi non vediamo che una parte della nostra superficie, non vediamo mai la nostra schiena, la nostra nuca.

Sappiamo però, che abbiamo una schiena e una nuca. Lo sappiamo, per mezzo dei diversi sensi, quali il senso dell'equilibrio e il senso dell'auto-movimento. Per mezzo di una coscienza interiore sappiamo che vi è qualcosa di noi, che esteriormente non possiamo percepire su noi stessi. Vi è dunque molto dell'uomo che non si può percepire, se gli organi percettivi caratteristici non sono sviluppa-

ti. Esaminiamo ora una parte dell'uomo, che egli stesso può percepire sensibilmente, per esempio, con l'occhio. Limitiamo questa parte, che l'uomo può vedere di sé stesso. Per mezzo di che cosa la può egli percepire? Tutto ciò che di sé stessi si può vedere, anzitutto con gli occhi lo si percepisce, in ultima analisi, per mezzo dell'*anima senziente*; il corpo senziente non lo potrebbe percepire. E l'anima senziente veramente che lo comprende. E quella parte dell'uomo che sta lì dinanzi all'anima senziente umana, ciò che l'uomo percepisce per mezzo dell'occhio, non è che la parvenza del *corpo senziente*, l'illusione esteriore del corpo senziente. Tuttavia dobbiamo allargare un poco il concetto. Anche dove l'uomo può arrivare al corpo dal di fuori soltanto per mezzo del contatto, non si tratta che della parvenza del corpo senziente. In questo caso la percezione avviene per virtù di altre attività dell'anima senziente. L'anima senziente si estende ovunque sia possibile una percezione dal di fuori. Ciò che essa percepisce in tal caso *non* è l'anima senziente, ma la sembianza del corpo senziente. Se di questo potessimo renderci conto vedremmo, che astralmente qualcosa si spinge in avanti e viene respinto indietro.

Come viene a costituirsi questa sembianza del corpo senziente? Fra *dietro* e *davanti* abbiamo una cooperazione di anima senziente e di corpo senziente. Quando due correnti cozzano fra di loro succede un arresto, ma con questo qualcosa emerge. Immaginatevi di non poter vedere nessuna delle due correnti, ma soltanto ciò che risulta dal turbinio del vortice. Ciò che allora emerge dal turbinoso cozzo dell'anima senziente, che agisce verso l'esteriore, con il corpo senziente, che dall'esteriore agisce verso l'interiore, è quella parte della corporeità esteriore, che il nostro occhio, o qualsiasi altro nostro senso esteriore può percepire di noi stessi. Possiamo fissare precisamente nella pelle il punto dove si verifica l'incontro fra l'anima senziente e il corpo senziente. Lì vediamo come l'anima lavora alla formazione del corpo. Possiamo dire a noi stessi: Nell'uomo vi è una collaborazione delle correnti che vanno da dietro verso avanti e viceversa, di guisa che l'anima senziente e il corpo senziente cozzano fra di loro.

Oltre a queste correnti da dietro verso avanti e viceversa vi sono anche delle correnti, che scorrono da destra e da sinistra. Da sinistra viene verso l'uomo quella corrente, che appartiene al suo corpo fisico, da destra quella che appartiene al suo corpo eterico. Ambedue si riversano una nell'altra, si spingono alquanto una dentro all'altra e ciò che nasce in quel punto è *l'uomo fisico percepibile ai sensi*, la parte esteriore dell'uomo percepibile ai sensi. Si verifica là una vera immagine illusoria nell'uomo. Da sinistra viene la corrente del corpo fisico, da destra la corrente del corpo eterico; esse formano ciò, che ci appare come uomo percepibile ai sensi.

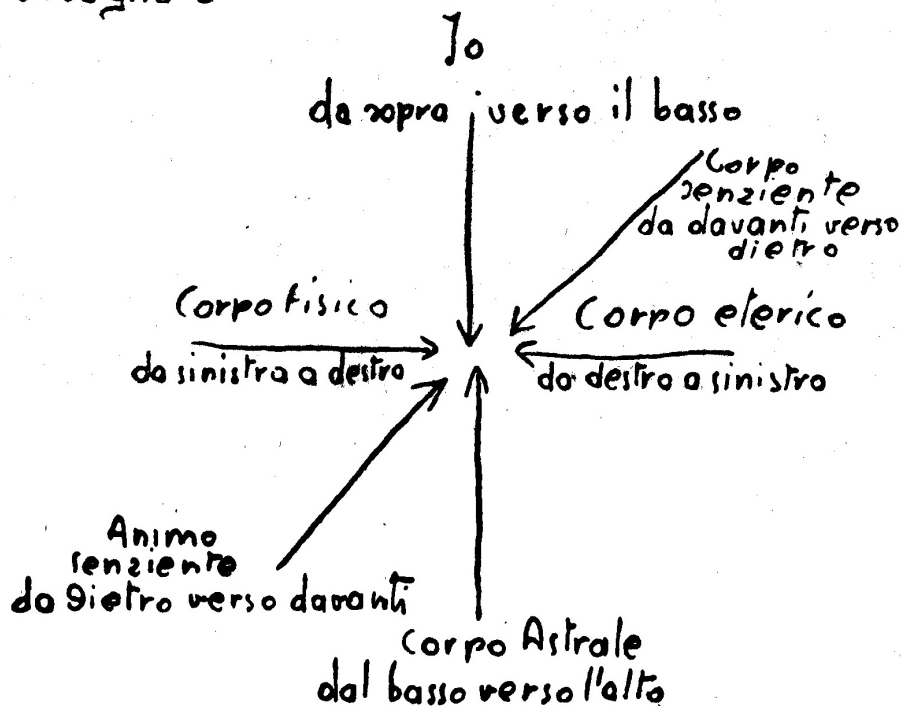
Uguualmente abbiamo delle correnti in noi, che scorrono dall'alto verso il basso e dal basso verso l'alto. Dal basso scorre verso l'alto la corrente principale del corpo astrale, e dall'alto discende la corrente principale dell'Io. Quando, più sopra, abbiamo caratterizzato il corpo senziente come limitato sul davanti, questa affermazione deve essere intesa nel senso, che esso agisce in una corrente che sale dal basso verso l'alto, ma che viene poi afferrata dalla corrente che da dietro scorre verso davanti e ne rimane così, in certo qual modo, limitata.

Ma nel corpo astrale non vi è soltanto *una* corrente dal basso verso l'alto e una corrente da dietro verso avanti, ma vi è pure *un'altra corrente* che scorre da davanti verso dietro, di guisa che il corpo astrale scorre per due correnti, una dal basso verso l'alto e una da davanti verso dietro. Abbiamo dunque nell'uomo quattro correnti che scorrono una nell'altra.

Che cosa si costituisce per mezzo delle correnti che scorrono dall'alto verso il basso e dal basso verso l'alto?

Abbiamo una corrente dal basso verso l'alto che potremmo disegnare nel seguente modo (vedi il disegno), se essa potesse riversarsi senza impedimento. Questo però essa non può. Così pure succede alle altre correnti. Ognuna di esse viene trattenuta, ed esse formano, dove riuniscono la loro azione, nel mezzo, l'immagine illusoria del corpo fisico.

Disegno 1°

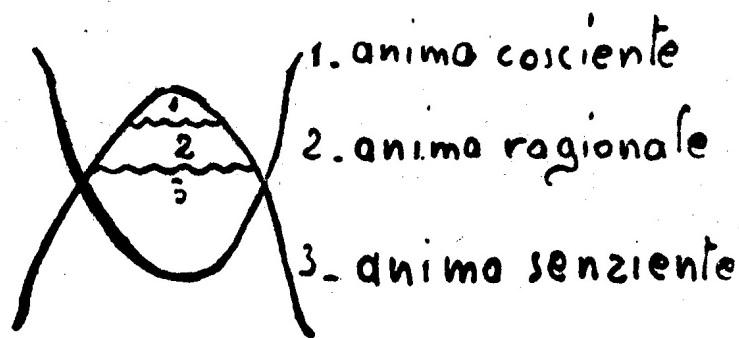


Per mezzo della reciproca intersecazione e incrociatura delle correnti nasce effettivamente una tripartizione dell'uomo, di guisa che la parte inferiore, che possiamo veramente vedere di noi stessi, si può indicare, in senso più ristretto, come il corpo sensiente. Più sopra vi è quello, che nel senso più limitato, possiamo chiamare i sensi dell'uomo, e non lo possiamo più percepire in noi perché per l'appunto è la sede dei sensi stessi. Non potete guardare *dentro* ai vostri occhi, ma soltanto guardare attraverso di essi, fuori nel mondo. Qui abbiamo l'attività dell'anima sensiente, ossia del suo simulacro. Il volto viene costruito dall'anima sensiente. Ma le due correnti devono essere giustamente distinte. Ciò che scorre in basso da tutte le parti viene trattenuto in basso da sopra. Possiamo designare questa parte più bassa come corpo sensiente. In basso vi sono principalmente le azioni dal di fuori, e in alto vi è principalmente l'azione dell'anima sensiente.

Da sopra scorre giù l'Io. Là, dove questa corrente è al massimo della sua forza — dove meno è respinta indietro dalle correnti opposte — l'anima razionale si costruisce il suo organo.

Ma non vi è soltanto questa corrente, ve ne è anche una da sinistra a destra e una da destra a sinistra. L'intero assieme viene così nuovamente a intersecarsi. Vi è anche una corrente che scorre lungo l'asse longitudinale del corpo. Per effetto di questa corrente si verifica in alto una specie di scissura. In alto, proprio al limite, una parte dell'anima razionale viene scissa. Ciò che ivi viene distaccato, questa parte scissa, è la *forma* dell'anima cosciente. Ivi agisce l'anima cosciente. Lì dentro essa opera fin dentro nella più intima interiorità dell'uomo. Essa forma anche le circonvoluzioni del cervello grigio.

## 2° Disegno



Ciò che vi è nell'uomo in fatto di forma, lo potete comprendere da questa entità spirituale. Così lo Spirito lavora alla forma del corpo umano; esso ne trae fuori plasticamente col suo lavoro tutti gli organi, come l'artista trae dalla pietra una forma col suo scalpello. L'uomo può comprendere la *costruzione del cervello* soltanto, se sa come (nell'uomo) queste singole correnti agiscono l'una attraverso l'altra. Ciò che egli vede allora, è la collaborazione delle singole membra dell'entità umana.

Dobbiamo però ora esaminare alcuni particolari, per vedere, come queste cose possano esercitare un'azione feconda quando diverranno bene comune di una vera scienza. Abbiamo veduto, che in alto nascono gli organi per l'anima razionale e per l'anima senziente. L'Io agisce dall'alto verso il basso, la massa principale

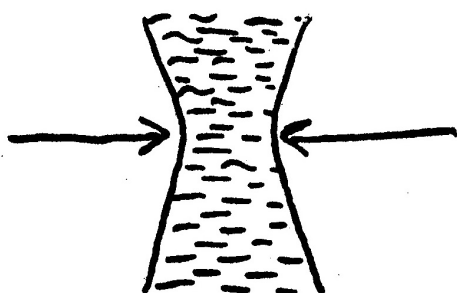
del corpo astrale dal basso verso l'alto. Per il fatto che esse cozzano insieme sorge una reciproca azione fra di loro. Questa reciproca azione si svolge lungo tutta la linea che costituisce, per così dire, l'asse longitudinale del corpo. E questa azione sarà diversa in ogni punto di questa linea.

Se, per esempio, l'Io deve svolgere un'attività *cosciente*, ciò non potrà verificarsi che là dove l'anima senziente, l'anima razionale e l'anima cosciente hanno sviluppato i loro organi. Per mezzo dell'anima razionale si forma, per esempio, il giudizio. Un giudizio siffatto deve essere localizzato nella testa, perché è là che le corrispondenti forze dell'uomo hanno potuto esprimersi. Supponiamo ora che un organo siffatto dovesse costituirsi nell'uomo, in cui *non* viene giudicato, a cui l'anima razionale non prende parte, che è indipendente dal lavoro dell'anima senziente, dell'anima razionale e dell'anima cosciente, e a cui non prendono parte che il corpo fisico, il corpo eterico, quello astrale e l'Io; in cui, all'impressione che riceve dal corpo astrale, segue immediata, senza giudicare, la reazione dell'Io. Supponiamo che questi quattro arti dell'entità umana, corpo astrale e Io, corpo eterico e corpo fisico debbano, senza quelle attività più sottili come, per esempio, il giudizio ecc. collaborare. Come dovrebbe essere un organo in cui queste quattro correnti collaborano? Un organo siffatto dovrebbe essere fatto in modo, che senza giudicare, all'impressione che riceve dal corpo astrale segua immediata la reazione dell'Io. Ciò vorrebbe dire, che l'Io e il corpo astrale agiscono insieme. Dal corpo astrale risulta un'impressione sull'Io, e dall'Io una reazione sul corpo astrale. Se questo deve essere un organo *fisico* dovrà venire costruito dal corpo eterico.

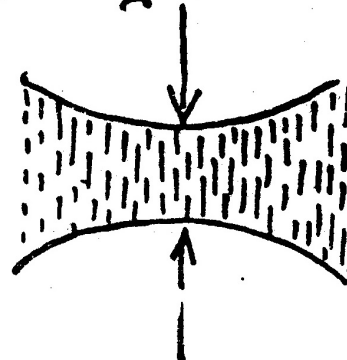
Verrebbe allora da sinistra la corrente del corpo fisico, da destra la corrente del corpo eterico, esse si arresterebbero al centro e provocherebbero una densificazione.



3° Disegno



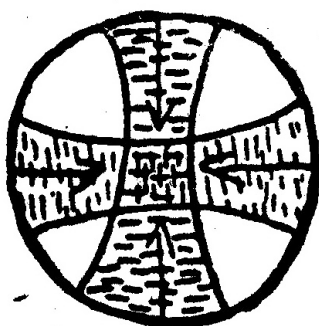
4° Disegno



Allora anche le correnti dell'Io e del corpo astrale da sopra e da sotto si arresterebbero e provocherebbero una densificazione.

Se vogliamo rappresentarci schematicamente una figura siffatta, in cui le correnti del corpo fisico e di quello eterico e quelle dell'Io e del corpo astrale si arrestano, nasce una figura, che non è altro che lo schema del cuore umano con le sue quattro cavità.

5° Disegno



Così è nato il cuore umano. Se consideriamo tutto ciò di cui il cuore umano è capace, la cooperazione del corpo fisico, di quello eterico, dell'astrale e dell'Io, dobbiamo pur dire: Così lo Spirito ha dovuto costruire il cuore umano.

Un altro esempio. Abbiamo visto che nell'attività visiva vi è in fondo una attività sub-cosciente pensante. L'attività pensante cosciente non si costituisce che nel cervello. Come deve essere costruito il cervello, perché una attività pensante cosciente vi si possa costituire? Al cervello abbiamo la meninge esteriore, poi una specie di membrana vascolare, il liquido cefalo rachidiano e poi si penetra nel vero cervello. Questo è riempito di una massa nervosa. Quando dunque, per mezzo degli organi sensori le impressioni dei sensi vengono trasmesse a questa massa nervosa, nasce la cosciente elaborazione cogitatrice. L'espressione esteriore per l'attività cogitatrice cosciente è la massa nervosa.

Se dunque deve essere creato un organo siffatto, in cui non si verifichi una elaborazione cosciente, ma una elaborazione sub-cosciente di una impressione esteriore, esso dovrebbe essere creato simile al cervello. Vi dovrebbe essere pure una specie di integumento e alla parete posteriore una membrana vascolare. Il liquido cefalo rachidiano dovrebbe ridursi. L'intera sostanza cerebrale dovrebbe venir spinta indietro per dar posto a una attività pensante sub-cosciente dell'uomo, non disturbata da nessun sistema nervoso. Se la massa nervosa non venisse spinta indietro si verificherebbe qui il pensiero, ma se viene spinta indietro non vi può essere pensiero; e così l'impressione esteriore viene anzitutto elaborata con una cogitazione sub-cosciente da quelle parti, che non sono pervase dal sistema nervoso; e soltanto più tardi essa arriva allo strumento della sensazione, del sentimento e del pensiero cosciente.

Che cosa è successo, quando il cervello è stato, per così dire, spinto indietro fino alla parete posteriore? *Dal cervello è divenuto l'occhio.* L'occhio è un piccolo cervello, che è elaborato dal nostro Spirito in guisa che la vera massa nervosa è spinta indietro alla parete posteriore dell'occhio ed è diventata retina. In questo modo costruiscono i maestri costruttori della natura. Un solo piano costruttivo domina, in fondo, in tutti gli organi sensori umani, e nel singolo organo viene soltanto modificato a seconda del bisogno. Tutti gli organi sensori sono, in ultima analisi, dei piccoli cervelli equipaggiati in modi diversi, e il cervello è un organo sensorio di un grado superiore.

Considereremo ancora una particolarità; prima però, per maggiore chiarimento, inseriremo una osservazione preliminare gnoseologica, per spiegare nuovamente il punto di vista dell'antroposofia.

Abbiamo detto che il punto di vista dell'antropologia risiede in basso, in mezzo alle particolarità della vita dei sensi, che la Teosofia sta sulla cima, e l'antroposofia sta a metà fra le due. Ognuno può, in generale, convincersi coi suoi sensi dell'esistenza del mondo sensibile e scorgere col suo intelletto le leggi che vi dominano. Gli uomini perciò credono in generale, senz'altro, a ciò che è simile alle esperienze del mondo sensibile e che essi possono verificare. Si potrebbe mostrare facilmente che, *formalmente*, non vi è differenza fra credere alla affermazione dell'investigatore dello Spirito sull'esistenza dei mondi spirituali e credere al fatto, che è vissuto un Federico il Grande. Fra il credere che vi siano Spiriti della Volontà, e il credere che Federico il Grande sia vissuto, non vi è formalmente alcuna differenza. Se qualcuno vi ricostruisce, con dati esteriori, la vita di Federico il Grande, voi credete che un uomo con quelle facoltà sia esistito. L'uomo si adatta a credere, quando gli viene raccontato qualcosa di simile a ciò che lo attornia. L'investigatore dello Spirito non è al caso di parlare di cose simili a quelle che si trovano nel nostro ambiente circostante. Che nondimeno nell'atteggiamento che si assume di fronte a simili comunicazioni non vi sia differenza è tuttavia giusto. Abbiamo esposto il punto di vista di chi segue l'antropologia e il punto di vista di chi segue la teosofia. Prendiamo però il punto di vista intermedio. È con fondata ragione che il sentimento di verità c'ispira fiducia e fede per ciò che la teosofia ci porta. Il riconoscimento delle verità teosofiche è pienamente fondato.

Vi è ancora una terza concezione fra le due sopra citate? Fra le due concezioni l'uomo può distinguere con ragione: «Qui vi è una percezione sensibile; vi credo, perché la posso vedere Qui vi è una percezione spirituale; vi credo, perché l'investigatore spirituale me la dice». Ma ve ne è anche una terza: «qui vi è un martello; la mia mano lo afferra, lo solleva dalla posizione orizzontale a quella verticale». Diremo allora che esso viene mosso e raddrizzato da una *volontà*. A nessuno

questo fatto sembrerà strano perché vediamo incorporata quella volontà che sta dietro, nell'uomo che raddrizza il martello. Ma supponiamo che il martello si raddrizzi da sè, senza che una volontà visibilmente incorporata lo tocchi — allora diremmo: Sarebbe sciocco credere, che un martello siffatto sia come qualunque altro martello. Diremmo allora a noi stessi: In quel martello agisce alcunché di invisibile. Come dobbiamo allora considerarlo, come l'incorporazione di una volontà o di alcunché di spirituale? Se nel mondo vedo qualcosa che compie un'azione, che non potrebbe compiere secondo le leggi che reggono le forme esteriori, dovrei arrivare alla conclusione; in questo caso *non* vedo lo Spirito nel martello, ma posso *credere a questo Spirito*. Sarei anzi un vero sciocco se non credessi a un'azione spirituale.

Noi passeggiamo, per esempio, con un chiaroveggente e incontriamo una figura umana che giace tranquilla e immobile. Con i nostri sensi ordinari non potremmo forse distinguere se quello sia un essere vivente o una forma di cartapesta. Il chiaroveggente però potrebbe distinguerlo. Egli vede il corpo eterico e quello astrale e dice: questo è un uomo vivente.

Noi possiamo crederlo, sebbene non si possa percepire nè il corpo eterico nè quello astrale. Ma ora l'uomo si alza, e riconosciamo che il chiaroveggente ha ragione. Questa è la terza possibilità.

Ora vi indicherò un caso, in cui potete osservare questo fatto esteriormente nella vita e potete verificarlo, non nell'immediata vostra vicinanza, pur tuttavia nell'immediata vicinanza.

Abbiamo osservato e trovato prima le diverse correnti nell'organismo umano.

Da sinistra a destra scorrono le correnti del corpo fisico.

Da destra a sinistra le correnti del corpo eterico.

Da davanti verso dietro scorrono le correnti del corpo senziente.

Da dietro verso avanti scorrono le correnti dell'anima senziente.

Dall'alto verso il basso le correnti dell'Io.

Dal basso verso l'alto le correnti del corpo astrale.

Ma l'Io agisce dall'alto verso il basso. Come dovrebbe dunque essere disposto l'organo esteriore per l'Io? L'organo esteriore per l'Io è il sangue che circola. L'Io non potrebbe agire dall'alto verso il basso, se non avesse un organo, che scorre nel corpo umano da sopra in giù. Non vi può essere un Io dove la direzione principale del sangue non scorra dall'alto verso il basso, ma scorra orizzontale. La direzione principale del sangue ha dovuto drizzarsi nell'uomo nel senso verticale, perché l'Io potesse aver presa nel sangue. Là dove la direzione principale del sangue non scorre dall'alto verso il basso, ma scorre in linea orizzontale, non può un Io aver presa. L'Io collettivo degli animali non trova nessun organo, perché la direzione principale del sangue scorre orizzontale negli animali. In quanto questa linea si è drizzata in senso verticale nell'uomo, l'Io collettivo è divenuto un Io individuale.

Abbiamo così sulla Terra gli animali, in cui l'Io collettivo non poteva aver presa sul sangue come organo, perché esso scorre orizzontale; e abbiamo l'uomo, in cui l'Io può prendere dimora, perché l'uomo si è drizzato in posizione eretta. Questa differenza ci dimostra quanto sia assurdo di costruire un'affinità fra gli animali e gli uomini su ragioni semplicemente esteriori. Quel raddrizzamento dall'orizzontale al verticale è un caso storico. Ma esso avrebbe potuto verificarsi altrettanto poco quanto il raddrizzarsi del martello, se non vi fosse stato dietro una volontà, se l'azione di una spiritualità non vi avesse collaborato. È soltanto quando una volontà, una spiritualità scorre attraverso il sangue, che la linea orizzontale può drizzarsi alla verticale, che può presentarsi la posizione eretta e l'anima collettiva elevarsi ad anima individuale. E sarebbe illogico di riconoscere un'azione spirituale nel caso del martello, e di negarla nell'altro caso, in quello dell'uomo.

Questa è quella terza possibilità — visto che possiamo confermare tutte le verità teosofiche — che è, in certo qual modo, una *via di mezzo della convinzione*.

Quanto più si approfondiscono le cose e tanto più si palesa che questo modo mediano di convinzione è possibile per tutto; esso è costituito dal fatto, che l'esperienza abituale viene fecondata dalla scienza dello Spirito. La investigazione esteriore viene stimolata dalla scienza dello Spirito. Quando ci stanno dinanzi i risultati di una investigazione spirituale onesta siffatta e paragoniamo ad essi i fenomeni esteriori, dovremo accorgerci, che tutti i processi esteriori diventeranno veramente comprensibili soltanto quando le esperienze spirituali scientifiche verranno prese in considerazione senza prevenzioni. Questo punto di vista, di considerare il mondo spregiudicatamente, è il punto di vista dell'antroposofia. La quale si lascia fecondare dall'alto — dalla teosofia — come pure dal basso — dall'antropologia —; essa osserva i fatti del mondo spirituale e le cose del mondo fisico e spiega queste con quelle. Come è stato accennato a proposito della trasformazione del cervello in un occhio e della costruzione del cuore, così di ogni organo si potrebbe spiegare la formazione dallo Spirito.

In quanto l'antroposofia mostra come quei fatti spirituali e queste cose terrene siano fra loro contessute, come le verità spirituali trovino nei fenomeni esteriori la loro conferma, essa conduce alla conoscenza, che è assurdo di non riconoscere tali *verità* superiori, che la scienza dello Spirito è in condizione di potere trasmettere.

## IV CONFERENZA

### **CORRENTI SUPERSENSIBILI NELL'ORGANIZZAZIONE UMANA E ANIMALE - ANIMA COLLETTIVA E ATTIVITÀ DELL'IO**

Abbiamo parlato finora delle varie correnti energetiche, che formano l'organismo umano, e danno di esso una figura tale che ci possa sembrare comprensibile. Se noi riconosciamo veramente queste forze formative dobbiamo comprendere, che esse non possono agire diversamente da quello che fanno che il nostro cuore, il nostro occhio dovevano essere proprio così quali sono. Siamo risaliti dall'immagine sensibile della nostra comparsa sul piano fisico a quelle correnti supersensibili, e al modo come esse andavano affluendo nelle varie direzioni (dall'alto al basso, da destra a sinistra da davanti a dietro ecc.). Ora qualcuno potrebbe dire: Ecco che ti prendiamo al tuo stesso laccio, perché mentre tu parli di quelle correnti, non ci spieghi quell'importante fenomeno dell'organismo umano, non ci spieghi perché vi siano organi disposti simmetricamente e altri disposti asimmetricamente (il cuore, il fegato, lo stomaco ecc.). Potremmo comprendere la tua descrizione, se l'intero organismo fosse disposto asimmetricamente ma non i suoi organi simmetrici.

Ma anche questa obiezione è da respingersi con la seguente osservazione. Abbiamo veduto, che da destra a sinistra e da sinistra a destra — dunque nella direzione in cui l'uomo è costruito simmetricamente — scorrono il corpo fisico e il corpo eterico. La scienza dello Spirito c'insegna, che il corpo fisico è un'entità molto antica' — proveniente dall'antico Saturno, mentre la disposizione al corpo eterico è stata data sull'antico Sole, quella al corpo astrale sull'antica Luna e quella per l'io sulla Terra. La prima disposizione al corpo fisico su Saturno era asimmetrica, condizionata da una corrente a cui corrisponde oggidì la corrente che agisce da sinistra a destra. Anche la prima disposizione al corpo eterico era asimmetrica, e la sua corrente scorreva da destra a sinistra. L'evoluzione di quei

primi germi procede ormai più oltre; il corpo fisico si va sempre più formando sull'antico Sole, sull'antica Luna ecc. Se così non fosse successo, il corpo fisico sarebbe rimasto un essere unilaterale, asimmetrico. La formazione del corpo fisico e degli altri arti andò proseguendo sull'antica Luna e sulla Terra. Si verificò però allora qualcosa, che modificava tutta la formazione precedente; si presentò, per così dire, *un rivolgimento, una inversione delle direzioni*. Per formare del corpo fisico una figura non unilaterale, ma simmetrica, occorre che alla corrente di Saturno diretta da sinistra a destra se ne opponesse un'altra da destra a sinistra. Come ha potuto ciò verificarsi? Per mezzo del distacco del sole dall'antica Luna. Le forze del sole, che fino ad allora avevano agito dal di dentro sul corpo fisico, lavorarono ormai su di esso dal di fuori, dunque dalla direzione opposta. Sul corpo fisico, quale era diventato sull'antica Luna, venne ora esercitata un'influenza dal sole, che stava fuori. Così pure successe al corpo eterico. Si potrebbe però chiedere, perché questa altra parte del corpo fisico, che è risultata dall'azione delle forze solari esercitate dal di fuori, non sia, in certo qual modo, molto più piccola, più ristretta in paragone della sua prima antica disposizione? Ciò dipende dal fatto, che quelle Entità che si separarono dalla Luna e seguirono il Sole hanno potuto, per virtù di questo distacco, come entità superiormente evolute, esplicare dal Sole, dal loro nuovo campo d'azione, una influenza più forte. Esse non avevano un compito facile come quello degli esseri di Saturno; hanno dovuto superare ciò che già era stato costruito in una direzione. Così si arrestò l'intero processo di formazione. Esse dovevano divenire Entità più forti, perciò, nell'epoca lunare, dovettero stabilire il loro nuovo campo di azione sul Sole.

In tal modo la loro azione venne rinforzata. E così queste correnti più forti, sebbene più giovani — da destra a sinistra servirono di contrappeso alle correnti più deboli — da sinistra a destra — e il corpo fisico divenne una figura simmetrica.

Consideriamo ora, più da vicino, alcune particolarità importanti dell'azione di quelle correnti energetiche. Ricordiamoci, che il *corpo senziente* manda le sue forze nell'organismo umano da davanti verso dietro, mentre invece le correnti



dell'*anima senziente* scorrono da dietro verso davanti. Come costruiranno ora dunque queste forze che agiscono sull'organismo umano premettendo, che già esistano il corpo fisico, il corpo eterico e una base fondamentale?

Le correnti del corpo senziente, penetrando ora da davanti verso dietro nell'organismo umano, possono in ciò che già vi è dentro formare organi di ogni specie, in quanto esse si arrestano — trattenute dal corpo fisico. Ma ora lavora nell'organismo da dietro verso davanti l'*anima senziente*.

### 6° Disegno



Le correnti del corpo senziente si arrestano all'organismo fisico e vi penetrano dentro, diventando così limitate dal corpo fisico. Esse hanno dovuto veramente forarvi dentro dei buchi.

Davanti (vedi disegno) abbiamo le correnti del corpo senziente, che penetrano dentro e formano gli *organi dei sensi*. Da dietro abbiamo l'attività delle forze formative, le quali vi dispongono sopra il *cervello*. Abbiamo così lo schema della testa umana vista di profilo. Le aperture sono gli occhi, le orecchie, gli organi olfattivi, ecc. sopra i quali da dietro sta disposto il cervello. Se dunque è vero ciò che dice la scienza dello Spirito, l'aspetto della testa umana non può essere diverso da quello che è. Se una testa umana ha dovuto nascere non poteva avere

che quell'aspetto. E difatti così è veramente. Questa è la prova che ci viene offerta dal mondo manifesto stesso.

Inoltre vi è un altro fatto. Il lavoro del corpo senziente procede verso l'interiore, quello dell'anima senziente dall'interiore verso l'esteriore — o per lo meno ha tendenza di andare verso l'esteriore. Effettivamente però, si arresta prima, non arriva fuori, rimane dentro al corpo fisico del cervello. Esso riesce ad uscire soltanto in quei punti, dove il corpo senziente ha, per così dire, già prima forato da davanti nel corpo fisico i buchi degli organi dei sensi. Abbiamo dunque il fatto, che una parte della nostra vita interiore si riversa verso l'esteriore come anima senziente.

*L'anima razionale* non è capace di questo. Essa si arresta completamente nell'interiore — non le si oppone nessuna corrente dall'altra parte, e perciò il pensiero umano si svolge completamente nell'interiorità. Le cose non pensano per l'uomo, esse non gli mostrano i pensieri da fuori. E piuttosto l'uomo, che deve muovere i pensieri incontro alle cose, queste non gli portano incontro i pensieri. Ecco il grande segreto del rapporto del pensiero umano col mondo esteriore. L'uomo può percepire le cose esteriori coi suoi organi sensori, e questi sensi non possono — purché siano sani — errare. L'intelligenza invece, che non può toccare le cose, è il primo arto interiore dell'entità umana che *può errare*, perché la sua attività si arresta completamente dentro al cervello e non arriva fuori. Ne consegue dunque, che è impossibile per l'uomo avere dei pensieri giusti sul mondo esteriore, se non ha interiormente una disposizione a lasciar salire nell'interiore dei pensieri giusti. Il mondo esteriore può dare all'uomo delle *impressioni sensorie* giuste, ma non dei pensieri giusti. Il pensiero è soggetto all'errore. La forza per i pensieri giusti l'uomo deve averla in *sè stesso*.

Questo fatto già richiama al pensatore una esistenza passata, una preesistenza dell'uomo; Egli deve farsi dei pensieri giusti sulla saggezza delle cose esteriori, ma i suoi pensieri non possono uscire, non possono venire a contatto con le cose. Tuttavia quella saggezza deve essere anche in lui — essa deve pure pervaderlo

così come pervade esteriormente le cose. Le due correnti sono dunque tutt'uno, sebbene siano ora separate.

Esse devono pure essere state una volta unite. Ciò succedeva, quando l'Io umano ancora non arrestava interiormente le correnti, quando ancora accoglieva direttamente la saggezza del mondo. Vi fu un'epoca, in cui le correnti dell'anima razionale non venivano trattenute, in cui esse non si arrestavano nell'interiorità, ma scorrevano fuori; era il tempo, in cui l'uomo vedeva, fuori, la saggezza direttamente. Ciò che ora è trasferito come pensiero nel cervello è stato, come la percezione sensibile, una volta unito col mondo esteriore, di guisa che l'uomo poteva *guardare i suoi pensieri*. Questa era una *chiaroveggenza*, certo non ancora una chiaroveggenza cosciente illuminata dell'Io. L'uomo deve essere passato per condizioni precedenti, in cui aveva una chiaroveggenza crepuscolare.

D'altra parte l'organizzazione fisica umana stessa ci mostra, che l'uomo ha vissuto, in tempi passati, con una organizzazione diversa.

Da questo risulta qualcosa di molto importante per la vita pratica. Per tutte le circostanze del mondo sensibile, a prescindere dalle illusioni dei sensi, la percezione sensoria è qualcosa che può corrispondere alla verità. Perché l'uomo sta appunto in contatto immediato col mondo esteriore. Delle cose che sono in lui, l'uomo può soltanto sapere col pensiero.

Quel distacco, dunque, che esiste fra la vostra anima razionale e le cose che stanno fuori, per cui noi possiamo errare col nostro pensiero sulle cose esteriori, non vale quando si tratta *dell'Io*. Quando l'Io scorre verso l'interiore esso è dentro all'uomo, perciò è naturale che l'uomo possa parlarne in modo decisivo. *E l'incontro dell'anima razionale con l'Io che crea il pensiero più puro, il pensiero rivolto verso l'interiore*. Questo pensiero, che afferra sè stesso, non può essere esposto all'errore allo stesso modo di quel pensiero, che si occupa delle cose esteriori e spaziando intorno a sè, vuol trarre dalle cose esteriori i giudizi. Le cose non possono dare che le percezioni sensorie. L'uomo deve contrapporre alle cose i concetti come immagini riflesse. Qui il pensiero può non errare per quel tanto che

ha in sè disposizione alla verità. L'uomo deve lasciare affiorare in sè i concetti delle cose, i pensieri delle cose, da una giusta disposizione alla verità.

L'uomo, dapprima, ha un giudizio soltanto sulle cose del mondo esteriore che si presentano ai suoi sensi; di ciò che si sottrae a questi, i sensi stessi non possono giudicare, dal piano fisico nessun giudizio può essere consentito su di esse.

Se l'anima razionale tuttavia le giudica e non viene guidata dall'interiore disposizione a verità dovrà necessariamente cadere in ogni possibile errore.

Per renderci, con un esempio, chiaramente conto di queste condizioni, rappresentiamoci gli insegnamenti sull'origine dell'uomo. Noi distinguiamo per l'uomo due generi di antenati. Uno di questi già lo conoscete dall'investigazione teosofica, che c'insegna, quali forme l'uomo abbia attraversate nei primissimi tempi, durante l'epoca lemurica ecc. Questo ci viene mostrato dalla scienza dello Spirito. Abbiamo visto, come ciò che i sensi vedono ci riesca mirabilmente comprensibile, quando ci immedesimiamo con questi insegnamenti. E sempre più ce ne accorgeremo.

Prendiamo all'incontro l'investigazione sensibile, la dottrina materialistica sulla origine dell'uomo, la dottrina che poggia sulla cosiddetta legge *fondamentale biogenetica*, secondo la quale l'uomo attraversa nei suoi stadii germinali tutte le forme che ricordano gli stadii animali — in quanto, in certo qual modo, egli ripete le diverse forme dell'intero regno animale. Negli anni in cui questa dottrina sulla origine dell'uomo imperversava se ne dedusse, che l'uomo veramente avesse attraversato quelle forme che si palesano nello stato embrionale. Questo, *in sè*, non è falso — perché nel remotissimo passato l'uomo ha effettivamente attraversato queste forme. Ma per fortuna — così si potrebbe dire di fronte all'insegnamento materialistico sull'origine dell'umanità — questo fatto è stato tenuto nascosto per cura degli Dei e venne svelato soltanto a un'epoca, in cui le opinioni in proposito potevano venire corrette dalla scienza dello Spirito. Ciò che l'uomo ha attraversato, fin che egli è comparso esteriormente percettibile sul piano fisico non ha potuto essere osservato, è stato occultato dagli Dei e sfugge all'osser-

vazione, altrimenti gli uomini si sarebbero fatte sul proposito delle idee ancora più stravaganti di quelle che ora si fanno. I fatti esistono, ma i giudizi che si fanno sul riguardo sono spesso falsi, perché la percezione di essi sfugge ai sensi che parlano secondo verità. Nel giudicare entra però in attività la forza dell'anima razionale, che non può avvicinarsi a ciò che non è visibile ai sensi. Quei fatti ci dimostrano piuttosto l'opposto di ciò che da essi si vuole dedurre. E abbiamo qui un esempio evidente di come la forza del giudizio, quando si avvicina alle cose esteriori col solo raziocinio, possa far vela verso l'errore.

Che cosa dimostra il fatto che l'uomo, a un certo gradino della sua evoluzione somiglia a un pesce? Esso ci mostra appunto, che l'uomo non è mai stato un pesce, che veramente egli non può adoperare, anzi deve respingere ciò che ha natura di pesce, prima di presentarsi nella sua esistenza umana, perché quella natura non gli appartiene: così come nel passato egli ha dovuto espellere tutte le *forme* animali, perché esse non gli appartenevano. Egli non avrebbe potuto essere uomo, se fosse comparso sulla Terra in una di quelle forme animali. Egli ha dovuto appunto respingere queste forme, per potere divenire quale è. Questo fatto, che l'uomo *in germe* somiglia al pesce, mostra appunto, che l'uomo *mai* nel corso della sua discendenza è stato simile a un pesce o ad altra forma animale. Egli ha espulso tutte queste forme, perché non se ne poteva servire, e non poteva divenire simile ad esse. Queste forme egli ha dovuto distaccare, espellere sono immagini, alle quali egli non è mai somigliato. Tutti questi aspetti della vita embrionale mostrano queste formazioni che l'uomo *non* ha avute. Appunto dall'embriologia egli può dunque conoscere gli aspetti che *l'uomo*, nel remoto passato non ha mai avuti. Egli non può discendere da qualcosa, che ha espulso da sé. Se da questo si volesse dedurre, che egli lui attraversato quelle forme, è come se si volesse credere, che il padre discenda dal figlio. Il padre non discende dal figlio, nè il figlio discende da sé stesso, ma il figlio discende dal padre.

Questo è uno dei casi, in cui il raziocinio si è dimostrato inadatto a riflettere veramente sui fatti della realtà.

Nella evoluzione filogenetica i fatti sono stati interpretati all'inverso. Certamente queste immagini del passato sono straordinariamente importanti, perché da esse riconosciamo gli aspetti che mai abbiamo avuti. Ma questo lo si può conoscere molto meglio da quei regni che dal mondo sensibile ci vengono presentati, e che non si sottraggono a noi. Tutte queste forme, di pesci ecc. esistono anche fuori nel mondo e possono essere osservate giustamente con la vista ordinaria umana. Fino a quando gli uomini si limitavano ad osservare le cose del mondo esteriore coi loro sensi, e non occupavano il loro intelletto con cose che sfuggono e si chiudono alla percezione dei sensi, essi non sono arrivati a nessun giudizio errato, anzi sono stati giustamente guidati dal loro naturale senso della verità. Hanno guardato, per esempio, la scimmia, e ne hanno certamente ricevuta quella impressione particolare, che ogni uomo di sani sentimenti risente. Essi hanno guardato le scimmie con un certo *sentimento di vergogna*. In questo si esprimeva il giudizio del sentimento, che veramente la scimmia è un essere rimasto indietro dall'uomo. Questo sentimento è più vero del giudizio dato più tardi per errore dell'intelletto; perché in quel sentimento v'ha l'idea, che la scimmia è un essere decaduto dalla corrente umana, e che ha dovuto essere distaccato dall'uomo, perché questi potesse il arrivare all'apice della propria evoluzione. Nel momento che l'intelletto in via di errare si avvicinò a questo fatto, lo travisò, in quanto non ritenne che questa scimmia si fosse distaccata dalla corrente umana, ma che l'uomo fosse disceso dalla scimmia.

Qui si palesò l'errore. Nel giudicare dunque delle cose esteriori accessibili ai nostri sensi dobbiamo sempre riflettere, che esse sono costituite da correnti spirituali che sgorgano dall'interiorità.

Supponiamo di osservare le membra della natura umana, che si manifestano apertamente alla percezione stessa, o pure consideriamo ciò che con la osservazione dei sensi si può vedere in un altro uomo, per esempio, il suo volto. Se osserviamo il volto di un uomo non dobbiamo pensare che quel volto sia costruito dall'esteriore. Dobbiamo piuttosto essere coscienti, che dobbiamo distinguere fra due correnti confluenti, la corrente del corpo senziente, che scorre da davanti

verso dietro, e la corrente dell'anima senziente diretta da dietro verso davanti. In quanto percepiamo coi sensi il volto dell'uomo, l'immagine sensibile è giusta. In quella non possiamo errare, ce la dà l'osservazione dei sensi. Ma poi vi si aggiunge dapprima nel sub-cosciente, l'intelletto umano, e questo subito cade in errore. L'intelletto considera il volto umano come costruito soltanto dall'esteriore; in realtà; il volto umano è costruito dall'interiore, dall'anima senziente. Esso non è corpo esteriore, è *l'immagine esteriore dell'anima senziente*.

Se si distacca l'attenzione dall'idea, che il volto umano possa essere corpo esteriore, si vede il giusto, si vede l'immagine dell'anima. Si tratta di una interpretazione fondamentalmente falsa, quando l'uomo si serve in tal modo del suo criterio, senza riconoscere che il volto umano è l'immagine esteriore dell'anima senziente, che agisce verso l'esteriore. Tutte le spiegazioni che affermano che il volto umano sia proveniente da semplici forze fisiche sono false. La spiegazione del volto umano deve essere tratta dall'anima stessa, il visibile dall'invisibile. Quanto più approfondiremo la scienza dello Spirito tanto più riconosceremo, che essa è una scuola superiore del pensiero, che quel pensiero caotico che domina oggidì in tutti i circoli (e soprattutto nei circoli scientifici) non trova in essa dimora, e perciò essa è al caso di giudicare giustamente le cose del mondo.

Questa capacità di valutare il giusto significato dei fenomeni ci sarà ancora utile quando, nel corso del nostro esame, arriveremo a dei fenomeni, che ci condurranno fuori dal campo dell'antroposofia individuale, a quello dell'antroposofia dell'intera umanità.

Volgiamo indietro nuovamente lo sguardo al senso del *suono articolato* e al senso *rappresentativo* e chiediamoci, riguardo all'evoluzione umana sulla Terra: è sorto prima il senso del suono, o il senso rappresentativo? Ha l'uomo imparato prima a comprendere le parole, o ha imparato anzitutto a percepire e a comprendere le rappresentazioni che gli si avvicinano? Possiamo rispondere a questo quesito quando osserviamo il bambino, come egli impara prima a parlare e allora soltanto percepisce dei pensieri. Il linguaggio è la premessa per la percezione dei pen-

sieri. Perché? Perché il senso del suono articolato è la premessa per il senso rappresentativo. Il bambino impara a parlare perché può udire, ascoltare qualcosa che il senso del suono articolato percepisce. Il parlare stesso è allora semplice imitazione; il bambino imita, molto prima di avere un concetto di ciò che è una rappresentazione. Prima si sviluppa il senso del suono articolato e quindi, *da questo*, il senso rappresentativo. Il senso del suono vocale è la possibilità di percepire, non soltanto dei suoni, ma di percepire ciò che chiamiamo i suoni articolati.

Ora ci chiediamo: come è successo che l'uomo, nel corso della sua evoluzione, è diventato capace di percepire i suoni articolati e, come conseguenza di questo fatto, di adottare il linguaggio? Come è arrivato l'uomo al linguaggio? Se l'uomo doveva imparare non soltanto a udire, ma anche a parlare, era necessario che qualcosa penetrasse in lui, che egli percepisse qualcosa non soltanto dall'esteriore, ma che una speciale corrente seguisse in lui la medesima direzione che seguono le correnti dell'anima senziente, quando esse si spingono da dietro verso davanti. Doveva essere qualcosa che agisse nella medesima direzione; per mezzo di questo doveva venire il linguaggio. Questa capacità di parlare doveva dunque presentarsi prima del senso rappresentativo, prima che l'uomo fosse in condizione di sentire la rappresentazione nelle parole stesse. Gli uomini dovevano imparare a cacciar fuori i suoni articolati, e dovevano saper vivere nel sentimento di quei suoni, prima di collegare delle rappresentazioni con essi. Si trattava dapprima di un sentimento, che compenetrava i suoni articolati emessi.

Questa evoluzione doveva svolgersi in un'epoca, in cui la trasposizione del sistema circolatorio del sangue era già avvenuta. Perché gli animali non possono parlare. L'Io ha dovuto già agire dall'alto verso il basso. Il sistema sanguigno doveva già essere drizzato. L'uomo non aveva però ancora nessuna rappresentazione, poiché egli non possedeva ancora nessun senso rappresentativo. Per conseguenza, l'uomo non può aver ricevuto il linguaggio dal suo proprio Io; lo ha ricevuto piuttosto da un altro Io, che possiamo paragonare all'Io collettivo delle specie animali. In questo senso il linguaggio è un dono degli Dei; esso affluì nell'Io,



quando questo non era ancora in condizione di formare il linguaggio. L'Io dell'uomo non aveva in sé ancora quegli organi, che avrebbero potuto dare l'impulso a formare il linguaggio; ma l'Io collettivo agiva da sopra, agiva dentro nel corpo fisico, nel corpo eterico, e in quello astrale, e in quanto dal basso una corrente opposta incontrava quella superiore, al punto dell'incontro venne creata una specie di figura a vortice. Se tiriamo una linea retta attraverso il centro della laringe, abbiamo la direzione della corrente, di cui si servirono gli Spiritiche diedero il linguaggio; la laringe stessa rappresentava materia fisica, l'arresto che si creò col cozzo fra le due correnti.

Da questo fatto è risultato la particolare forma della laringe umana.

Sotto l'influenza di un'anima collettiva l'uomo ha dovuto formare il *linguaggio*. L'anima collettiva, come esercita essa però la sua influenza sulla Terra? Nell'animale la corrente dell'Anima Collettiva scorre lungo la colonna vertebrale orizzontalmente disposta. Queste correnti energetiche dell'Anima Collettiva sono in continuo movimento. Le correnti energetiche dall'alto verso il basso circolano continuamente intorno alla Terra, come hanno circolato intorno all'antica Luna. Esse non rimangono allo stesso posto, ma circolano verticalmente attorno alla Terra. Se l'uomo doveva imparare il linguaggio sotto l'influenza di un'anima collettiva, ciò non poteva succedere rimanendo egli a un medesimo posto, ma occorreva che peregrinasse. Egli doveva andare incontro all'Anima Collettiva; non avrebbe mai imparato a parlare, se fosse rimasto allo stesso posto. In quale direzione doveva dunque l'uomo peregrinare per potere imparare a parlare? Noi sappiamo che le correnti eteriche scorrono da destra a sinistra, e quelle fisiche da sinistra a destra, e non soltanto nell'uomo, ma anche sulla Terra. Dove sono ora le Anime Collettive che dotano l'uomo del linguaggio? Consideriamo la Terra nella sua peculiare formazione. L'uomo imparò il linguaggio in un'epoca, in cui la sua formazione esteriore già era completa. Correnti molto forti furono perciò necessarie, perché la laringe dovette prima essere trasformata dalla sua figura molle che non aveva ancora assunto forma di laringe. Questo dovette succedere sotto condizioni terrestri del tutto diverse.

Collochiamoci sulla Terra con la faccia volta a Oriente; da sinistra a destra scorrono nell'uomo le correnti che sono in rapporto con la formazione del corpo fisico. Queste correnti esistono anche esteriormente, esistevano anche per la formazione della Terra. Queste sono le forti correnti dal Nord al Sud, che creano la materia fisica solida; dall'altra parte - dal Sud vengono le correnti eteriche che non rendono la Terra più densa. Da ciò proviene sulla Terra la unilateralità e l'asimmetria. Sull'emisfero settentrionale vediamo i grandi continenti, e sul meridionale si stendono piuttosto le larghe superfici di mare. La disposizione della Terra era asimmetrica.

Dal Sud agisce la corrente che ha natura simile a quella che scorre *nell'uomo* da destra verso sinistra. La corrente da davanti verso dietro scorre però dal corpo senziente *dentro* all'anima senziente. L'altra corrente da dietro verso davanti esce *fuori*. Se teniamo conto di questo, diremo a noi stessi: per imparare a parlare ha dovuto essere creata una corrente, che seguisse la via dall'interiore verso l'esteriore. A questa corrente ha dovuto opporsi una corrente di anime collettive, di guisa che questa potesse arrestarsi nel proprio organismo. L'uomo doveva andare incontro a una corrente, che potesse agire dentro nella sua astralità. Nè la direzione dunque verso Nord, nè quella verso Sud, ma una direzione verticalmente opposta, una *direzione da Oriente verso Occidente* ha dovuto essere seguita quando l'uomo imparò il linguaggio. Da Oriente verso Occidente. L'uomo viveva allora nell'antica *Lemuria*; dove oggi si stende il mare fra l'Asia e l'Africa; poi, per imparare la favella emigrò verso Occidente nell'Antica *Atlantide*, incontro all'Anima Collettiva, che doveva creare il linguaggio. Ivi ha dovuto formare l'organismo adatto a quella favella. Così egli imparò il linguaggio nell'Antica Atlantide. Egli ha dovuto poi sviluppare dal linguaggio il *senso rappresentativo*. Come ha potuto succedere questo? Egli non poteva proseguire più oltre nella medesima direzione, ha dovuto dunque andare in modo, che la medesima corrente venisse seguita nella direzione opposta. Riferiamoci ora a ciò che abbiamo detto prima (al Cap. 3º) sulla creazione del suono articolato e della rappresentazione. Il suono articolato nasce in quanto noi sub-coscientemente, della melodia facciamo

una armonia, prescindiamo dal sistema dei suoni fondamentali e intendiamo soltanto l'armonia degli'ipertoni (armoniche). Nasce la rappresentazione, in quanto noi respingiamo anche questa armonia degli'ipertoni. Se vogliamo dunque sviluppare il senso rappresentativo dobbiamo di nuovo annullare, per così dire, da una parte, ciò che dall'altra abbiamo formato: dobbiamo *tornare indietro*, seguire la direzione opposta. Se si vuole formare la rappresentazione, si deve nuovamente abbandonare, respingere qualcosa dal linguaggio, e cioè proprio gl'ipertoni. L'uomo ha dovuto tornare indietro dall'antica Atlantide ed emigrare in Oriente. Emigrando dall'Occidente in Oriente gli atlantei hanno potuto sviluppare in modo fecondo il senso rappresentativo. Se essi avessero seguito la direzione opposta, cioè se si fossero spinti maggiormente verso Occidente non avrebbero potuto sviluppare alcun senso rappresentativo. Questo fu il destino tragico degli abitanti primitivi dell'America; essi erano emigrati nella direzione falsa; non poterono tener fermo, ma dovettero cedere dinanzi a coloro che erano emigrati nella direzione giusta e che solo in un secondo tempo tornarono a loro.

Così tutto ci risulta chiaro: l'intera organizzazione della Terra, l'ordinamento dei mari e dei continenti; le emigrazioni degli uomini le possiamo comprendere, se conosciamo il segreto di quelle correnti, che formano gli uomini e la Terra. Così l'antroposofia ci fa penetrare in quella vita per mezzo della quale il mondo esteriore diventa trasparente e comprensibile.

E l'evoluzione procede più oltre; l'umanità doveva arrivare, non soltanto alle *rappresentazioni*, ma anche ai *concetti*. Essa ha dovuto perciò salire dal semplice senso rappresentativo alla vera vita animica. Dopo il senso rappresentativo ha dovuto formarsi il senso del concetto. Nuovamente l'umanità ha dovuto per questo cambiare di direzione; essa, per quel tanto che la riguarda, prende la direzione verso Oriente per arrivare alla vita rappresentativa, mentre i *concetti puri* non potevano venire conquistati che per mezzo di una peregrinazione di ritorno verso l'Occidente. Così abbiamo potuto descrivere con l'antroposofia le emigrazioni dei popoli attraverso i quattro periodi postatlantei e in esse potete vedere un meraviglioso tessuto di tutto ciò che, in fatto di forze spirituali, lavora all'intera

formazione dell'uomo, e che poi arriva ad esprimersi nell'intera formazione della terra.

E non siamo arrivati alla fine ! Fino ad ora abbiamo considerato le correnti che scorrono dall'alto verso il basso, da dietro verso avanti ecc., ma in un certo senso a questo punto restiamo fermi, veniamo arrestati, non possiamo procedere oltre.

La scienza dello Spirito però c'insegna che al di là di quei sensi, al di là delle capacità di rappresentazioni e di concetti dominano anche altre forze: il senso immaginativo, quello ispirativo e quello intuitivo. Questi si riversano di solito — come abbiamo visto — verso l'interiore; nei chiaroveggenti però si riversano verso l'esteriore. Ma tutte queste correnti devono anche agire e per questo devono costruirsi i loro organi. In quale modo se li costruiscono? Come vivono e agiscono essi nell'uomo *fisico*?

Per rispondere a queste domande, dobbiamo prima considerare una forza che compete al solo uomo, non all'animale; l'interiore *forza animica della memoria*. Che gli animali abbiano pure una memoria non è che una fandonia delle scienze naturali. Gli animali non hanno alcuna memoria, essi palesano soltanto dei fenomeni, che vanno spiegati con lo stesso principio con cui si spiegano i fenomeni della memoria umana. Per produrre la memoria umana dovette rizzarsi la posizione orizzontale dell'animale, perché l'Io potesse scorrere dentro. L'animale, per la sua posizione orizzontale rimane senza l'Io. La parte anteriore di alcuni animali ha però la medesima posizione dell'uomo e perciò l'animale compie anche delle azioni intelligenti senza che questa intelligenza sia pervasa dall'Io.

Qui comincia un grandioso campo di errori. Se l'animale palesa qualcosa di simile alla forza della memoria e compie azioni intelligenti, questi fatti mostrano soltanto, che un essere, senza essere egli stesso intelligente, può nondimeno venir *diretto* da una intelligenza. Possono presentarsi nel mondo animale dei fenomeni simili alla memoria, ma non la memoria stessa.

Nella memoria ci si presenta qualcosa di affatto speciale — qualcosa di completamente diverso, per esempio, dal semplice pensiero intelligente o dalla rappresentazione. La natura della memoria consiste nel fatto, che una rappresentazione che abbiamo avuta, permane, che essa vi è ancora, anche quando la percezione è terminata. La natura della memoria non consiste nel fare più tardi qualcosa di simile a ciò che già è stato fatto; allora anche l'orologio avrebbe una memoria, poiché fa oggi qualcosa che già ha fatto ieri. Per la memoria è necessario che *l'Io* s'impossessi di una rappresentazione e la conservi.

Se *l'Io* deve impossessarsi a quel modo delle rappresentazioni occorre che un organo apposito sia formato. Come deve fare *l'Io* per acquistare una capacità siffatta? *L'Io* deve creare, per forza propria, delle speciali correnti e riversarle, farle penetrare nelle correnti *senza Io* già esistenti, che scorrono da sinistra a destra, da davanti verso dietro ecc. *L'Io* deve superare le correnti. Se vi è una corrente diretta da fuori verso dentro, *l'Io* deve essere in condizione di creare in sè stesso una corrente opposta.

Che *l'Io* non fosse a tutta prima capace di fare questo, lo abbiamo visto quando l'uomo ha dovuto imparare il linguaggio, e ha avuto bisogno dell'intervento dall'*Io Collettivo*. Se però comincia la vera vita animica (al di là della rappresentazione) se una dote superiore come, per esempio, la memoria, deve venire sviluppata, *l'Io* per proprio conto deve suscitare nuove correnti, che s'introducano in correnti già esistenti. *L'Io* osserva questo? Sì, lo osserva esattamente. Fino al punto della rappresentazione questa attività dell'*Io* non è ancora necessaria. Ma se un'azione più alta deve costituirsi, *l'Io* deve esercitare la sua attività in opposizione alle correnti già esistenti. Questo emerge per il fatto, che alle tre correnti dello spazio fra loro perpendicolari viene ad aggiungersi del nuovo. Questa penetrazione dell'*Io* arriva a essere percepita nella coscienza del tempo; perciò la memoria è collegata con rappresentazioni di tempo. Noi non seguiamo il tempo in nessuna direzione dello spazio, lo seguiamo nella direzione del passato. La direzione del passato sta conficcata nelle direzioni dello spazio, e così succede con tutto ciò che *l'Io* forma da sè stesso. Possiamo perfino indicare, per mezzo della

scienza dello Spirito, la corrente che si costituisce, quando l'Io forma la memoria. Questa corrente scorre da sinistra verso destra. Scorrono ugualmente delle correnti da sinistra verso destra con la formazione di abitudini, per mezzo dell'Io; alle correnti opposte che sono formate senza l'Io, l'Io si contrappone, facendosi strada attraverso di esse.

In questo vige la legge, che le attività animiche superiori hanno sempre delle correnti immediatamente sottostanti che scorrono in direzione opposta alla loro.

Per arrivare all'Io interiormente, l'anima razionale ha dovuto svilupparsi fino all'Io. Ora saliamo all'anima cosciente. Quando l'anima cosciente agisce coscientemente la sua direzione è opposta a quella dell'anima razionale, che può ancora agire nel sub-cosciente. Può forse rintracciarsi una prova di questa legge nella evoluzione dell'uomo? In determinate condizioni terrestri la si può riscontrare.

Opera un'attività molto *intelligente*, ma che non deve emanare assolutamente dalla anima cosciente, quando l'uomo impara a *leggere*. Gli uomini arrivarono a imparare a leggere e a scrivere quando l'anima cosciente non era ancora formata. Nell'epoca grecolatina vi furono i primi inizi del *leggere attraverso l'anima razionale*. Poi venne l'azione dell'anima cosciente. Una direzione opposta dovette essere seguita. L'uomo non poté imparare a computare che con l'anima cosciente. *I popoli europei leggono e scrivono da sinistra a destra. Essi computano da destra a sinistra, per esempio, nell'addizione.*

Si sovrappongono dunque una sull'altra le due correnti dell'anima razionale e dell'anima cosciente. Possiamo appunto comprendere da questo la natura dei popoli europei.

Ma vi sono stati altri popoli con missioni diverse; essi erano, in certo qual modo, degli avamposti, e già avevano da sviluppare entro l'anima razionale, o per lo meno da preparare, ciò che i popoli europei (che hanno aspettato con la loro coltura) hanno sviluppato soltanto, quando la loro anima cosciente entrò in azione.

Furono questi i *popoli semitici* — e *questi scrivono da destra a sinistra!* Erano quei popoli che hanno dovuto preparare antecedentemente un'epoca successiva dell'anima cosciente.

Abbiamo in queste cose dei mezzi per comprendere tutti i fenomeni culturali della Terra. Tutto ciò si riconoscerà perfino nelle forme dei caratteri della scrittura dei singoli popoli. La ragione per cui i popoli scrivono dall'alto al basso, da destra a sinistra o viceversa, risulta dalla comprensione dei fatti spirituali che stanno dietro. Che sia fatta la luce nelle teste degli uomini e diventi ad essi comprensibile ciò che dovrebbe altrimenti rimanere incomprensibile, questa è la missione della scienza dello Spirito!

## **PARTE SECONDA**

# **PSICOSOFIA**

**CONFERENZE TENUTE A BERLINO  
DAL 1 AL 4 NOVEMBRE 1910**



Nel corso di queste conferenze dovrò citare alcuni esempi, che converrà trarre da poesie. Perché possiate comprendere di che si tratterà verranno recitate brevemente, nelle singole serate di conferenze, talune di queste poesie, che serviranno ad illustrare, insieme ai particolari che disegnerò sulla lavagna, l'argomento della conferenza stessa. Questa prima conferenza verrà dunque preceduta dalla recitazione di un poemetto giovanile di Goethe, un lavoro del giovane Goethe, sulla leggenda dell'Eterno Ebreo. Vi prego di tenere ben presente che si tratta di un lavoro di *Goethe giovane*. E dico questo dal punto di vista dell'interesse psicologico.

*Inizio a mezzanotte; fuor dal letto  
Io balzo come folle — giammai tanto  
Ho inteso l'estro sollevarmi il petto —,  
E l'uom che tanto ha viaggiato, canto,  
E che le molte meraviglie vide,  
Che accadon nel Dio nostro noil compreso  
A dispetto di chi nega e deride —  
In attimi di eterno in sè rappreso.  
Ed anche se mi manca il dono o l'arte  
Delle rime scorrevoli e leggiere.  
Non vo' porre il mio còmpito da parte:  
M'urge un impulso, ed è perciò un dovere.*

*In Giudea, Terra Santa, era una volta  
Un calzolaio, la cui gran pietà  
Splendeva in tempi, in cui sconvolta  
E guasta era la Chiesa. Ei per metà  
Era esseno, e mezzo metodista,  
Fra' moravo e più separatista;  
Si pasceva di croci e di tormenti*

*Ed era insomma un tipo originale.  
Comportandosi in tutto, perchè tale.  
Come gl'idioti e simili dementi.*

*A quei tempi lontani erano i preti  
Quali son sempre stati e quale infine  
Diviene chi ha un impiego che lo acqueti.  
Ma il calzolaio e il gruppo a lui affine  
Esigean di veder portenti e segni,  
E pretendean che si mostrasser pregni  
Di afflato spirituale della fede  
Color che predicavan per mercede.  
E scuotevano il capo, in gran pensiero  
Per la negletta figlia di Sionne;  
E per l'altare, per il magistero.  
Privi ormai d'un Mosé, privi d'Aronne;  
E pel culto divin, ridotto a cosa  
Pari a tutte le cose d'esto mondo,  
Destinata col tempo a esser corrosa  
E a crollar un bel giorno e andare in fondo.  
— «Ahi, grande Babilonia! dalla faccia  
«Di questa Terra estirpala, Signore,  
«E vada in perdizione. Poi ti piaccia  
«Dare il suo trono a noi». Questo il tenore  
Del pregar di quei pochi, che, associati  
Nel fiammeggiar di spirito e d'amore,  
S'eran fatti seccanti ed esaltati.  
Avrebbero potuto il lor fervore  
Mostrar nel Tempio, ma per loro il bello*

*Era che tutti avesser da parlare:  
Mentre sconnesso blatera un fratello.  
Del par s'appronta l'altro a blaterare;  
In chiesa invece una persona sola.  
La preposta all'ufficio, ha la parola,  
E detta il verbo, d'importanza gonfio,  
E vi lega e vi scioglie, e non è niente  
Che un peccatore quanto gli altri tronfio  
E forse men degli altri intelligente.  
Il più grand'uomo resta ognor bambino;  
Le teste somme sono all'altre uguali,  
Ma capovolte; dagli altri mortali  
Differiscono solo nel cammino;  
Camminano col capo, non coi piedi;  
Savii spregiudicati, hanno in dispregio  
Quel ch'altri onora, e invece poi li vedi  
Ciò che offende il buon senso avere in pregio.  
Ed i preti a gridare: «È il dì fatale!  
Ecco, viene il Giudizio Universale!  
Peccatori, pentitevi del male».  
Disse il Giudeo: «La fine non pavento;  
È tanto tempo che parlar ne sento».  
Amico! l'uomo è stolto addirittura.  
Se Dio simile a sè si raffigura.  
Eppur c'eran che il Padre avean non poco  
Conosciuto. Ove sono? — Eh! dati al fuoco!  
Sul trono assiso, il Padre il caro Figlio  
Chiamò e disse: «Lo sguardo ed il consiglio  
Alla Terra vorrei che tu volgessi.*

*Le cose non van bene, ahimè, laggiù.  
Pensaci. Filantropico sei tu  
Ed hai piacere ad aiutar gli oppressi.  
Ma appena il Figlio si lanciò in discesa  
E la remota Terra più vicina  
Vide, e i mari e del suolo la distesa,  
Fu colto da memoria repentina.  
Di cui da un pezzo s'era liberato,  
Di come colaggiù l'avean trattato.  
Si ferma di quel monte sulla cima,  
Dove l'amico Satana alla prima  
Sua venuta l'avea condotto e il mondo  
Gli avea mostrato splendido e giocondo.  
Mentre ancor vola, in ciel salir già sente  
D'atmosfera terrena la corrente;  
Sente che sulla Terra la più pura  
Gioia già un germe di dolor contiene,  
E dell'ultimo istante si sovviene,  
Quando dal colle della sua tortura  
Volse in giro lo sguardo suo morente.  
Prorompe a tal ricordo in questi detti:  
«Oh Terra, salve! salve alla tua gente!  
Siate, fratelli, tutti benedetti!  
Dopo ben tremila anni il cuore mio  
Di nuovo si riversa, e un dolce schianto  
Dagli occhi miei velati trae il pianto.  
Oh razza mia, quant'ho di te desio!  
E anche tu, senti al par di me lo sprone  
Del cuor, m'apri le braccia per amore?»*

*Io vengo, e sono tutto compassione!  
Oh mondo, pieno d'alma confusione,  
Pieno di spirto d'ordine, e di errore,  
Tu, catena di gioia e di tormento,  
Eccomi a te per la seconda volta;  
Fu la semina allora, or la raccolta. . ,  
Avido guarda in giro, ma gli pare  
Che l'ingannino gli occhi. Infatti il mondo  
Come in quell'ora, tale e qual, gli appare,  
Nella quale il Signor del Vecchio Mondo,  
Spirito delle Tenebre, n'espose  
Di pieno giorno e allo splendor del sole  
A lui la gran bellezza, e usò parole  
Circa la Terra e le terrene cose,  
Ch'esprimevan l'indubbia convinzione  
D'esservi in casa propria, da padrone.*

*Dov'è la luce, il Redentore grida,  
Che chiara è uscita dalla mia parola?  
Nè vedo il filo, ahimè, che la mia spola  
Trasse dal Cielo per umana guida.  
Dal sangue mio sorsero fedeli  
Testimonii; ove son le lor vestigia?  
Dov'è lo Spirto, che mandai dai cieli?  
Aleggiar non lo sento. Oh cupidigia,  
Coi maledetti lombi disseccati,  
Con quegli artigli tuoi contorti e tristi,  
Ai tuoi sensi famelici e insaziati  
Non cerchi nuovi fraudolenti acquisti?*

*Non guasti del vicin la gioia pura  
E spensierata sui suoi campi pingui?  
La bella vita, ahimè, della natura  
In visceri avvizziti non estingui?  
Per te il signor con schiavi e con valletti  
Si chiude nei palazzi e marmi suoi;  
Tu delle erranti pecore nei petti  
Generi e allevi il lupo che le ingoi.  
Per soddisfar la tua bizzarra vena  
Tu ti succhi degli uomini il midollo,  
E mangi, già fino alla nausea piena,  
Ciò che farebbe un popolo satollo.*

*Sazio era ormai di quei paesi, in cui  
Abbondan tante croci, e dove ha visto  
Che, a forza di pensare a croci e a Cristo,  
Dimenticavan la sua Croce e Lui.  
— In vicino paese egli entra dunque,  
Dov'ei si vede sol su un gonfalone  
Di chiesa; altro non v'ha segno qualunque  
Ch'esista qualche Dio nella regione.  
E un pecoro ecclesiastico, incontrato  
Per via, spiega eh'è lieto di lasciare  
Che in cielo Dio riposi e prenda fiato,  
Perch'ei quaggiù ne possa profittare.  
Lo vuol sondare allor Nostro Signore  
E gli dice eh'è il Cristo. Quegli resta  
Preso da tal rispetto e tal timore  
Da non volersi più coprir la testa.*

*Con tutto ciò il Signor si avvede e sente  
Di non esser entrato in cuore al prete,  
Ma di trovarsi sol nella sua mente  
Come un disegno appeso a una parete.  
Già sono alla città vicini, al punto  
Di vederne le torri. Il prete serio  
Dice: «La nostra meta abbiám raggiunto,  
Porto e rifugio d'ogni desiderio;  
Qui la sede centrai della regione.  
Qui regnano Giustizia e Religione».*

*Si avvicinano ancor . . . Per quanto guardi,  
Nulla scorge il Signor che lo riguardi.  
Di fiducia n'ha poca, come quando,  
Pur sfiduciato, andato era lo stesso  
Sotto al fico altra volta, desiando  
D'esaminarne i rami più da presso.  
Sono alla porta. Ai vigili del posto  
Di guardia, Cristo appare un forestiero  
Nobile in viso e d'abito severo.  
Questi, dicono, vien da assai lontano.  
Il nome suo? gli chiede lo scrivano.  
«Figli», umilmente vien da lui risposto,  
«Sono il Figliuol dell'Uomo». Dice e va  
E non c'è più. Come sia andato il fatto,  
La sentinella stessa dir non sa;  
Di lui nessun s'era occupato e a un tratto  
Era passato, inavvertito. Cosa  
Convien dire nel rapporto adesso?*

*Quell'uom ne aveva detta una curiosa.  
O beffarsi di lor s'era permesso?  
Ch'era il figliuol dell'uomo, aveva detto.  
Le guardie ci pensarono lungamente,  
Fin quando un caporale avvinazzato  
«Non state a consumarvi il cervelletto!»  
Gridò loro, «Chè uomo certamente  
Il nome di suo padre sarà stato».*

*Cristo si volge alla sua guida e fa:  
«Vi prego, a quel sant'uom mi conducete.  
Che a voi è noto per la sua pietà,  
E che chiamate signor arciprete».  
Questo irrita il curato, il quale asceto  
Tanto in alto non è; tante mai pelli  
Il cuor gli fascian, che non ha compreso  
Neppure quanto un coccio da piselli  
Con chi si trova. Non per ciò si oppone,  
Perchè non è cattivo nè antipatico;  
Se s'imbrogliasse poi la situazione,  
Si potrà sempre chiedere un viatico.*

*Dell'arciprete giungono alla casa  
Ab antiquo rimasta tal qual era;  
La Riforma vi fè tabula rasa,  
Spossessandone i preti di quell'era,  
Per ripiantarvene degli altri, i quai  
Differivan dai primi poco assai:  
Meno smorfiosi, ma più parolai.*



*Si mettono a bussare ed a suonare  
Ed a chiamare; alfin senza premura  
Spunta la cuoca, lasciando cascare  
Dal grembiule ripieno la verdura.  
«Oggi», dice, «è impossibile vedere  
Il padrone; è al convento». «E, per piacere»  
Chiede il Cristo, «il convento dov'è?» Ed essa  
«Che v'importa?» risponde col suo fare  
Scontroso; «è un luogo che non v'interessa  
Dove il primo venuto non può andare!»*

## I CONFERENZA

### GLI ELEMENTI DELLA VITA DELL'ANIMA

L'anno scorso avete udito un corso di conferenze sull'«Antroposofia». Quest'anno verrà tenuta, dal medesimo punto di vista, una serie di conferenze, dal titolo «Psicosofia», sarà in seguito necessario aggiungervi un terzo corso, sulla «Pneumatosophia». Con quest'ultimo le tre serie di conferenze si ricollegheranno come un ponte, che conduce attraverso i tre mondi, in cui viviamo. Si formerà in tal modo un circolo che, per via indiretta, ci ricondurrà al punto di partenza.

La psicosofia deve essere un esame dell'anima umana, che prenderà anzitutto le mosse da ciò che essa stessa può sperimentare qui nel mondo fisico, ma che poi salirà in campi più elevati, per mostrare, come ciò che ci si presenta nel mondo fisico, come vita che possiamo osservare, conduca ad aspetti della vita animica superiore dai quali, in certo qual modo, la luce della teosofia ci muoverà incontro. E di parecchie cose ci occuperemo durante queste sere; cominceremo con ciò che apparentemente sembra più semplice. Saliremo poi più in alto ed esamineremo tutti quei fenomeni della vita animica che chiamiamo Attenzione, Memoria, Passioni, Affetti. Arriveremo quindi alle regioni del Vero, del Buono, del Bello. Tratteremo poi dei fenomeni che intervengono in modo favorevole o dannoso nella vita umana, fomentatori di vere cause di malattie nella vita animica della nostra epoca. Arriviamo allora al punto dove l'elemento animico s'immerge nella vita fisica, nel lavoro quotidiano. Dovremo studiare il reciproco rapporto fra il bene e il male del corpo e le forme della vita dell'anima. Ci eleveremo agli alti ideali della società umana. Dovremo esaminare dei fenomeni della vita di tutti i giorni e vedere come, per esempio, nasce ciò che ci abbrevia il tempo, e che a sua volta influisce sulla vita dell'anima e si manifesta in svariatissime concatenazioni. Esporremo poi gli strani «effetti della Noia» e molte altre cose; inoltre diremo quali fenomeni forniscano mezzi di aiuto contro cattiva memoria, forza

cogitativa difettosa e simili. Voi tutti comprenderete come sia necessario, per parlare in modo esauriente della vita dell'anima, di prendere in considerazione anche dei campi che limitano con tutt'altre cose. La teosofia vi ha dato delle rappresentazioni facili per procurare un rapporto fra la vita dell'anima dell'uomo e altri campi. Voi conoscete la ripartizione della natura umana in corpo, anima e spirito, di guisa che ne potete dedurre che la vita dell'anima è, da una parte, in contatto con la vita corporea, e dall'altra, con la vita spirituale. Ascendiamo così dall'antroposofia alla psicosofia e così pure dovremo un'altra volta ascendere dalla psicosofia alla pneumatosofia.

Che cosa è però questa vita dell'anima, se la vogliamo considerare di per sé entro i suoi due limiti? Orbene, ciò che siamo usi chiamare il mondo esteriore, ciò che vediamo dinanzi a noi e attorno a noi non viene da noi attribuito alla nostra vita animica. Animali, vegetali, minerali, nuvole, fiumi, tutto ciò che indichiamo come mondo esteriore — indipendentemente da qualsiasi altra rappresentazione vi si possa aggiungere — non li attribuiamo alla nostra vita animica, quando li incontriamo sul piano fisico.

La rosa, quando c'incontra sul mondo fisico, non la attribuiamo alla nostra vita animica. Se però incontriamo la rosa ed essa ci rallegra, quando nel vederla, la vista di essa desta nell'anima un benessere, allora attribuiamo questo fatto alla vita dell'anima.

Quando incontriamo e guardiamo un uomo e ci formiamo una rappresentazione dei suoi capelli, dell'espressione del suo volto, non attribuiamo questo fatto alla vita dell'anima. Ma se egli desta in voi dell'interesse, amore e antipatia, questa è una esperienza animica.

Dobbiamo dunque caratterizzare le cose che assegniamo alla vita animica. Supponiamo, per esempio, di vedere un uomo che agisce, osserviamo le sue azioni e vediamo qualcosa di cui dobbiamo dire: questa è una *buona* azione, che dal punto di vista morale può essere approvata; abbiamo allora, in una esperienza siffatta dell'anima, ancora dell'altro. Non vi si tratta soltanto del modo come

l'azione sia nata, e neppure se si sia mossi da amore o da odio per ciò che giace in essa; si tratta di qualcosa di più di ciò che finora è stato caratterizzato. Quando definiamo un'azione *buona*, o *cattiva*, sono in giuoco interessi superiori. Se la chiamiamo buona, sappiamo, che non dovrebbe dipendere affatto da noi di chiamarla buona o cattiva. Dobbiamo distaccare noi stessi da essa, sia essa buona o cattiva. Il giudizio però, sulla sua bontà o non bontà, deve tuttavia sorgere in noi, ma indipendente da noi. Nulla dal mondo esteriore può dirci che l'azione sia buona. Il giudizio che l'azione è buona deve sorgere in noi, ma indipendentemente da noi, dal nostro amore e dal nostro odio. In tutte quelle esperienze che debbono essere sperimentate interiormente, ma che hanno un significato indipendentemente dall'atteggiamento interiore dell'anima, di guisa che non ha importanza se siamo o non siamo noi a pronunziare il giudizio, in tutte le esperienze di quel genere parla nell'anima umana anche lo *Spirito*. E così già potremmo dire: Abbiamo caratterizzato il rapporto dell'anima col mondo esteriore, se ci siamo rappresentati questi tre casi traendoli dal mondo esteriore.

Prima, quando consideriamo qualcosa come mondo esteriore — la rosa — secondo, come da ciò sperimentiamo qualcosa interiormente — il compiacimento per la rosa — terzo, come qualcosa sorga in noi, ma che deve essere indipendente da noi: il giudizio, se buono o cattivo.

Il mondo esteriore deve annunziarsi all'anima dal di fuori, attraverso la corporeità. Lo sperimentare animico è puramente interiore, lo Spirito però si annunzia a sua volta nell'interiorità dell'anima. Si tratta dunque, che noi si tenga strettamente per fermo, che la vita dell'anima fluttua in fatti interiori. E ora dobbiamo trovare ancora qualcosa che ci manifesti, anche interiormente, il carattere della vita dell'anima.

Finora abbiamo considerato la vita dell'anima, quale è limitata dall'esteriore. Ora però vedremo come la possiamo caratterizzare anche dall'interiore, facendo astrazione da tutto ciò che la confina, di guisa da arrivare ad esprimere in una

rappresentazione ciò che intendiamo con le parole: «Noi non intendiamo altro, che il puro animico».

Dobbiamo procurarci un'idea che ci caratterizzi la pura natura dell'elemento animico, come essa si esprime sul piano fisico.

Che cosa è la tendenza, il carattere fondamentale della pura *animicità*, dall'esperienza puramente animica? Si possono rindracciare in duplice modo. Due rappresentazioni possiamo riferire a esperienze unicamente animiche dell'uomo, e a null'altro, sempre che parliamo in termini proprii delle condizioni del piano fisico, e presentiamo i fenomeni interiori della vita animica nei loro giusti limiti.

I fenomeni interiori della vita animica indicano esattamente i limiti ai quali essa arriva nelle sue fluttuazioni nell'interiorità; di questo indicherò i tratti caratteristici.

Il mio compito sarà inoltre di caratterizzare questi fenomeni interiori della vita animica. Vi sono due rappresentazioni per ciò che costituisce la vita interiore dell'anima.

Non vi seccate se oggi dovremo dedicarci ad una raccolta di rappresentazioni. Questo ci sarà di grande aiuto per comprendere i fenomeni che ci toccano tutti da vicino. Si tratta di acquistare delle indicazioni, che sono di straordinaria importanza per la vita animica, tanto sana, quanto malata.

Una rappresentazione, per mezzo della quale possiamo caratterizzare il puro animico, è il *giudicare*. Il giudicare è una attività della vita animica. La somma delle altre esperienze animiche si esaurisce in ciò che si può chiamare: le esperienze interiori di *amore* e di *odio*.

*Intese nel giusto senso, queste due rappresentazioni — giudicare, amore e odio abbracciano l'intera vita interiore dell'anima.* Tutto il resto già indica qualcosa che deriva dall'esteriore attraverso la corporeità, o dall'interiore attraverso la

spiritualità. E vedremo quanto un esame più preciso delle suddette due attività animiche riuscirà fecondo. Tutto ciò che è animico è, o un giudicare, o un vivere in amore e odio. In ultima analisi non vi è del puro animico che in queste due rappresentazioni. Da una parte il giudicare, dall'altra amore e odio, sono quelle forze della vita animica che ad essa soltanto appartengono.

Se vogliamo intenderci nel giusto modo su queste due forze fondamentali dell'anima — da una parte il giudicare, dall'altra l'amore e l'odio — dobbiamo indubbiamente farci dapprima una chiara idea di quale significato il giudicare abbia nella vita animica, e inoltre dobbiamo renderci chiaramente conto, della parte che l'amore e l'odio hanno nella vita animica. Non parlo qui dal punto di vista della logica, ma da quello che abbraccia il *processo animico interiore* del giudicare. Io non parlo del *giudizio*, ma della attività del *giudicare*.

Se venite stimolati ad ammettere interiormente, che la rosa è rossa, avete giudicato: *questa è attività del giudicare*. Se interiormente venite stimolati a dire: la rosa è rossa, l'uomo è buono, la Madonna Sistina è bella, il campanile è alto, queste sono tutte attività della vita interiore animica, che indichiamo col termine «giudicare».

E quando si tratta di amore o di odio? Chi si sforza a volgere il proprio sguardo introspettivamente troverà, che nel suo passare dinanzi al mondo esteriore la sua anima non rimane indifferente ai fenomeni principali. Si attraversa un paesaggio, si vedono alte cime di montagne ricoperte di nuvole e si sente la propria anima gioire di quella bella veduta. In fondo, voi *amate* l'esperienza della vista di questo paesaggio. Quel tanto di gioia o di ribrezzo che vi è nelle esperienze è amore o odio. E la ragione per cui l'amore e l'odio restano celati in parecchie esperienze dell'anima dipende dal fatto, che il processo si svolge ininterrotto in continua serie, e accompagna l'uomo quasi dal mattino alla sera. Se incontrate per la strada qualcuno che compie una cattiva azione che vi ripugna, questa è una occulta esperienza di odio, così pure se trovate un fiore in un campo e vi allontanate dal cattivo odore di esso. Amore e odio accompagnano di continuo la

vita dell'anima. Parimenti anche il giudicare accompagna di continuo la vita dell'anima.

Si può arrivare a conoscere con maggiore precisione i fenomeni interiori della vita animica, quando si rileva nel giudicare qualcosa d'importante. E cioè, che *ogni giudicare ha un'azione nella vita dell'anima*. Di questo si tratta per comprendere la vita dell'anima. Se formate il giudizio: la rosa è rossa, l'uomo è buono, continuate a svolgere più oltre nell'anima un risultato del vostro giudicare. Questo risultato si può caratterizzare nel modo seguente: Se avete formato un giudizio, il risultato è una *rappresentazione*: la rosa rossa, l'uomo buono. Il *giudizio* «la rosa è rossa», si è trasformato nella rappresentazione della rosa rossa. Con questa rappresentazione continuate a vivere più oltre come essere animico. Ogni giudizio culmina in un collegamento. La rosa è uno degli elementi, il rosso è l'altro e tendono uno verso l'altro unendosi nella rappresentazione «la rosa rossa», che prendete con voi nella ulteriore vostra vita animica. Qui avete da una parte «la rosa», dall'altra il «rosso». Il giudizio li ricollega e conduce alla rappresentazione: *rosa rossa*.

Tutto ciò può suonare molto arido ma è necessario per la comprensione della vita animica. Non si comprenderebbe esattamente la vita animica, nè il rapporto coi piani superiori, se non ci si rendesse chiaramente conto, che il giudizio mette capo alla rappresentazione.

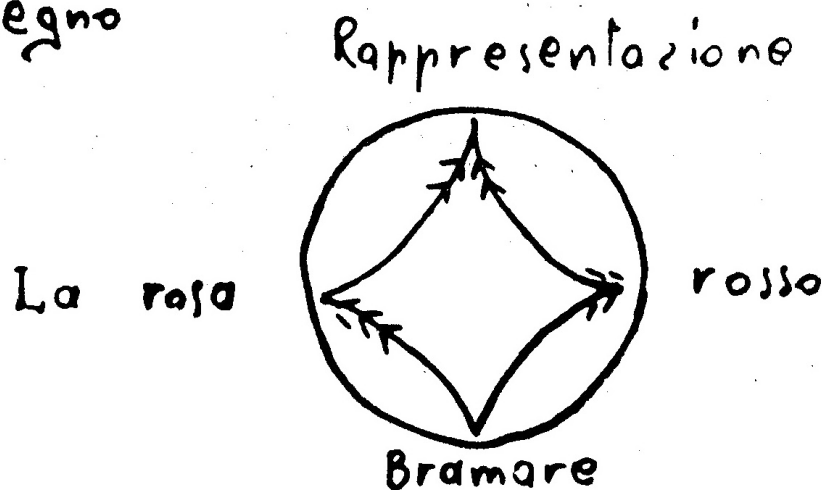
Ma per le esperienze di amore e di odio non possiamo chiedere a che cosa mettano capo, ma piuttosto donde provengano? Nel giudicare, il problema è di rispondere alla domanda: *verso dove*. La risposta è che il giudizio mette capo alla rappresentazione.

Nell'amore e nell'odio la domanda invece è: Da dove? «Troveremo sempre qualcosa, entro le esperienze dell'anima, da cui provengono amore e odio; qualcosa che sembra irrompere nella vita dell'anima da un'altra parte. Ogni amare e odiare risale in fondo a ciò che nella vita animica chiamiamo il «*bramare*». Se poniamo il bramare dall'altra parte della vita animica, possiamo dire: *Dietro a ciò*

*che sorge nella nostra anima come amore e odio vi è sempre il bramare, che penetra con i suoi raggi nella nostra vita animica. Da una parte nella vita della nostra anima scorre dunque il bramare, che si palesa nell'amore, e nell'odio. Dall'altra parte l'attività del giudicare conduce alla rappresentazione.*

Bramare è qualcosa, di cui si può facilmente riconoscere che deve sempre essere considerato come se salisse dall'interiore *vita dell'anima*.

8° Disegno



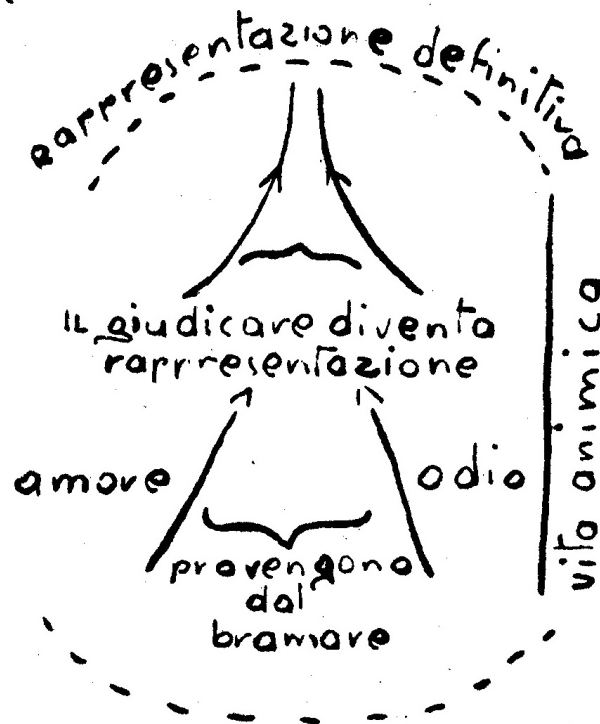
L'incitamento esteriore alla brama voi forse non lo conoscete; ma sapete, che questa sorge nell'interiore vita della vostra anima e che come risultato s'insediano in questa vita animica sempre l'amore e l'odio.

Ugualmente però potete dire: È nell'anima che dovete giudicare, la rosa è rossa. Ma quando poi avete fatto culminare il giudizio in una rappresentazione, quest'ultima deve avere un valore esteriore. Il giudicare è nell'anima; il giudicare è fondato sull'interiore vita dell'anima. Possiamo dire: Dapprima sorge nell'anima nostra per cause *oggi* a noi sconosciute, il bramare, e si esplica in amore e odio.

Rappresentazione definitiva.



Disegno 9



Del pari, però, l'anima si sente spinta, da ragioni per noi oggidì sconosciute, a lasciare che il giudizio penetri in lei dalla fonte della propria sua natura. E questo mette' capo in una rappresentazione, in guisa che, se il giudizio è in certo modo compiuto, la rappresentazione deve essere valida per il mondo esteriore.

Vi sembrerà strano, che io analizzi con tante parole i concetti elementari della vita dell'anima. Penserete probabilmente che si potrebbero considerare queste cose più rapidamente. Lo si potrebbe forse, ma è appunto per il fatto, che nelle larghe cerchie della vita scientifica non ci si addentra in queste osservazioni, che sono stati commessi tanti e tanti errori.

Citerò qui uno sbaglio capitale in cui oggi si suole cadere. Coloro che lo commettono e ne traggono lontane conseguenze s'irretiscono, in tal modo, negli errori, poiché prendono le mosse da premesse completamente false. Potete trovare che in molti libri di fisiologia sta detto: Se muoviamo in qualche modo la mano o la gamba, ciò deriva dal fatto, che abbiamo nel nostro organismo, non soltanto quei nervi che dagli organi dei sensi comunicano col cervello e con il midollo

spinale e vi portano il loro messaggio; (e ovunque sta pure spiegato) che di fronte a questi nervi ve ne sono degli altri, che rispetto ai nervi della sensazione e della percezione si chiamerebbero nervi motori. Quando dunque vedo un oggetto, il messaggio degli organi sensori viene anzitutto condotto al cervello, e si crede, che l'eccitazione ivi esercitata scorra fuori sopra un nervo, che conduce al muscolo, e che allora soltanto risulti lo stimolo al movimento. Ma per gli occhi della scienza dello Spirito non è così. Quello che qui viene chiamato nervo motore esiste effettivamente come formazione fisica, ma non serve a dare l'impulso al movimento, serve bensì soltanto a percepire il movimento stesso, a controllarlo per avere coscienza del proprio movimento. Proprio come il nervo ottico, per mezzo di cui percepite un processo esteriore, è un nervo sensorio, così pure il vostro nervo del muscolo che conduce alla mano è un nervo sensorio per controllare il movimento della vostra mano.

Questo errore del pensiero scientifico sui cosiddetti nervi motori è un errore capitale, che ha guastato tutta la fisiologia e la psicologia.

Ora si tratta che noi ci rendiamo chiaramente conto della parte rappresentata dai due elementi dell'anima, l'attività giudicatrice, e l'amore e l'odio. Essi rappresentano una parte straordinariamente grande, poiché l'intera vita animica si svolge in svariatissime combinazioni di questi due elementi. Ma si formerebbe un giudizio errato di questa vita animica se non si volesse tener conto, che al limite di essa continuamente intervengono altri fattori di natura non strettamente animica. Per esempio: ciò che si affaccia continuamente nella vita giornaliera e su cui questa vita animica quotidiana si edifica, cioè, le impressioni sensorie. Sono le varie esperienze che ci provengono dall'orecchio, gli occhi, il naso, la lingua, ecc. Ciò che allora sperimentiamo con i nostri organi sensori viene da noi accolto, in certo qual modo, nell'anima, e in questa vive più oltre. Se teniamo conto di questo possiamo effettivamente dire, che noi allora arriviamo con la nostra anima fino a un dato limite, cioè al limite degli organi sensori. Abbiamo, per così dire, posto dei guardiani al limite della nostra vita animica e ciò che essi ci comunicano del mondo circostante lo accogliamo nell'anima e lo portiamo più

oltre. Come si comporta ora nell'anima ciò che sperimentiamo per mezzo degli organi sensori? Che cosa rappresenta nella vita dell'anima ciò che sperimentiamo per mezzo dell'orecchio come suono, degli occhi come colore e del naso come odore?

Orbene, l'osservazione di queste esperienze sensorie viene abitualmente coltivata in modo molto unilaterale, e non ci si rende chiaramente conto, che ciò che si svolge ai limiti della vita dell'anima è costituito di due fattori, da due elementi. Uno di essi è ciò che sperimentiamo direttamente del mondo esteriore; e questo è la percezione. Avete il suono, il colore, l'odore ecc. cioè l'impressione del suono, l'impressione del colore soltanto finché siete insieme con l'oggetto esteriore. L'impressione, l'azione reciproca da fuori e da dentro termina appena ci si volge altrove o si chiudono gli occhi, ecc.

Che cosa dimostra questo? Se unite il fatto della immediata percezione con il fatto, che più tardi sapete qualcosa del suono, del colore, ecc. ciò dimostra che avete conservato in voi qualcosa dall'esperienza del mondo esteriore anche quando l'esperienza già è terminata.

Che cosa è successo in tal caso? E successo qualcosa che si è trasferito completamente nella vostra vita animica, che appartiene ad essa e che si *deve* esplicare nell'interiorità, poiché la portate con voi; se appartenesse al mondo esteriore non la potreste portare con voi. L'impressione del colore, la percezione dell'impressione del colore potete soltanto continuare a portarla, perché essa è rimasta nella interiorità dell'anima.

*Ciò che si è svolto come percezione sensoria è da distinguersi da ciò che continuate a portare più oltre nell'anima, da ciò che distaccate dal mondo esteriore. Quello che sperimentate dalle cose lo chiameremo percezione, e quello che portate più oltre nell'anima lo chiameremo sensazione.*

Se dunque vogliamo procurarci una base per le ulteriori considerazioni dobbiamo distinguere nettamente fra *percezione sensoria*, e ciò che prendiamo con

noi come *sensazione*. La percezione dei colori termina, quando allontaniamo lo sguardo, la sensazione del colore la portiamo via con noi.

Non è necessario di fare tali nette distinzioni nella vita quotidiana, ma è conveniente farle per queste quattro conferenze.

Procediamo dunque oltre con la nostra anima e in essa portiamo con noi le sensazioni. Queste sensazioni, che acquistiamo dagli oggetti esteriori, sono esse forse un 'nuovo elemento della vita animica, rispetto ai giudizi e al fenomeno dell'amore e dell'odio, che abbiamo descritti più sopra come i due unici elementi della vita dell'anima? Se così fosse, non avrei nominato qualcosa che sarebbe forse pure un'esperienza interiore, cioè la sensazione.

*Non è così.* Le sensazioni non sono uno speciale elemento della vita animica.

Se avete sentito il colore come «rosso», il colore rosso non è una esperienza interiore dell'anima, ma l'oggetto è rosso. Se il «rosso» fosse una esperienza interiore dell'anima tutta la percezione del colore del rosso non vi servirebbe a niente!

Non è dalla vostra vita animica che è scaturita la qualità «rossa». Ciò che è sorto dalla vostra anima è l'attività che avete compiuto, che avete svolta per portare via con voi alcunché del rosso. La vostra attività, che avete esplicita, mentre la rosa vi stava dinanzi, è esperienza interiore dell'anima.

Questa attività della vostra anima interiore non è in realtà che la riunione di quegli elementi della vita dell'anima che vi ho descritti come i due elementi fondamentali di essa.

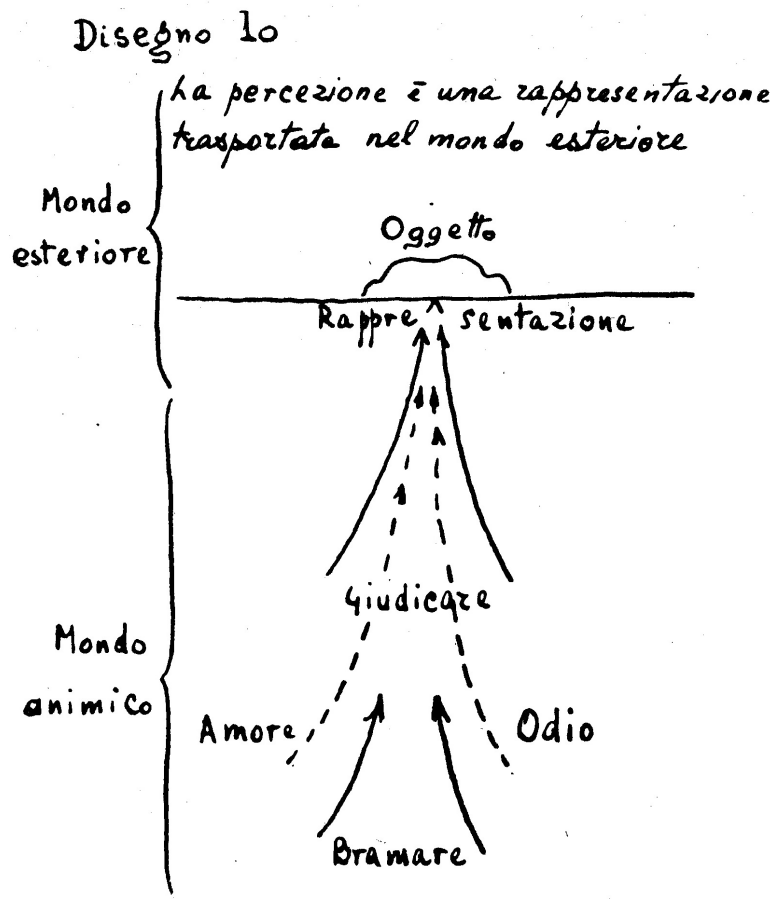
Dobbiamo indubbiamente domandarci: se è vero ciò che vi ho detto dei due elementi della vita dell'anima, cioè amore e odio derivanti dalle brame, e dall'altra parte il giudicare, che conduce alla rappresentazione, allora, anche nell'esperienza sensoria, ciò che appunto è stato caratterizzato come sensazione dovrebbe essere in rapporto con quei due elementi. Quando abbiamo una esperienza

sensoria deve sorgere con essa nell'anima l'amore, lo odio e l'attività giudicatrice. Immaginatevi di avere una esperienza sensoria del colore. Osservate attentamente ciò che allora si svolge:

Sopra vi è il mondo esteriore, sotto il mondo animico. Con una linea segno il limite del campo dell'anima rispetto al mondo esteriore. Se al limite fra anima e mondo esteriore un oggetto fa una impressione sugli organi sensori e qui, per esempio, si svolge una esperienza di colore, allora a questa esperienza deve muoversi incontro dall'anima come rappresentazione il risultato «dell'amore e dell'odio» e «dell'attività giudicatrice». Null'altro può altrimenti scorrere fuori dell'anima.

Ma ora osservate una importante differenza che può esservi fra giudizio e giudizio, fra brame e brame. Supponiamo che nella vostra vita animica, mentre aspettate in ferrovia e sognate, si affacci la rappresentazione di una esperienza disagiata che avete avuta. E allato di questa esperienza ne sorga un'altra, cioè quella di tutte le contrarietà da cui per lungo tempo siete stato assillato per causa della prima. Potete allora sentire, come queste due rappresentazioni nuovamente si ricolleghino in una rappresentazione più intensa di quell'evento disagiata. Non è successo nulla nel mondo esteriore, mentre questo processo si è svolto. Si compie allora un giudizio, che rimane completamente entro lo sperimentare animico. Ma sono saliti anche amore e odio nella vita animica. Essi si congiungono, per così dire, alla rappresentazione. Se voi state là, sognando, il vostro ambiente circostante nulla saprà di tutto ciò. L'intero ambiente circostante è rimasto estraneo, e tuttavia qualcosa è successo. Si determina una rappresentazione dall'amore, dall'odio e dal giudizio senza stimolo dal mondo esteriore.

La percezione è una rappresentazione trasportata nel mondo esteriore.



Brame e giudizi sfociano nel mondo esteriore e diventano rappresentazioni della realtà obiettiva.

Questo caso è completamente diverso del trovarsi dinanzi a una esperienza dei sensi. Quando compiamo un fatto interiore di questo genere, quando lasciamo sorgere dei giudizi ed evochiamo amore e odio, rimaniamo entro il mare della vita animica. Ma se sorge una esperienza sensoria dobbiamo arrivare fino ai limiti del mondo esteriore. Succede allora, in certo qual modo, che le correnti della nostra vita animica vengono direttamente trattenute dal mondo esteriore.

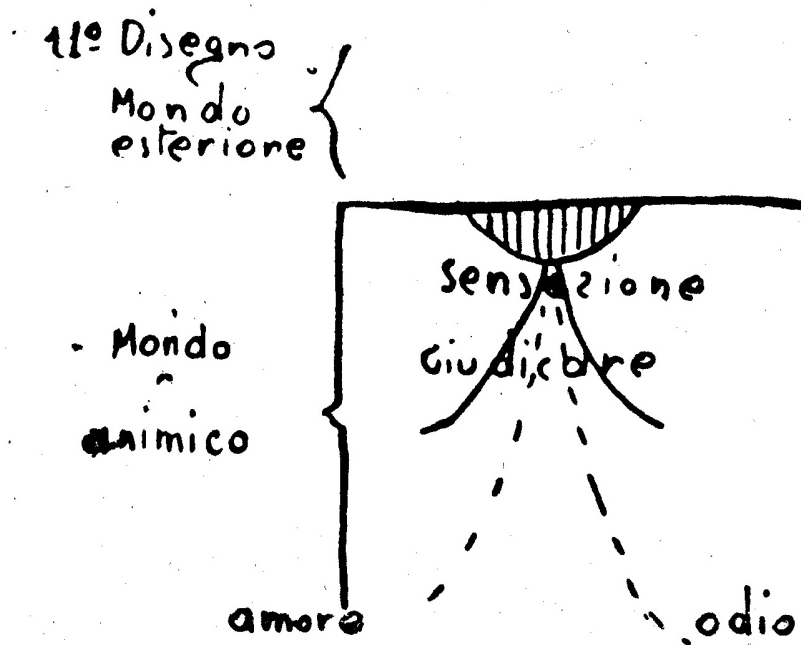
Quando si tratta di una esperienza dei sensi veniamo trattenuti dal mondo esteriore. Brame, amore e odio sfavillano fino al limite del mondo esteriore, e anche la capacità di giudicare scorre fino a quel limite, ma lì, vengono tutti fermati. Ne risulta che il giudicare e il bramare devono arrestarsi. Essi vi sono, ma l'anima non li percepisce. E da questa corsa fino al limite e da questo arresto si forma la sensazione dei sensi. Quest'ultima dunque altro non è, che un fenomeno che

rimane incosciente di amore, odio e giudizio che vengono però arginati e arrestati dal di fuori (guarda il disegno precedente).

Così potete dire a voi stessi: Nel mare della vita dell'anima fluttua con sostanzialità animica ciò che può essere indicato come amore e odio, e giudizio. Questo si rende in vari modi evidente. Quando il giudizio si esaurisce entro la vita stessa dell'anima quest'ultima osserva l'attività del giudicare come «*rappresentazione*».

Quando il giudizio però lascia scorrere l'attività nella direzione del mondo esteriore, l'anima deve arrestarsi, deve fermarsi al confine del mondo esteriore, e l'anima percepisce il mondo esteriore: percezione. Se però l'anima lascia scorrere l'attività nella direzione del mondo esteriore, ma si ferma, prima di essere arrivata al mondo esteriore stesso, allora sorge la *sensazione*. *La sensazione è il confluire di brame e di giudizi entro la vita animica.*

Se consideriamo l'ambito giornaliero della vita animica, quello che interiormente sperimentiamo è, in fondo, per lo più, ciò che abbiamo portato con noi dalle esperienze dei sensi. Di questo possiamo tutti convincerci per mezzo della introspezione. E se vogliamo formarci delle rappresentazioni superiori osserveremo che ci fa bene anche nella vita interiore animica di rappresentarci sensibilmente, figurativamente, anche ciò che non è sensibile, di cercare di rivestirlo di cose che sono pur debolmente sensazioni di colore e di suono. Il linguaggio stesso potrebbe insegnarci su quanta larga scala sorga dall'anima stessa il bisogno di esprimere in tal guisa anche ciò che vi ha di superiore, in modo da rappresentarcelo in esperienze sensorie. La rappresentazione sensibile è di regola una necessità. Generalmente gli uomini di questo non hanno sentore, perchè nelle rappresentazioni sensibili queste figurazioni sono nebulose, sono ombre.



Poiché la confluenza non arriva fino al mondo esteriore, ma va soltanto in quella direzione, senza raggiungerla, diventa sensazione.

Provate ora di rappresentarvi qualcosa di non sensibile, per esempio, un triangolo; un triangolo che non ha colore, che non si riallaccia a nessuna sensazione. Provatevi. Vedrete quanto è difficile di rappresentarvi in modo non sensibile un triangolo, cioè, di non riallacciare a questa rappresentazione alcuna raffigurazione sensibile. La maggior parte degli uomini non ne è capace. Soltanto per mezzo della raffigurazione sensibile si ha la possibilità di arrivare a delle rappresentazioni superiori. Il linguaggio stesso già favorisce la raffigurazione sensibile. Osservate come in ogni occasione si è pur costretti a dare consistenza sensibile al linguaggio. Io ho detto, che: una raffigurazione sensibile del triangolo deve *venir allacciata* alla rappresentazione del triangolo. «Allacciare» che mai è dunque questa rappresentazione grossolana!

Nelle parole stesse già si scorge come ovunque si tenda alla raffigurazione sensibile. La vita animica consiste dunque in larghissima misura di ciò che viene acquistato dalla sensazione.

Una sola rappresentazione ha l'uomo, che pure sempre risorge con le esperienze interiori animiche, ma che egli non può annoverare direttamente fra le



esperienze sensorie esteriori, sebbene debba continuamente riconnetterla con queste ultime. Si tratta della rappresentazione dell'Io. Se consideriamo il puro stato di fatto animico, dobbiamo dire: l'uomo vive in gran parte in un mondo di sensazioni. Entro questo mondo sorge e risorge, facendosi sempre nuovamente strada, *la rappresentazione dell'Io*. Questo Io non è sempre presente come rappresentazione. Sarebbe assurdo assumere, che la rappresentazione dell'*Io* possa esservi sempre o per lungo tempo.

Immaginiamoci come sarebbe, se volessimo ininterrottamente dire o rappresentarci: Io, Io, Io, Io. . .! No, questo non lo facciamo, ma ci rappresentiamo altre cose: il rosso, l'azzurro, il suono, grande, piccolo, ecc. Nondimeno sappiamo che ci rappresentiamo qualcosa nell'Io, *che l'Io sempre in ogni esperienza dei sensi deve trovarsi presente*. Ciò che chiamiamo esperienza animica è, in un determinato senso, anche esperienza dell'Io.

Voi sapete che dovete sempre contrapporre l'Io alle esperienze psichiche, alle brame, ai giudizi, ecc. Ma per quante siano le rappresentazioni stimulate dal mondo esteriore, giammai la rappresentazione dell'Io può venir eccitata dal solo mondo esteriore. Non è dal mondo esteriore che essa penetra. *La sensazione dell'Io*, la rappresentazione dell'Io si presenta sempre con quelle rappresentazioni sensorie che provengono dal mondo esteriore, ma non viene da queste. *Essa sorge dal mare della vita animica e si accompagna, in certo qual modo, come rappresentazione alle altre rappresentazioni*.

Dal mare della vita animica sorgono però anche le altre esperienze sensorie, ma soltanto quando vi sono eccitazioni esteriori.

Questo fatto anzitutto costituisce l'unica differenza fra la sensazione dell'Io e le sensazioni, che si riconnettono con le percezioni sensorie. Ci si presenta dunque un fatto importante: In mezzo alla nostra vita animica sorge una rappresentazione, che si accompagna a quelle, che vengono dall'esteriore. In quale modo possiamo spiegare questo?

Fra i nostri filosofi e psicologi odierni ve ne sono, anche al di fuori del movimento antroposofico, che rilevano l'importanza della rappresentazione dell'Io. Ma strano a dirsi, questi psicologi, se bene intenzionati, colpiscono sempre oltre il segno. Nel filosofo francese Bergson troverete esposto l'aspetto significativo, caratteristico della rappresentazione dell'Io. Questi filosofi conchiudono, che la rappresentazione dell'Io significhi alcunché di duraturo o per lo meno indichi qualcosa di duraturo. E a base di questa opinione, dicono: l'Io si distingue da tutte le altre esperienze dei sensi e dell'anima per il fatto, che esso si trova collocato nelle altre esperienze e rappresentazioni in modo, che dà a questo sperimentare la sua vera figura. Perciò deve anche essere qualcosa di duraturo.

Ma qui ci troviamo dinanzi a un pericolo. E il fatto che dobbiamo opporre è, per una conclusione come quella che trae il Bergson, direttamente deleterio.

Supponiamo che la rappresentazione dell'Io riveli ciò che l'anima è dentro sè stessa. Potrebbe in tal caso sorgere la domanda: Che succede durante la notte nel sonno? La rappresentazione dell'Io allora cessa completamente di essere.

Tutti questi concetti della presenza dell'Io nelle rappresentazioni valgono soltanto per la vita di veglia. Essi risorgono soltanto ogni mattina. Se la rappresentazione dell'Io dovesse darci qualche prova della durata dell'Io, dovrebbe permanere anche dopo che siamo addormentati. Poiché la rappresentazione dell'Io non vi è di notte se ne può dedurre, che non occorre che vi sia neppure dopo la morte. Non si arriva per questa via a raccogliere nessuna prova della durata e della immortalità dell'Io; questo può non esserci, poiché svanisce ogni giorno.

Dobbiamo dunque, da una parte, riaffermare *l'importanza della rappresentazione dell'Io senza stimolo esteriore*, ma dall'altra tener presente che non vi è nessuna prova della durata dell'Io, perchè esso non vi è durante la notte. Abbiamo dunque oggi un risultato da registrare, sul quale edificeremo più oltre.

Abbiamo veduto, che dal mare fluttuante della nostra vita animica emergono due elementi; il giudicare, che conduce alla rappresentazione, l'odio e l'amore che provengono dalle brame.

Ai limiti della vita animica si verifica una confluenza, di cui non abbiamo coscienza, di brame e di giudizi.

Sorge inoltre una rappresentazione dell'Io senza stimolo esteriore. Questa rappresentazione dell'Io partecipa, con le altre rappresentazioni della vita dell'anima, a un medesimo destino. Come il suono, il colore ecc. vengono e vanno, sorgono e spariscono così viene e va, sorge e sparisce anche la rappresentazione dell'Io.

Questa rappresentazione dell'Io, questo centro animico, in quale rapporto sta esso con le *altre* rappresentazioni della vita animica, con la sensazione, le brame, il giudicare, l'amore e l'odio?

Esamineremo più da vicino questa domanda nelle prossime conferenze.

## II CONFERENZA

### AZIONI E REAZIONI DELLE FORZE DELLA VITA ANIMICA UMANA

Abbiamo terminato ieri le nostre considerazioni psicosofiche rilevando da una parte, che questa vita animica fluttuante si può far risalire a due elementi: all'attività giudicante e alle esperienze interiori di amore e di odio.

Abbiamo poi indicato che nella nostra vita animica sorgono allora anche le sensazioni dateci dall'anima, e che la nostra vita animica si riempie di queste sensazioni, le quali sono in continuo flusso e riflusso come un mare.

Finalmente abbiamo anche detto ,che entro questo fluttuare animico sorge una sensazione, che si distingue radicalmente da tutte le esperienze che nella vita diurna abbiamo del mondo esteriore. Noi sperimentiamo le nostre sensazioni mentre viviamo col mondo esteriore, ed esse si trasformano in noi in modo, che continuiamo a vivere ulteriormente con esse. In mezzo a questo fluttuare suscitato dagli influssi dei nostri sensi, sorge una percezione, in modo affatto diverso da tutte le altre percezioni. Tutte le altre sono tratte da stimoli sensoriali esteriori, sono state poi più oltre elaborate in noi, e da percezioni sono diventate sensazioni. Esse sono state dapprima percezioni, e nell'esplicazione dell'atto percettivo sono diventate sensazioni; esse continuano poi a vivere in ciò che rimane in noi come residuo delle sensazioni. Del tutto diversa è in noi la percezione dell'Io. La percezione dell'Io sorge in mezzo a tutto ciò che fluttua in noi, essa è presente ovunque e si distingue da tutte le altre sensazioni per il fatto che non può essere stimolata dall'esteriore. Con ciò già si determina, in certo qual modo, una specie di contrasto nella vita animica; abbiamo da una parte tutto il resto, e dall'altra la sensazione dell'Io. Quali segreti si nascondono in questa opposizione risulterà evidente nel corso di queste conferenze.

Ma di questo dovremmo acquistare un senso fin da ora, facendo sì, che quella opposizione ci si presenti chiaramente dinanzi all'anima. In tutte le rimanenti esperienze introduciamo le nostre percezioni dell'Io. Che dunque nella nostra anima tutto ciò che in essa fluttua provenga da due parti diverse è cosa, che possiamo già imparare da questa considerazione completamente astratta di quella opposizione. Si tratta dunque di porci dinanzi agli occhi questa vita animica umana in questa sua opposizione; in astratto, in piccolo, in concreto, in grande, in guisa che la nostra anima la senta.

Veramente questa vita animica umana non è a priori una unità, è un *drammatico campo di battaglia* in cui si esplicano di continuo dei contrasti.

L'uomo che spia con sottile sentimento la vita di questa psiche umana, non potrà disconoscere il carattere drammatico di questa vita animica dell'uomo. E di fronte alle potenze contrastanti dell'anima umana, l'uomo sente di non esserne padrone, ma si sente come abbandonato ai contrasti della vita. *A questi contrasti della vita animica, a queste due nature nella nostra vita animica sono vincolati il più piccolo degli uomini quanto il più grande dei genii.*

Per destare in voi il senso di come anche nei grandi genii esista un siffatto abbandono a questi due contrasti, ho posto ieri, a capo della conferenza, una poesia di Goethe. Se qualcuno da ieri a oggi ha preso in mano il suo Goethe e ha riletto quella poesia, avrà avuto una particolare sensazione, che è utile stia a base di questo ciclo di conferenze.

Non vogliamo fare descrizioni astratte, ma vogliamo, in certo qual modo, far circolare sangue nelle descrizioni dell'anima. Vogliamo penetrare nel vivo della vita dell'anima.

Se ieri avete udito la recitazione del poema «L'eterno Ebreo» e poi lo avete riletto a casa vi sarete detti: «Ma la poesia è diversa; ci è stata letta del tutto diversamente».

Ieri, cioè, è stato fatto qualcosa per la recitazione, che, rispetto a ciò che oggi si vuole chiamare scienza, è una mostruosa barbaria. La poesia difatti è stata preparata in modo speciale per la recitazione; dei passi sono stati saltati, altri modificati, di essa è stata data un'immagine affatto diversa. Non è permesso fare questo di fronte ai filologi. Lo si può fare soltanto, quando si ha una intenzione del tutto speciale, quando si tratta di aprire una visione più profonda dell'anima umana. E questo è stato fatto per la seguente ragione.

Goethe ha scritto la poesia dell'Ebreo eterno nella sua primissima gioventù, e ciò che ieri vi è stato letto è qualcosa che, in quanto *al suo contenuto*, avrebbe potuto presentarsi all'anima matura di Goethe anche nell'età più tarda, ed egli avrebbe detto: Sì, questo è qualcosa che io stesso voglio sostenere.

D'altra parte, di ciò che egli ha scritto e che è stato omesso, egli, da vecchio, avrebbe detto, che si vergognava di averlo scritto. Egli lo avrebbe ripudiato.

Soltanto a chi si pone con profondo rispetto di fronte a Goethe è forse permesso talvolta di parlare di un poema, come oggi ho parlato dell'Ebreo eterno.

Quel poema è stato scritto nella sua primissima gioventù, e questa si esprime in quella poesia come è naturale che si esprima la gioventù; Goethe l'ha scritta quando egli era un buono a niente dal quale certo non si può imparare nulla. Ma è consentito dire di Goethe, che egli abbia scritto qualcosa, da cui non si possa imparare nulla?

Si può dire francamente e liberamente che al tempo in cui scrisse l'Eterno Ebreo, egli non era neanche al punto di scrivere senza errori di ortografia. Non si può dunque dire pure che alcuni passi di questo poema non sono buoni a niente? All'epoca attuale si tende molto a dare alla luce le primissime opere dei grandi uomini, possibilmente nel loro primo aspetto. Nell'anima di Goethe giovane vi era qualcosa che egli stesso non era; rumoreggiavano in essa delle idee direttamente provenienti dall'ambiente che lo circondava, dal suo «milieu». Non ci riguarda veramente come il suo ambiente fosse costituito, ciò riguarda soltanto

Goethe. Ma da tutto questo insieme qualcosa si andò costituendo nella anima di Goethe; dall'elemento animico nell'anima di lui e dall'eterno spirituale di essa si andò formando ciò che si potrebbe chiamare: un elemento temporale e un eterno spirituale. Quello che tutto ciò è divenuto in Goethe è eterno e ci interessa. Queste due cose, delle quali una concerne solo Goethe, e l'altra concerne anche noi, queste due anime nel giovane Goethe vennero ieri come tagliate e separate. E ciò che dominava nel giovane Goethe e di cui qualcosa era rimasto nella sua età più tarda è stato conservato in questo taglio. E stato distaccato quello, che egli aveva soltanto nella sua gioventù. Potete così vedere, come nel genio intervengano forze provenienti dall'ambiente circostante e altre forze che da esso si spingono fuori nell'avvenire.

E se consideriamo l'anima di Goethe nella sua gioventù essa ci si palesa come un campo di battaglia, in cui si svolge una lotta, fra ciò che accompagna Goethe durante tutta la sua vita, e qualcosa d'altro, che egli doveva superare. Se questa lotta non vi fosse stata — Goethe non sarebbe divenuto Goethe.

In questo caso potete toccar con mano i contrasti; questo contrasto è necessario per il progresso dell'umanità. L'anima non può essere unitaria, altrimenti non progredirebbe, rimarrebbe stazionaria.

É perciò importante acquistare un senso della polarità, del principio di contrasto nella vita dell'anima. Se non lo acquistiamo, non arriveremo a comprendere quello che sulla vita animica occorre dire.

Appunto quando abbiamo dinanzi a noi una tipica grandiosa vita animica come quella di Goethe la consideriamo come fosse un dramma e cerchiamo di avvicinarci ad essa con profondo rispetto, perchè in una *unica incarnazione*, in questa lotta che si svolge come vita animica, scorgiamo ciò che è *l'intero destino* della vita animica stessa. E anche a qualcosa d'altro dovremo accennare per potere considerare questo dramma dell'anima.

Raffiguriamoci di nuovo questo contrasto nell'anima di Goethe, che la recitazione dei suoi versi ci ha palesato e vediamo ciò che ancora se ne può dedurre. Da quella recitazione abbiamo visto come nell'età più tarda, egli seguì soltanto l'indirizzo di cui ieri abbiamo parlato. Vediamo come egli accolse in sé ciò che ieri nella recitazione separammo dal suo elemento temporale, e come egli scacciò quest'ultimo da sé. Di queste due forze della sua vita animica, senza sua colpa, e come tutti gli uomini, Goethe si trovò in balia durante tutta la sua vita.

Perché ogni uomo è un essere — in quanto ha un'anima — che è non soltanto padrone di sé, ma è anche in balia di qualcosa d'interiore, che ha potere su di lui, e di cui non può, a priori, essere consapevole. Se Goethe a quel tempo avesse già compreso tutto ciò che agiva nella sua anima, egli non avrebbe potuto scrivere il poema così come effettivamente lo scrisse.

L'uomo è soggetto alla sua vita animica. Entro di esso domina e agisce qualcosa, che per la vita dell'anima si presenta come un mondo esteriore.

Proprio come la rosa rossa ci costringe a rappresentarcela rossa, e permane in noi il colore rosso, come ricordo, così pure vive in noi qualcosa, che ci costringe a vivere, in un modo del tutto determinato, l'interiore dramma della nostra vita animica. Il mondo esteriore è padrone nostro in tutte le percezioni sensorie. Dobbiamo riconoscere un siffatto *padrone interiore* anche nella vita animica, se la consideriamo come essa scorre nel tempo, di giorno in giorno, di anno in anno da una epoca della vita all'altra, e spinta avanti da una forza interiore va diventando sempre più e più ricca. Già da questo semplice caso concreto voi vedete, che nella nostra vita, in quanto è vita animica, noi dobbiamo riconoscere un padrone *esteriore*: la coazione delle percezioni sensorie; ma che abbiamo pure un padrone *interiore*. Cadremmo in fantasticherie, se non si riconoscesse questo padrone interiore.

In quanto ci troviamo in un punto dello spazio, abbiamo un padrone nel mondo esteriore. Se c'inoltriamo nella nostra vita animica dobbiamo volgere lo sguardo sul contrasto drammatico che è in noi e riconosceremo che anche den-



tro di noi vi è un padrone siffatto, il quale determina che al settimo anno si abbia una vita animica diversa da quella del ventunesimo, del trentacinquesimo anno di vita o anche dell'età più tarda.

Questo interiore dramma dell'anima che noi sperimentiamo concretamente nell'esempio offertoci da Goethe, è costituito, in ultima analisi, di capacità giudicante e di esperienze di amore e di odio.

È stato detto, che giudicare conduce alla rappresentazione; amore e odio provengono dalle brame. All'incontro voi potreste dire, per esempio: Se tu ritieni, che il giudicare conduca alle rappresentazioni, ciò è in contraddizione col semplice fatto, che delle rappresentazioni nascono dalle impressioni sensorie, dal mondo esteriore. Difatti, quando stiamo davanti alla rosa, nasce la rappresentazione del rosso, senza un nostro giudizio. Dunque, almeno in questo caso, giudicare non conduce alla rappresentazione, ma piuttosto sarebbe giusto dire il contrario, che prima vi debba essere la rappresentazione e in seguito il giudizio.

Questa non è che una contraddizione apparente. Fissatela bene! Non è facile scoprirla. Dovremo osservare parecchie cose, per acquistare una chiave per la soluzione di questa apparente contraddizione. Dovrete anzitutto concentrare la vostra attenzione sul fatto, *che le rappresentazioni sono qualcosa che svolge nella vita animica dell'uomo un'esistenza propria, una vita propria*. Vi prego comprendere questa frase nell'intero suo significato. Le rappresentazioni sono come dei parassiti, come degli esseri viventi interiori dell'essere animico, che esplicano una esistenza propria nella vita dell'anima.

D'altra parte anche le brame seguono un'esistenza propria nella vita animica. Quest'ultima, effettivamente, di fronte alle rappresentazioni, alle brame e alle passioni si trova in modo, che ambedue si esplicano come entità indipendenti, in balia delle quali, come esseri animici, noi ci troviamo. Potete facilmente convincervi, che le rappresentazioni sono qualcosa che svolge una vita propria nell'anima. Basta che riflettiate, che non è in vostro potere rievocare a volontà delle rappresentazioni nella memoria. Non potete rievocarle a volontà. A volte tali

rappresentazioni si rifiutano a ritornare nella memoria. Si dice che sono dimenticate, che non vogliono risalire nella vita dell'anima, che vi si rifiutano. La possibilità del dimenticare dimostra, che *una forza estranea si oppone* al ritorno di queste rappresentazioni. Le rappresentazioni che abbiamo avute ieri, ci sfuggono a volte, si oppongono al ricordo, a dispetto di ogni nostro sforzo. *Questa lotta è effettivamente una lotta della rappresentazione con qualcosa d'altro, che abbiamo attualmente nella vita animica.* La rappresentazione però può non esserci sfuggita per sempre, a volte può ritornare. Senza che sia accaduto nulla di nuovo nel mondo esteriore noi possiamo tuttavia ricordarla. La rappresentazione è appunto un essere, che può a volte rifiutarsi di risalire nella nostra anima. Gli oppositori che abbiamo in noi, queste rappresentazioni che lottano contro di noi, si comportano in modo molto vario, di guisa che ne seguono risultati molto diversi. Questa lotta fra le proprie forze animiche e le rappresentazioni è molto diversa a seconda dei diversi uomini. Questa diversità è talmente grande, che i due estremi stanno spaventevolmente lontani l'uno dall'altro.

Vi sono uomini i quali non si trovano mai in imbarazzo, e si ricordano sempre facilmente del tesoro delle loro rappresentazioni e del loro sapere. Si trovano pure delle persone impotenti e smemorate di fronte alle loro rappresentazioni a un punto che supera i limiti della salute e della normalità, di guisa che riescono inabili alla vita. Pel conoscitore di anime ha molta importanza la rapidità del suo ricordo, la rapidità con cui le rappresentazioni gli si presentano. La rapidità con cui, in questa lotta, le rappresentazioni si presentano costituisce *per lui una valida misura per qualcosa di molto più profondo nella vita dell'anima.*

La vicinanza o la lontananza delle sue rappresentazioni è per lui espressione di salute interiore o di malattia. Noi stessi abbiamo, in questo particolare, un intimo indizio fin dentro la corporeità per la costituzione dell'uomo. Il conoscitore di anime sarà in condizione di dire, dal modo con cui l'uomo ha da lottare contro questo arresto delle rappresentazioni, di che cosa il detto uomo difetti. *Guardando attraverso l'anima dell'uomo noi scorgiamo anche qualcosa d'altro nella vita animica umana.* Per questo dobbiamo tenere in considerazione anche qualcosa

d'altro per poterci rappresentare in un modo diverso, come queste rappresentazioni conducano una vita propria in noi.

Le rappresentazioni che abbiamo nelle varie età della nostra vita, nel loro complesso, sono qualcosa di cui non siamo completamente padroni, e a cui siamo soggetti. In certe condizioni della Vita ce ne possiamo convincere. Il fatto per esempio di comprendere o di non comprendere un uomo che ci parla, dipende dalla nostra vita animica.

*Voi certamente comprenderete le mie conferenze. Ma se conducete qui, a udirle, altre persone le quali non ne sanno nulla, parecchie di esse, anche se molto colte, non capirebbero niente. Perché? Perché quelle persone si sono abituate da anni ad avere delle rappresentazioni differenti. Queste sono di ostacolo alla comprensione delle nuove rappresentazioni. Sono adunque appunto le antiche rappresentazioni che lottano contro le nuove. A nulla vale la volontà di comprendere, se non abbiamo in noi quell'insieme di rappresentazioni che rendano possibile la comprensione. Si contrappongono perciò rappresentazioni a rappresentazioni. Se contemplate la vostra vita animica troverete che il vostro Io giuoca in tale situazione una parte assolutamente minima.*

Se voi udite o vedete qualcosa che vi avvince avete la migliore occasione per dimenticare il vostro Io, e quanto più siete avvinti, tanto più avete occasione di dimenticarlo. Cercate di rievocare un momento siffatto e direte: Vi era allora qualcosa in me, a cui il mio Io non ha preso gran parte. Avevo come dimenticato il mio Io, mi ero come perduto, completamente abbandonato. Succede sempre così, quando l'uomo comprende qualcosa specialmente bene. Che succede, però, quando qualcosa *non* si capisce? Opponete in tal caso il complesso delle rappresentazioni che possedete alle nuove rappresentazioni. Si svolge allora nella vostra anima come una lotta drammatica. Rappresentazioni lottano contro rappresentazioni *e voi stesso siete, nella vostra anima, il campo in cui si svolge la lotta di due complessi di rappresentazioni.*

E molto importante per la vita dell'anima, che si abbiano o non si abbiano le rappresentazioni necessarie per comprendere qualcosa. Noi ascoltiamo per esempio qualcosa per la quale non abbiamo preparazione; si palesa in tal caso un fenomeno molto strano. Nel momento, in cui non comprendiamo, *si avvicina a noi da dietro, in certo qual modo, una specie di demone*. Se ascoltiamo attentamente e comprendiamo, esso non si avvicina a noi.

Che cosa è che si avvicina come un demone a noi? *E l'io, che vibra nella vita dell'anima e che in certo qual modo ci prende alle spalle*. Fin tanto che comprendiamo e come dimentichi di noi stessi ci possiamo abbandonare, esso non si fa sentire. Appare nel momento in cui non possiamo comprendere qualcosa. Che sarebbe dunque questo non comprendere?

In ogni caso è qualcosa che s'intesse, in certo qual modo, nella vita animica, e che procurerà del malessere all'uomo. *L'anima ci si annunzia fortemente come malessere*. E se consideriamo ciò che penetra così nella nostra anima come malessere, possiamo dire: questo malessere ci mostra, che la nostra vita animica è costituita in modo, che le rappresentazioni che già abbiamo non agiscono tutte indifferentemente sulle nuove rappresentazioni che si avvicinano a noi. Le nuove rappresentazioni agiscono in modo, che esse recano un benessere o un malessere alle rappresentazioni che già abbiamo. Anche se questo malessere non si manifesta subito violentemente, esso è nondimeno una forza che continua ad agire nella vita animica. La disposizione determinata dal malessere continua ad agire nella vita dell'anima, di guisa che ciò che risulta come malessere da questa non comprensione afferra qualcosa di più profondo e può agire in modo dannoso fin dentro nella corporeità.

Sarà di grande importanza, che appunto nei casi di quelle sfumature più sottili della salute o della malattia di un uomo che si esplicano fin dentro nella vita dell'anima, si tenga conto se nella vita egli sia costretto ad avvicinarsi molto a cose, che non comprende, o se possa seguire tutto con comprensione. Queste sono

cose molto più importanti di quello che abitualmente non si creda nella vita giornaliera.

Abbiamo trovato, che le rappresentazioni in noi hanno una vita propria, sono come esseri nella nostra interiorità. Ricordatevi di quel momento della vostra vita animica, in cui il mondo esteriore era tale, che sebbene voi desideraste riceverne incitamento, esso non vi dava nulla, vi passava dinanzi senza recarvi nessuna impressione. Ripetete così l'esperienza nella vostra anima. Questa, nella vita quotidiana, si chiama noia. La noia è uno stato nella vita quotidiana, in cui l'anima desidera delle impressioni, sviluppa il desiderio, ma questo desiderio rimane insoddisfatto. Da che proviene la noia?

Se siete un buon osservatore farete una osservazione che viene fatta di rado, cioè, che l'uomo si può annoiare, ma non così gli animali. Chi volesse credere che gli animali si possano annoiare sarebbe un cattivo osservatore della natura. Potete appunto osservare gli uomini e distinguerli nei riguardi della capacità di annoiarsi. Gli uomini che hanno una vita animica semplice si annoiano molto meno di quelli così detti colti. In campagna ci si annoia in generale molto meno che in città. Ma dovete osservare *la gente di campagna, e non quella di città* quando si trova in campagna. Gli uomini con una vita animica più complicata, di sfere e di classi educate si annoiano molto. Dunque già si trova una diversità fra le diverse classi di uomini. Questa noia non è neppure qualcosa che provenga senz'altro dalla vita animica.

Per quale ragione dunque ci si annoia? Per causa della vita autonoma delle rappresentazioni in noi! Il nostro desiderio di nuove rappresentazioni proviene dalle nostre vecchie rappresentazioni, le quali bramano nuove impressioni. Le vecchie rappresentazioni vogliono essere fecondate; bramano nuovi stimoli. Noi stessi perciò non abbiamo alcun potere sulla noia, *ma le rappresentazioni in noi hanno dei desideri e quando questi rimangono insoddisfatti sviluppano in noi le brame*. L'uomo poco evoluto, di mente ottusa, dotato di poche rappresentazioni si annoierà perciò meno, avrà anche meno rappresentazioni che sviluppino desi-

deri in lui. Quegli uomini però, che sbadigliano eternamente per la noia non sono neppure essi arrivati al massimo sviluppo del loro Io. Dico questo, perchè voi non crediate, che gli uomini altamente evoluti debbano essere quelli che si annoiano di più. Vi è una specie di cura contro la noia; del resto con una evoluzione superiore è impossibile sentirla.

L'animale non si annoia per una ragione ben determinata. Quando l'animale ha aperto gli occhi, ha di continuo impressioni dal mondo esteriore. Il divenire esteriore scorre in esso come processo cosmico esteriore, e ciò che scorre nell'interiorità dell'animale, *si adegua come durata a quel primo processo. L'animale ha terminato una impressione quando una nuova gli si avvicina.* Domina in esso una parità di durata fra il processo esteriore e l'esperienza interiore. E privilegio dell'uomo di potere nel successivo svolgersi della vita animica, conservare per sè stesso una misura di tempo diversa da quella che si svolge fuori nel processo cosmico.

Di guisa che nell'uomo può succedere, se egli ha qualcosa dinanzi a sè che già spesso gli ha prodotto un'impressione, che egli si chiuda a quell'impressione. Egli si chiude, in certo qual modo, al corso esteriore del tempo.

Nella sua interiorità, però, il tempo scorre oltre. Ma poiché egli non riceve impressioni esteriori, il tempo rimane interiormente non riempito. In questo tempo vuoto, penetra l'azione delle vecchie rappresentazioni.

Può ora succedere quanto segue: esaminiamo come procede la vita *animale* nella sua vita animica: essa scorre parallela al corso del tempo esteriore. La vita animica dell'animale scorre in modo, che l'animale è effettivamente abbandonato al corso esteriore del tempo o — ed è lo stesso — alle percezioni della propria vita e del proprio corpo, a ciò che diventa difatti anche percezione esteriore, per esempio, la *digestione*. Questa ultima è qualcosa di straordinariamente interessante per l'animale.

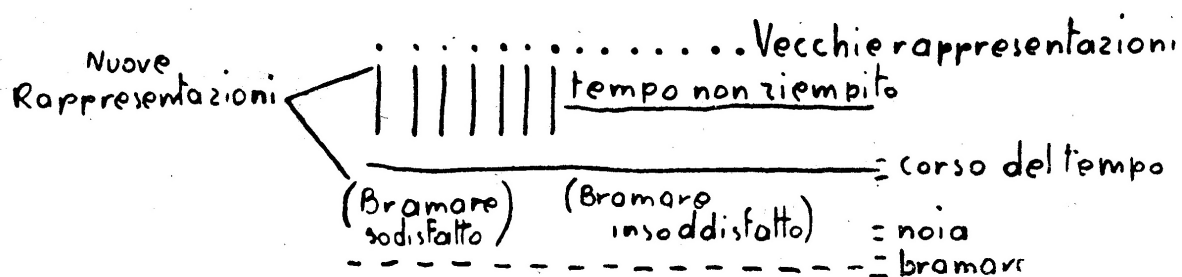
Nell'animale l'azione continua del corso esteriore del tempo procura continui stimoli per rinteriorità. Per l'animale ogni momento della sua vita è interessante.

Quando nell'animale terminano le percezioni esteriori, termina anche il corso interiore del tempo.

Nell'uomo non è così. Per lui gli oggetti esteriori non hanno interesse quando li ha visti troppe volte. Egli non li lascia più entrare nel suo mondo animico, ma il corso esteriore del tempo procede nondimeno oltre. La vita animica interiore dell'uomo termina e il tempo scorre via con l'anima. Che cosa agisce però nel tempo non riempito? *Agisce la brama delle — vecchie rappresentazioni verso l'avvenire.* Quando ciò avviene, sorge dall'anima, dalle vecchie rappresentazioni, il desiderio di nuove impressioni, di nuovi contenuti. *Questa è la noia.* Questa è la differenza e la superiorità dell'uomo di fronte agli animali, che cioè le sue rappresentazioni passate continuano a vivere e sviluppano vita propria fin dentro nell'avvenire. E questo significa, che egli ha una vita animica fin dentro *nell'avvenire.*

Mentre nell'animale vi è continuamente lo stimolo dal di fuori, vi è nell'uomo la brama della vita dell'anima, perchè le antiche rappresentazioni richiedono nuove impressioni. Indicherò ancora delle cose che potrebbero trarre in inganno.

Diseño 13



Vi è però una cura contro la noia. E cioè, nell'anima non debbono vivere soltanto le brame provenienti dalle antiche rappresentazioni; queste antiche rap-

presentazioni non debbono continuare a vivere soltanto come rappresentazioni che stimolano brame, ma debbono avere *contenuto proprio*; di guisa che ci sia possibile di attingere in noi stessi di che riversare nel tempo, che non è riempito dall'esteriore.

Si tratta di una *evoluzione animica superiore*, quando le nostre rappresentazioni stesse portano con loro nell'avvenire qualcosa che c'interessa.

E grande la differenza se nell'evoluzione di un uomo questo momento ha una parte importante, se egli ha o meno nelle sue rappresentazioni qualcosa che lo interessa e che lo può riempire.

Da un certo stadio in poi, dunque, l'uomo può annoiarsi, ma egli potrà curarsi se si arricchisce con rappresentazioni, che gli possano riempire la vita dell'anima anche nell'avvenire.

Questa è la differenza fra gli uomini che si annoiano, e quelli che non si annoiano. Vi sono uomini nei quali la noia si può curare, e altri, nei quali non è possibile curarla.

Questo è indizio in noi di una vita indipendente delle rappresentazioni, della quale non abbiamo la padronanza, e alla quale siamo abbandonati. Se non provvediamo a fornire le nostre rappresentazioni di contenuto, *dobbiamo* annoiarci. Ma se le nostre rappresentazioni diventano *piene* di contenuto, possiamo difenderci in avvenire dalla noia. Questo è un fatto a sua volta straordinariamente importante per il conoscitore di anime; perchè la vita umana normale esige, che si conservi una certa misura fra la soddisfazione delle brame animiche e la vita esteriore stessa. Se questa misura non viene osservata, si presenta la noia: e *un'anima vuota di contenuto che si annoia e nondimeno vive più oltre nel tempo è veleno per la corporeità*. Avere molta noia nella vita è una vera causa di malattia. Non è una sensazione errata parlare di una noia «mortale». Questa agisce effettivamente come un veleno, se pur non se ne muore. Ma la sua azione esorbita di gran lunga dal campo della vita animica.



Queste nostre considerazioni potranno sembrarci oggi pedanti, ma basandoci su di esse potremo irradiare mirabili luci sull'aspetto meraviglioso di questa vita animica umana. Ma occorre fare sottili distinzioni se si vuol conoscere il dramma miracoloso della vita animica umana con il suo protagonista al centro, il suo Io. *Nella nostra vita animica sta nascosto qualcuno, che in fondo è infinitamente più saggio di noi.* Sarebbe male per noi se così non fosse.

Nella vita ordinaria l'uomo si abbandona in strano modo a rappresentazioni su ciò che sono il corpo, l'anima, lo spirito. Queste cose vengono confuse fra di loro in modo farragginoso.

Ciò che era stato riconosciuto negli antichi tempi per mezzo di una osservazione più chiaroveggente è gradualmente andato sempre più dimenticato, è stato cancellato. A quei tempi facevano giustamente delle distinzioni nel considerare la vita, in quanto l'uomo si trova collocato nella vita del corpo, in quella dell'anima e in quella dello spirito.

Più tardi però l'ottavo concilio ecumenico di Costantinopoli, nell'anno 869, si è sentito costretto ad abolire lo «spirito», per stabilire il dogma; che l'uomo è costituito di corpo e anima. Se voi imparate la dommatica della Chiesa Cristiana potrete scorgere la conseguenza profonda di questo cambiamento, che consiste nell'abolizione dello Spirito.

Appena però, qualcuno riconosceva ancora lo Spirito, egli veniva, al cospetto della Chiesa, tacciato di grande eretico.

L'avversione allo Spirito poggia sopra una diversa interpretazione dell'assoluta giustezza del rapporto di corpo, anima e spirito.

Dal momento in cui si cessa di parlare di corpo, anima e spirito si confonde ogni cosa. Ma gli uomini sono diventati tali, che mettono tutto in confusione. E difatti, hanno talmente confuso queste cose che una visione libera della vita spirituale è andata a poco a poco perduta.

Ma anche se gli uomini sono tali, che cadono sempre nuovamente negli errori di una distinzione difettosa, vi è nondimeno uno spirito buono che veglia su di essi, di guisa che l'uomo ha pur sempre conservato un ottuso sentimento della verità. Un sentimento ottuso siffatto della verità agisce nell'uomo, perchè nell'ambiente che lo circonda vi è l'azione dello *Spinto del linguaggio*. Il linguaggio veramente è più intelligente degli uomini. Gli uomini regolano e rovinano molto nel linguaggio, ma tutto in esso non possono rovinare. *Il linguaggio è più intelligente degli uomini stessi*. Il linguaggio perciò esercita negli eccitamenti che esplica negli uomini azioni completamente giuste, mentre l'uomo stesso commette degli errori quando egli ci si avvicina colla propria vita animica. Vi mostrerò perciò che l'uomo sente giustamente quando parla quando si abbandona, non alla propria anima, ma all'anima del linguaggio.

Immaginatevi che un uomo si trovi di fronte a un albero, a una campana, a un uomo. Allora, da ciò che il mondo esteriore gli dice, dalle immediate impressioni dei sensi egli comincia a giudicare. Vale a dire, pone in attività la sua vita animica. E, giudicare, è un attività che si svolge nell'anima. Egli guarda l'albero; l'albero è verde. Questo suo *giudizio, è espresso conformemente al genio del linguaggio*: l'albero è verde. Supponiamo ora di volere esprimere sulla campana qualcosa che possa risultare da un giudizio tratto dalle impressioni sensorie: la campana suona. Nel momento in cui la campana suona, esprimerete la vostra percezione con il giudizio: *la campana suona*. Il verde dell'albero lo avete espresso colle parole: l'albero è verde. Il risuonare della campana lo avete espresso con le parole: la campana suona. Constatiamo questo e volgiamoci ora verso l'uomo. Quest'uomo discorre. Voi percepite il discorso ed esprimete la vostra percezione esteriore con le parole: L'uomo parla.

Ricordiamo ora i tre giudizi: l'albero è verde — la campana suona l'uomo parla. In tutti e tre i giudizi abbiamo a che fare con delle impressioni dei sensi. Ma sentirete, nei tre casi, che le impressioni dei sensi, se confrontate con i giudizi del linguaggio, risultano come qualcosa di completamente diverso. Se io dico: «l'albero è verde», esprimo con queste parole qualcosa, che attraverso la forma del

giudizio si deve riferire allo spazio. Io esprimo ciò che è in questo momento, fra tre ore lo è ancora, e così di seguito. Si tratta di qualcosa che rimane.

Prendiamo ora l'altro giudizio: «la campana suona». Esprimiamo forse qui pure qualcosa di spaziale? No, è qualcosa che non sta affatto nello spazio, ma scorre nel tempo, sta fluendo, divenendo. Poiché dunque il genio del linguaggio è molto intelligente, non potete mai parlare nel medesimo modo di ciò che sta collocato nello spazio e di ciò che scorre nel tempo. Se considerate questi giudizi più da vicino troverete, che il linguaggio, in quanto l'albero è collocato nello spazio, vi permette per tutto ciò che sta nello spazio di usare soltanto un verbo ausiliare e non un verbo diretto; un verbo ausiliare che vi aiuta a vivere col linguaggio nel tempo. Ma possiamo servirci di un verbo quando abbiamo qualcosa d'altro in mente. Possiamo dire: l'albero verdeggia, senza verbo ausiliare. Ma in quel momento dovete passare, da ciò che è soltanto nello spazio, a qualcosa che si svolge nel tempo, che *diviene*, al nascere e all'appassire della vegetazione. Nel linguaggio agisce effettivamente un Genio, sebbene molto venga guastato dall'uomo. Il linguaggio non ci permette veramente di impiegare direttamente un verbo per qualcosa che è nello spazio. Il verbo vi è appunto per qualcosa che è nel tempo.

Dal momento, in cui adoperiamo un verbo, *dobbiamo* indicare un *divenire*. Qualcuno potrebbe obiettare, che è possibile perifrasedare e dire «la campana sta suonando» invece della «campana suona». Ma che succede allora? Se voi perifrasedate in tal modo, *guastate il linguaggio*.

Arriviamo ora al terzo giudizio: «l'uomo parla». Qui adoperate pure un verbo, per esprimere ciò che è percezione sensoria. Ma riflettete ora che differenza vi è! Nel giudizio: «la campana suona», sta detto, di che si tratta. Si tratta del suono. Nel giudizio «l'uomo parla», sta detto, ciò di cui non si tratta affatto. Perché in questo giudizio non si tratta affatto dell'eccitamento sensorio creato dal parlare, ma di qualcosa che non è affatto espresso nel verbo, cioè del *contenuto* di ciò che

viene detto. Perchè vi fermate a questo punto col linguaggio? Perchè vi fermate, in certo qual modo, di fronte a ciò di cui si tratta?

Perchè voi, mentre dite: «l'uomo parla», volete contrapporvi col proprio vostro contenuto direttamente all'anima dell'uomo, perchè volete caratterizzare ciò che vi sta là di fronte, come un'interiorità. L'interiorità della campana la includete nel verbo. Ma quando vi trovate dinanzi all'anima vivente con la sua interiorità, vi guardate bene dall'includere l'interiorità nel linguaggio.

Avete effettivamente espresso il genio del linguaggio nella differenza fra ciò che si riferisce alla località, allo spazio, e ciò che si riferisce al *processo del divenire*, al *tempo*  $t$  e quello che si riferisce *all'interiorità animica*. Se descriviamo quest'ultima dall'esteriore ci arrestiamo come presi da timido rispetto dinanzi all'interiorità, dinanzi a ciò di cui qui si tratta.

In quanto parliamo e ci arrestiamo riconosciamo dunque l'animico interiore. E vedremo ancora durante il corso di queste conferenze, che è effettivamente importante elevarci a una determinata sensazione e indicare l'elemento animico come un elemento, che si determina tutt'attorno i proprii limiti, che fluttua fino ad essi, ma in essi si confina. È importante che voi conosciate l'anima, nella sua vera natura, come una specie di *campo interiore*, e che vi rendiate conto, che ciò che deve venire da fuori cozza con qualcosa che interiormente si difende, di guisa che, quando le esperienze sensorie si avvicinano all'anima possiamo rappresentarci l'anima come un circolo, nell'interiorità del quale tutto fluttua. Da tutte le parti si avvicinano le esperienze dei sensi. Interiormente s'infrange e fluttua la vita animica. Ma oggi abbiamo visto che la vita animica non è indipendente, ma l'anima sperimenta la vita autonoma delle masse di rappresentazioni, che conducono un'esistenza nel tempo.

*E questa vita delle rappresentazioni nell'anima circoscritta è causa della nostra massima beatitudine e del nostro più profondo dolore in quanto questi hanno la loro origine nell'anima. E vedremo come lo spirito sia il grande risanatore per ciò che i dolori e le sofferenze suscitano nella nostra anima. Ma come nella vita cor-*

*porea* la fame deve essere sopita, e la soddisfazione della fame è risanatrice, ma se noi ci sovraccarichiamo al di là della fame, ciò conduce alla distruzione della salute, così pure succede *nella vita dell'anima*. Le rappresentazioni esigono una soddisfazione per mezzo di altre rappresentazioni. Delle nuove rappresentazioni possono pure agire nell'anima in modo da risanare o da danneggiare. E vedremo, che nello spirito abbiamo qualcosa, che non agisce soltanto in modo risanatore, ma agisce pure in modo da impedire il sovraccarico della vita dell'anima.

### III CONFERENZA

#### ALLE PORTE DEI SENSI SENTIMENTI — GIUDIZIO ESTETICO

Inizieremo anche questa conferenza con la recitazione di un poemetto, che servirà ad illustrarvi alcune cose che verranno da me esposte oggi e domani.

Si tratta questa volta di un poema scritto da uno che non è poeta, perchè in confronto di altre manifestazioni spirituali del medesimo sembra come un temporaneo abbassamento della sua attività spirituale. Questo è pure un caso, in cui abbiamo a che fare con una manifestazione dell'anima che non è, in un determinato senso, scaturita dagli impulsi più intimi di quest'anima.

Questo fatto appunto ci aiuterà nel fare alcuni rilievi sul tema che ci interessa. La poesia è del filosofo Hegel e tratta di certe condizioni iniziatiche dell'umanità.

#### ELEUSI A HÖLDERLIN

*Attorno a me, dentro di me, v'è calma.  
Degli uomini operosi mai non dorme  
Lo stanco affanno. A me dàn libertà  
Ed agio. Ti ringrazio, oh notte, mia  
Liberatrice! Del suo bianco velo  
Nebuloso la luna tutti avvolge  
Gl'imprecisi contorni dei lontani  
Colli. Del lago mi riluce amica*

*La chiara striscia.  
La memoria allontana il fastidioso  
Chiasso del giorno, quasi fossero anni  
A separarlo dal presente istante.  
L'immagine di te mi si presenta.  
Diletto mio, e dei trascorsi giorni  
La letizia; ma cedono ben presto  
Alla dolce speranza di un vicino  
Rivederci. Alla mente già si affaccia  
La scena dell'ardente desiato  
Abbraccio, e l'altra, quando con domande  
Ci si cerca a vicenda di scrutare  
Nel profondo dell'animo e si studia  
Che vi sia di mutato nell'amico,  
Nel portamento suo, nell'espressione,  
Nel carattere suo; e poi la gioia  
Che vien dalla certezza di trovare  
Più solida di prima e più matura  
La fede dell'antico nostro patto,  
Che nessun giuramento ha sugellato:  
Di vivere cioè esclusivamente  
Per la libera veritade, senza  
Mai e poi mai venire a transazioni  
Col codice corrente  
Che il giudizio governa e il sentimento.  
Con la grave realtà viene a contrasto  
Ora la mente, che così leggera,  
Superando montagne e fiumi, a te  
M'avea condotto. Presto ecco un sospiro*

*Rivelar la discordia, e via con esso  
Fugge il sogno e la dolce fantasia.*

\* \* \*

*Si leva l'occhio mio del cielo eterno  
Verso la volta, a mirar te, splendente  
Firmamento stellato della notte!  
E d'ogni desiderio ed d'ogni speme  
La tua eternità dona d'oblio.  
Già la mente si perde a contemplarti;  
Quel che credevo fosse mio, scompare.  
All'incommensurabil m'abbandono;  
In esso sono; sono il tutto; sono  
Null'altro ch'esso. Ecco, il pensiero all'atto  
Di ritornar si sente estranio; preso  
E' da terror di fronte all'infinito,  
E stupefatto intendere non sa  
Quanto sia mai profonda la visione.  
La fantasia al senso or avvicina  
L'eterno ed a figura lo congiunge.  
Oh! benvenuti voi, spiriti eccelsi,  
Ombre sublimi! dalle vostre fronti.  
Perfezione s'irradia. Non temete.  
Sento bene ch'è pure patria mia  
Lo splendore solenne che vi avvolge.*

\* \* \*

*Ah! se si spalancassero di colpo  
Ora le porte del sacrario tuo,  
Dove in Eieusi troneggiavi, oh Cerere!  
Ebbro per l'entusiasmo, sentirei*



*Il sacro orrore della tua presenza.  
Le tue rivelazioni intenderei,  
Saprei interpretare l'alto senso  
Delle visioni; gl'inni ascolterei  
Dei banchetti divini, e degli dèi  
Le parole ispirate ad alto senno.*

\* \* \*

*Ma le tue corti sono mute, oh dea!  
Fuggiti con gli dèi su nell'Olimpo,  
Lontano dagli altari sconsacrati;  
Ormai fuggito è pure dalla tomba  
Di questa profanata umanità  
Dell'innocenza il Genio, che sapeva  
Evocarli quaggiù. Dei tuoi ministri  
Tace l'alta sapienza. Dei tuoi sacri  
Riti a noi non è giunto un suono solo;  
E invan s'affanna nelle sue ricerche,  
Più da curiosità, che non da amore  
Per la sapienza mosso, lo studioso.  
Quella posseggono i ricercatori  
E disprezzano te. Per superarla,  
Scavan sperando di trovar parole  
Che siano impresse dal tuo alto senno!  
Invano! Altro non trovano che un poco,  
Un residuo di cenere e di polve  
In cui per loro la tua vita, oh dea.  
Non tornerà giammai.  
Eppure di frugar fra il marcio e il morto  
Si compiacevan questi eterni estinti,*

*Facili a contentarsi. Invano, invano!  
Delle tue feste non rimane segno,  
Delle immagini antiche non c'è traccia.  
All'iniziato tuo troppo eran sacre  
La pienezza degli alti insegnamenti  
E l'ineffabile profondità  
Del sentimento, perchè in luogo d'essa  
Ne venerasse i morti simulacri.  
Già il pensiero è impotente a intender l'anima,  
Che, fuor dal tempo e dallo spazio, immersa  
In un presentimento d'infinito.  
Oblia sè stessa, ed or torna a destarsi  
E ad essere di sè cosciente. Ad altri  
Come parlar di simile esperienze?  
Anche ad usar degli angioli l'idioma,  
Sarebbe inadeguata ogni parola.  
E chi'l tentasse, proverebbe orrore  
D'aver stimato sì da poco il sacro  
E osato di costringerlo in parole,  
E, convinto eh'è il parlar peccato,  
Chiuderebbe la bocca esterrefatto.  
Il divieto che fece l'iniziato  
A sè medesimo, una savia legge  
Agli spiriti più poveri prescrisse,  
Di non lasciare trapelar giammai  
Quel che nel corso delle sacre notti  
Avessero sentito, udito o visto.  
Il loro futile chiasso non disturbi  
Chi, migliore di lor, sta meditando;*

*La vacua massa delle lor parole  
Lo spingerebbe a un moto d'ira contro  
Ciò che v'ha di più sacro, e che non deve  
Venir così nel fango calpestato,  
Da restare affidato alla memoria,  
O da potere divenir trastullo  
O merce per sofisti, ai quali a guisa  
D'obolo egli lo venda, o manto adatto  
Per un facondo ipocrita o magari  
Pungolo o frusta per i lieti bimbi,  
Da divenire insomma alla fin fine  
Vuoto così che possa sol trar vita  
Dall'eco di discorsi altrui. I tuoi figli,  
Oh dea, non trascinavan già per lucro  
L'onore tuo per piazze e per mercati,  
Anzi lo custodivano gelosi  
Nell'intimo sacrario dei lor petti.  
La vita tua perciò non aleggiava  
Sulle lor labbra. A te la vita loro  
Faceva onore. E nelle loro azioni,  
Nei fatti lor, tu vivi ancora, oh dea.*

Dall'apprezzamento espresso nelle due ultime conferenze, che cioè la vita animica, osservata nel suo complesso, ci palesa essenzialmente, entro ai suoi limiti, una capacità giudicante e delle esperienze di amore e di odio, le quali, come abbiamo detto, sono connesse con le brame, potrebbe sembrare, come se questo apprezzamento trascurasse l'elemento più importante della vita dell'anima, quello appunto in cui l'anima nella sua interiorità più profondamente sperimen-

ta sè stessa, cioè, il sentimento. Potrebbe dunque sembrare, come se la vita dell'anima fosse stata appunto caratterizzata da ciò che non le è proprio, come se non fosse stato tenuto conto di ciò che nella vita dell'anima ondeggia e fluttua in qua in là, di ciò che gli conferisce ogni volta il suo carattere, cioè: la vita del sentimento.

Vedremo, che potremo comprendere appunto l'aspetto drammatico della vita dell'anima, se ci accostiamo al sentimento, prendendo le mosse dai due elementi che in essa abbiamo caratterizzati. Occorre, per questo, esaminare di bel nuovo i fatti semplici della vita dell'anima. E questi sono le esperienze sensorie acquistate attraverso le porte dei nostri sensi, esse penetrano nella nostra vita animica e svolgono in questa ulteriormente la loro esistenza. Paragonate il fatto, che la nostra vita animica infrange le sue onde sulle porte dei sensi, e da queste ritrae seco i risultati delle percezioni sensorie, le quali poi vivono più oltre indipendenti nell'anima — paragonate questo fatto con l'altro, dell'affiorare — come fosse dall'interiorità della vita animica stessa, — anche di tutto ciò che si può riassumere nelle esperienze di amore e di odio che provengono dalle brame. Come fosse dal centro della vita animica risalgono, per la semplice osservazione animica, le brame, le quali già anche per l'osservatore superficiale, sembrano condurre ad amore e a odio.

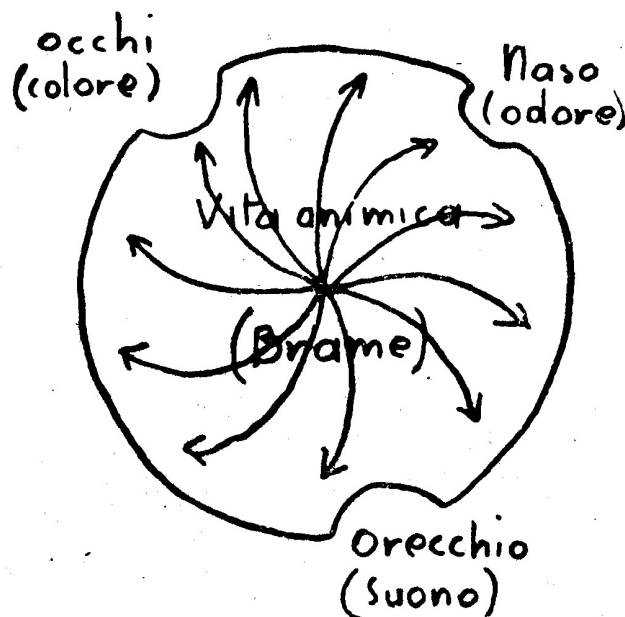
Ma le brame stesse non si debbono anzitutto cercare nella anima, non vi si potrebbero trovare.

Esse salgono alle porte dei sensi. Tenete anzitutto conto di questo. Prendete la vita animica giornaliera, se in essa osservate voi stessi vedrete risalire in voi dal mondo esteriore le manifestazioni delle brame. Possiamo dunque dire: si acquista di gran lunga la maggiore estensione *della nostra vita animica al limite del sensibile, alle porte dei sensi.*

Dobbiamo però intenderci seriamente sul proposito e il miglior modo per riuscirci è di rappresentarci ciò che riconosciamo come un fatto, per mezzo di un disegno. Potremo così caratterizzare bene la vita animica nella sua interiorità, se

la consideriamo come il di dentro di un circolo. Immaginiamoci dunque che l'interno di un circolo rappresenti il contenuto della nostra vita animica.

Diseño 14



Immaginiamoci inoltre gli organi sensori come una specie di porte, di aperture verso l'esteriore, come potete pure rilevare dalle conferenze sull'Antroposofia. Consideriamo ora ciò che vi è da osservare soltanto nella nostra anima, se vogliamo rappresentare questa interiorità graficamente: dobbiamo poi far scorrere fuori dal punto centrale verso tutte le parti nella vita animica la corrente che si manifesta nei fenomeni di amore e di odio. L'anima è così completamente riempita di brame, e vediamo questo flusso frangersi fino alle porte dei sensi. Ora dobbiamo chiedere a noi stessi: Che cosa viene sperimentato là dove interviene una esperienza sensoria? Che succede con lo sperimentare del suono attraverso l'orecchio? Che cosa viene a costituirsi con lo sperimentare dell'odore per mezzo del naso?

Non teniamo per ora conto del mondo esteriore nei riguardi del contenuto. Considerate ora da una parte il momento, in cui succede la percezione sensibile, cioè, il rapporto scambievole col mondo esteriore. Trasferitevi in modo vivente nel momento, in cui, per così dire, l'anima sperimentantesi interiormente attraverso le porte dei sensi col mondo esteriore ha una esperienza di colore e di suono. E dall'altra parte riflettete, che l'anima vive ormai ulteriormente nel tempo e conserva come rappresentazioni mnemoniche, ciò che essa, in certo qual modo, si è conquistata dalle esperienze sensorie.

Ora dobbiamo distinguere nettamente, ciò che l'anima allora porta ulteriormente seco nelle rappresentazioni mnemoniche come esperienza duratura, dall'esperienza della attività della percezione sensoria, altrimenti cadremo nel modo di pensare di Schopenhauer.

Abbiamo dunque chiesto: Che cosa è successo nel momento in cui l'anima era esposta al mondo esteriore attraverso le porte dei sensi? Se riflettete, che veramente la nostra anima, come risulta direttamente dall'esperienza, è riempita dal flusso delle brame e chiedete: Che cosa è che bussa veramente alle porte dei sensi, quando l'anima fa bussare la propria interiorità a quelle porte? Bussano veramente le brame stesse. Queste brame bussano, queste brame entrano in quel momento effettivamente in contatto col mondo esteriore. E queste brame ricevono così, in certo qual modo, dall'altra parte, come l'impronta di un sigillo. Se io imprimo sulla ceralacca un sigillo col nome di «Tizio», che cosa è rimasto nella ceralacca di questo sigillo? Soltanto il nome Tizio. Voi non potete dire: che ciò che è rimasto indietro, non corrisponde completamente con ciò che ha agito là nel mondo esteriore. Questa non sarebbe una osservazione spregiudicata, sarebbe: Kantianismo. Se non volete tener conto della materialità esteriore non vi è permesso dire, che il sigillo stesso non penetra nella ceralacca, ma dovete tener conto di ciò di cui si tratta, cioè, che il nome Tizio è nella ceralacca. Di questo si tratta, di ciò che si oppone al nome Tizio del sigillo e in cui il nome Tizio si è impresso. Proprio come il sigillo, non dà di sè stesso, che il nome Tizio, così pure il mondo esteriore non dà altro che l'impronta. Ma qualcosa si deve opporre al si-

gillo, perchè l'impronta si possa realizzare. Così dovrete dire: In ciò che si contrappone alle esperienze sensorie si è formata dall'esteriore un'impronta, e questa impronta creata nella nostra propria vita animica, la prendiamo con noi. E questa che prendiamo con noi e non il colore o il suono stesso, ma ciò che abbiamo avuto come esperienze di amore e di odio, di *brame*.

Ma che questo è pure giusto? Nella diretta esperienza sensoria vi è dunque come una specie di brama, che deve spingersi verso l'esteriore? Sì, e se non vi fosse, non porteremmo affatto l'esperienza sensoria con noi nell'ulteriore vita animica, nessuna rappresentazione mnemonica verrebbe in tal caso a formarsi. Vi è, cioè, un fatto animico, che è una diretta prova che il bramare si ripercuote sempre dall'anima verso l'esteriore attraverso le porte dei sensi, siano le percezioni di colore, di odore o di udito. Questo è il fatto dell'attenzione. La differenza che vi è fra una impressione sensoria, in cui non ci fissiamo sulle cose, e un'altra sulla quale arrestiamo la nostra attenzione, ci mostra, che là, dove non ci fermiamo, l'impressione non si lascia portare più oltre nella vita animica. Dovete muovervi incontro ad essa dall'interiore con la forza dell'attenzione, e quanto più forte è l'attenzione, tanto più facilmente l'anima porta seco la rappresentazione mnemonica nella sua vita ulteriore.

L'anima così sta dunque in rapporto per mezzo dei sensi col mondo esteriore in modo, che essa fa ripercuotere attraverso i limiti più esteriori ciò che essa è sostanzialmente, e questo processo si palesa nel fatto dell'attenzione.

L'altro elemento, che appartiene alla vita dell'anima, la capacità giudicante, *nella esperienza sensoria immediata*, è appunto eliminata.

Un'esperienza sensoria è caratterizzata dal fatto, che la capacità giudicante come tale è eliminata; soltanto il bramare si fa valere; l'impressione sensoria del rosso, non è lo stesso come la percezione sensoria del rosso. In un suono, nella percezione di un colore, di un odore, al quale vi esponete, in tutto ciò risiede soltanto un bramare — documentato dall'attenzione —; il giudizio viene in questo caso soppresso. Soltanto ci dobbiamo render conto, che si devono porre dei limi-

ti ben precisi fra la percezione sensoria e ciò che succede ulteriormente nell'anima.

Se vi fermate all'impressione del colore, avete a che fare con una semplice impressione del colore, che ancora non ha formato oggetto di giudizio. L'impressione sensoria è caratterizzata dal fatto, che l'attenzione è diretta in modo, che la determinazione di un giudizio come tale è eliminata; ivi si fa valere soltanto la brama. Se vi esponete al rosso o a un suono rimane, in questo vostro atteggiamento, soltanto la brama; il giudizio viene soppresso. *L'impressione* sensoria del rosso non è la stessa della *percezione* sensoria del rosso. In un suono, nell'impressione di un colore, in un odore a cui vi esponete vi è soltanto una brama documentata dall'attenzione. Quest'ultima si palesa dunque come una forma speciale del bramare. Nel momento però, in cui dite «E' rosso» già avete giudicato, l'attività giudicante già si è affermata nella anima. Occorre però rendersi conto, che si debbono segnare limiti completamente esatti fra la percezione sensoria e la sensazione. Soltanto se vi fermate all'impressione del colore, avete a che fare con una semplice corrispondenza del bramare dell'anima col mondo esteriore.

Che succede quando si verifica nell'anima questo incontro della brama con il mondo esteriore?

Abbiamo distinto fra percezione sensoria e sensazione. Abbiamo chiamato la prima l'esperienza che viene fatta da chi si espone, la seconda però è ciò, che rimane. Che abbiamo ora nella sensazione?

Abbiamo in questa una modificazione del bramare. Portiamo con noi con la sensazione, ciò che ivi fluttua e s'infrange come modificazione del bramare: *le brame*.

Dove nasce la sensazione? Abbiamo visto, che essa nasce al limite fra la vita animica e il mondo esteriore, alle porte dei sensi. In realtà, per una esperienza dei sensi diciamo: la forza bramatrice affiora alla superficie.



Supponiamo però, che la forza bramatrice non arrivi fino ai limiti del mondo esteriore, che il bramare rimanga entro l'anima, si spunti in certo qual modo, entro la vita animica stessa, rimanga interiore, non si spinga avanti fino alla porta dei sensi, allora che succede?

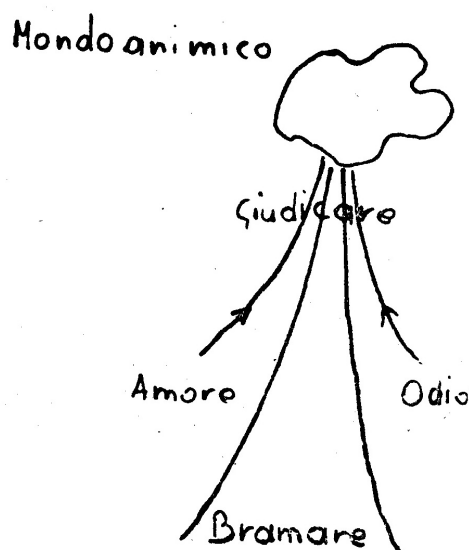
Quando la forza bramatrice si spinge innanzi ed è costretta a ritirarsi in sè stessa, nasce la *sensazione*, il *sentimento*.

La *impressione sensoria*, la sensazione *esteriore* nasce soltanto quando il ritirarsi indietro viene determinato da fuori da un contraccolpo nel contatto con il mondo dei sensi. La sensazione *interiore* nasce, quando il bramare non viene direttamente respinto da un contatto col mondo esteriore, ma quando entro l'anima viene comunque respinto prima di arrivare al limite.

Se il giudicare e il bramare entro l'anima stessa vogliono arrivare a una sosta, nasce il sentimento.

Allora nasce la sensazione *interiore*, il *sentimento*, e i sentimenti sono, in certo qual modo, delle brame ripiegate in sè stesse, respinte in sè stesse. Nella sensazione interiore, nel sentimento, abbiamo dunque nell'anima delle brame rimaste ferme nell'anima, che non si sono infrante ai limiti, ma che vivono entro la vita dell'anima; anche nel sentimento l'elemento sostanziale dell'anima è essenzialmente il *bramare*. Allora i sentimenti, come tali, non sono qualcosa di nuovo nella vita dell'anima, ma sono processi di brame sostanziali, reali, svolgentisi entro la vita dell'anima stessa.

Disegno 15. Mondo esteriore



Questo dobbiamo tener presente. E ora caratterizzeremo da uno speciale aspetto i due elementi della vita animica, quello della facoltà giudicativa, e l'altro delle esperienze di amore e di odio che provengono dalle brame.

Possiamo dire: Tutto ciò che si compie nell'anima per opera della attività giudicativa, termina in un dato momento. Ma anche tutto ciò che si svolge in fatto di brame termina a un dato momento. Quando termina l'attività giudicativa? Termina, quando si presenta la *decisione* in cui il giudizio sta definito nella serie delle rappresentazioni, che portiamo con noi ulteriormente come verità. Quale è la fine del bramare? *L'appagamento*. Di guisa che effettivamente ogni bramare nella nostra anima aspira all'appagamento, ogni attività giudicativa alla decisione.

Se consideriamo la nostra vita animica, vi troviamo delle attività giudicative che aspirano alla decisione e delle brame che aspirano all'appagamento. E appunto perchè la nostra vita animica è costituita di questi due elementi, quello di amore e di odio, e l'elemento giudicativo, ognuno dei quali ha aspirazione propria verso l'appagamento e la decisione, ne risulta il fatto più importante della vita animica: il fatto, che essa scorre verso la decisione e l'appagamento.

Se si contemplasse la vita animica dell'uomo nella sua pienezza si troverebbero in essa queste due correnti verso la decisione e verso l'appagamento. E così è difatti. Se considerate la vita sentimentale dell'uomo troverete in essa l'origine di svariati sentimenti, nella grande molteplicità di appagamenti e di decisioni. Osservate nella vita del sentimento quelle manifestazioni che vanno per esempio, sotto i nomi di impazienza, speranza, nostalgia, dubbio, e anche di disperazione, e avrete i punti di appoggio, avete qualcosa di realmente spirituale da collegare con quelle parole, quando dite a voi stessi: che le cause di tali processi animici, come l'impazienza, la speranza, la nostalgia ecc. non sono che diversi modi in cui nell'anima si esplica la ininterrotta corrente verso l'aspirazione alla soddisfazione delle forze delle brame e verso l'aspirazione a una decisione per mezzo delle forze di rappresentazione. Cercate di comprendere ciò che vi è di reale nel sentimento della impazienza e potrete sentire vivente in esso l'aspirazione verso il soddisfacimento. L'impazienza è un continuo fluire di brame nella corrente dell'anima, che trovano un termine soltanto quando vengono soddisfatte.

Le forze giudicanti poco si esplicano in essa.

O pure consideriamo la *speranza*. In questa potrete riconoscere facilmente la continua corrente delle brame; ma di quelle brame, che sono d'altra parte permeate dall'altro elemento della vita animica, dalla tendenza della forza giudicatrice verso la decisione. E siccome questi due elementi si contrabilanciano appunto in questo sentimento, come due pesi uguali nei piatti della bilancia, così il sentimento della speranza, ha in sé qualcosa di finito. Vi è in esso altrettanta brama di soddisfazione, quanto prospettiva di una favorevole decisione.

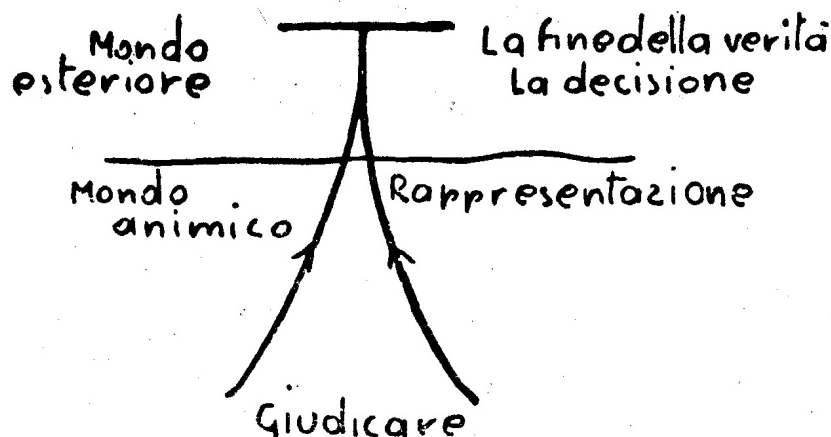
Nascerebbe un altro sentimento, se una brama spingesse verso il soddisfacimento, ma si unisse al contempo con una attività giudicante che non fosse in condizione di produrre una decisione. Si avrebbe allora il sentimento del dubbio.

Nel vasto campo dei sentimenti potremo così sempre trovare uno strano giuoco di giudizi e di brame. E se in tutti i sentimenti ancora non abbiamo scoperto questi due elementi, occorre continuare a cercarli finché si trovano. Se nella vita

animica troviamo da una parte la capacità giudicante, essa si chiude nella rappresentazione. Il valore però della rappresentazione nella vita consiste nel fatto, che essa è una verità. Sulla verità l'anima, da sè stessa, non può decidere; la verità ha la propria base in sè stessa. Ognuno deve sentire questo, se paragona la vita dell'anima nel suo aspetto particolare con ciò che deve essere conquistato dalla verità.

Ciò che veramente chiamiamo la capacità giudicante della vita animica può essere anche indicata col termine di ponderazione. Ma per mezzo della ponderazione, per il fatto dunque che riflettiamo, la decisione in fondo ancora non arriva a essere giusta. La decisione diventa giusta quando veniamo sollevati fuori dell'anima. La verità sta fuori, e la decisione è la congiunzione con la verità. Perciò la decisione è un elemento estraneo all'anima.

Disegno 16



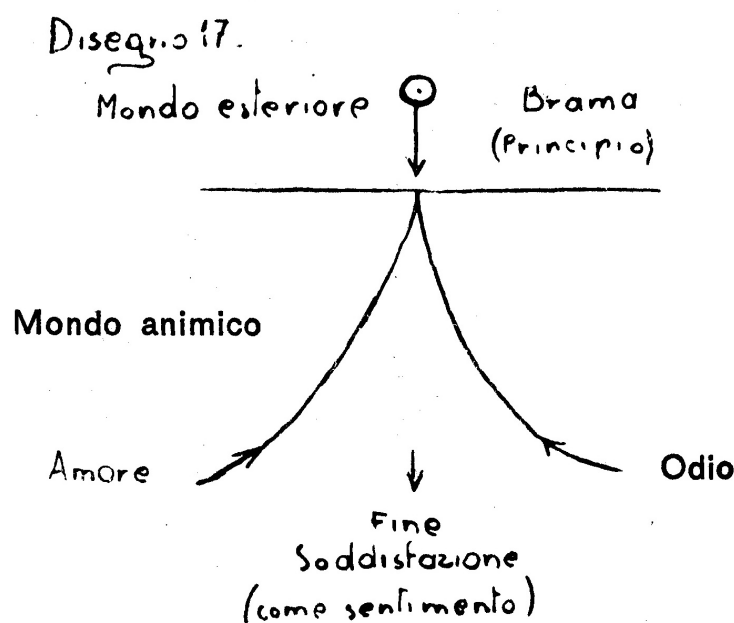
Se cerchiamo l'altro elemento, che sgorga nel centro della vita animica come da sostrati sconosciuti e in essa si estende verso tutte le parti, se cerchiamo l'origine delle brame, troviamo che questa origine a sua volta è fuori della vita animica, di guisa che bramare e decidere penetrano nella *vita animica dall'esteriore*.

Entro la vita animica dunque si esplicano il soddisfacimento e la lotta per la verità, fino alla decisione. Entro la vita animica siamo dunque, nei riguardi del

giudicare dei *lottatori*, e nei riguardi delle brame, dei *fruenti*. La decisione conduce fuori dalla vita animica. Di fronte alle nostre brame siamo dei *fruenti*. La *fine* delle brame, la soddisfazione sta dentro. Nel nostro giudizio siamo indipendenti. Nel bramare invece il caso è inverso: non il principio, ma la soddisfazione sta nella vita animica. Il sentimento perciò come fine, come soddisfazione del bramare, può riempire l'intera anima.

Esaminiamo con maggior precisione che cosa entra in tal modo nella vita animica in fatto di *soddisfazione*. Abbiamo detto prima, che la *sensazione*, in ultima analisi, è un urtarsi delle brame fino ai limiti della vita animica e che il *sentimento* è qualcosa che rimane nel centro della vita animica dove il bramare si ripiega in sè stesso.

Che cosa vi è nel punto in cui la vita animica trova la soddisfazione in sè stessa? Forse la fine delle brame? Vi sarà il sentimento. Quando dunque nella vita dell'anima la brama arriva al suo termine nella soddisfazione, nasce il sentimento. Non si ha però che *una* specie di sentimenti quando il bramare arriva al suo termine nel centro della vita animica. Un'altra specie di sentimenti nasce in modo diverso.



Nasce, perchè, effettivamente, nei sostrati della vita animica, esistono dei rapporti fra la vita interiore dell'anima e il mondo esteriore.

Il carattere delle nostre brame si esprime di e per sè stesso per il fatto, che le nostre brame si dirigono verso le cose esteriori. Esse non arrivano perciò ovunque, come nelle percezioni sensorie, fino alle cose esteriori. Ma il bramare può anche dirigersi in modo, da non arrivare fino all'oggetto. Abbiamo in questo caso una specie di azione a distanza come quella magnetica, così come un magnete si dirige verso il polo senza raggiungerlo. Inteso in questo modo, il mondo esteriore ha dunque pure un certo rapporto con la vita animica e un'azione nella vita interiore dell'anima, pur senza giungere fino alla medesima. Possono dunque anche nascere dei sentimenti, in cui la brama persiste di fronte all'oggetto, anche quando questo oggetto non è più affatto in condizione di appagare la brama stessa. L'anima si avvicina a un oggetto che desta brama; ma l'oggetto non è al caso di soddisfarla. Rimane la brama, il soddisfacimento rimane escluso.

Paragoniamo questo caso con una brama, che ottiene soddisfazione; grande è la differenza.

Una brama che è terminata in una soddisfazione, che è neutralizzata, agisce in modo, che conferisce alla vita animica un'*influenza risanatrice*. Una brama però che resta insoddisfatta resta ferma in sè, e la sua azione rende l'anima malata. Conseguenza della brama insoddisfatta è che l'anima vive in questo desiderio insoddisfatto, che essendo insoddisfatto essa continua a portare in sè, e quando l'oggetto è venuto meno, quel desiderio mantiene un rapporto vivente fra l'anima e, per così dire, un nulla. Ne risulta, che l'anima, nel bramare insoddisfatto, vive in rapporti interiori non basati sulla realtà. E questo basta per far sì che la anima eserciti un'influenza malsana su ciò con cui è connessa, cioè sulla *vita corporea* e su quella *spirituale*. Le brame che non hanno avuto corso sono da distinguersi nettamente da quelle soddisfatte. Quando le cose si presentano chiaramente è facile fare la distinzione, ma vi sono casi, in cui l'uomo non scorge facilmente i fatti che gli stanno dinanzi.

Supponiamo che un uomo si trovi di fronte a un oggetto. Poi se ne va — si tratta qui della brama che prende fine entro la vita animica — e dice: che l'oggetto lo ha soddisfatto, che gli *piace*, o che non lo ha soddisfatto e che *non* gli piace. Nel piacere vi è per quanto nascosto — un desiderio, che in un determinato modo è stato soddisfatto, e nel dispiacere rimane la brama stessa. Qui però stiamo nel campo del *giudizio estetico*.

Vi è un solo genere di sentimenti — e questo è un indizio significativo per la vita animica — che comparisce in questa in modo alquanto diverso.

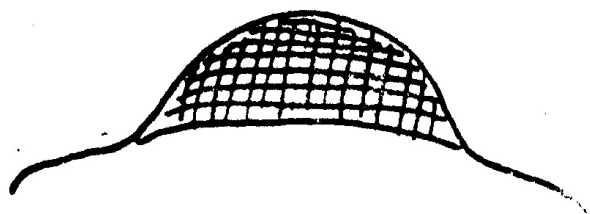
Vedete facilmente, che i sentimenti, dunque tanto quelle brame che hanno trovato là il loro fine, quanto quelle che non lo hanno trovato, si possono appoggiare, non soltanto a oggetti esteriori, ma anche a esperienze animiche interiori. Il sentimento che abbiamo descritto come brama soddisfatta, può appoggiarsi a qualcosa che si riferisce lontano nel passato. Anche in noi stessi troviamo motivi per brame soddisfatte e insoddisfatte. Distinguiamo ora fra stimoli di brame suscitate da oggetti esteriori e stimoli di brame sorte dalla propria vita animica. Per mezzo di esperienze esteriori possiamo avere delle brame che si sono arrestate. Anche nell'anima troviamo stimoli a brame soddisfatte e a brame insoddisfatte. Vi sono anche altre piccolissime esperienze interiori, in cui abbiamo dei desideri, che non sono arrivati al loro termine.

Supponiamo che la nostra forza giudicante sia troppo debole per prendere delle decisioni in un caso, in cui ci troviamo di nuovo con le nostre brame dinanzi a un oggetto esteriore. Dovreste allora forse rinunciare a una decisione. Avete in tal caso una esperienza dolorosa nel vostro sentimento di insoddisfazione. Vi è un solo caso però, in cui nè arriviamo col giudizio ad una decisione, nè la brama termina nella soddisfazione e in cui nondimeno non sorge nessun sentimento doloroso.

Quando con le esperienze sensorie quotidiane abituali ci troviamo di fronte agli oggetti e non formuliamo nessun giudizio ci fermiamo a ciò che appare ai nostri sensi. Se formuliamo un giudizio già abbiamo varcato l'esperienza dei sen-

si. Ma se portiamo tanto il giudizio quanto la brama fino ai limiti della vita animica dove l'impressione sensoria che viene dal mondo esteriore s'infrange contro l'anima e sviluppiamo fino a quei limiti, ma soltanto esattamente fino a quei limiti, una brama intrisa di capacità giudicatrice, nascerà un sentimento costituito in modo veramente strano (vedi disegno). Supponiamo che questa linea rappresenti l'occhio, come fosse la porta del senso visivo. Ora lasciamo le nostre brame scorrere fino alla porta delle esperienze sensorie, fino all'occhio nella direzione che si parte dall'anima (vedi le linee orizzontali).

Disegno 18.



E ora lasciamo che vi fluisca pure la nostra capacità giudicante (Linee verticali); avremmo così un simbolo per quel sentimento appunto accennato costituito in modo assolutamente peculiare.

La differenza fra le due correnti, che ivi si dirigono fino alla impressione esteriore potremo apprezzarla bene se ci ricordiamo, che di solito nello sviluppo della forza giudicatrice la punta dell'attività dell'anima risiede sempre non dentro, ma *al di fuori* dell'anima. Se nella nostra anima dobbiamo decidere per mezzo della nostra forza giudicante di qualcosa, che deve arrivare fino ai limiti dell'anima stessa, dobbiamo accogliere nella nostra anima qualcosa su cui essa, di per sè sola, non può decidere, cioè *la verità*. La brama non può uscire, la verità soggioga la brama. Quest'ultima deve capitolare di fronte alla verità. Dobbiamo dunque immettere nell'anima qualcosa, che è estranea all'anima come tale: la verità.



Le linee dell'attività giudicante (vedi disegno) partono dalla vita animica, in condizioni normali, di solito sempre verso qualcosa di esteriore. La brama, invece, può arrivare soltanto fino al limite dove o viene violentemente respinta o rimane limitata in sè stessa, si ritira in sè stessa. Nell'esempio ora citato supponiamo però che ambedue, il giudizio e la brama, arrivino *soltanto* sino al limite e si coprano completamente rispetto all'impressione dei sensi. Così la nostra brama ondeggia fino al mondo esteriore e ci riporta dal medesimo punto il giudizio.

Dal medesimo punto dove la brama si ripiega ci riconduce il giudizio. E che specie di giudizio porta indietro con sè?

In questo caso *si può trattare soltanto dei giudizi estetici, connessi, in un qualsiasi modo, con l'arte e la bellezza*. Soltanto nella contemplazione artistica può succedere, che la brama scorra fino al limite e rimanga soddisfatta e che la capacità giudicante si arresti al limite e il giudizio definitivo venga riportato indietro.

Supponete di trovarvi dinanzi a un'opera d'arte. Potete dire che in questo caso l'oggetto eccita la vostra brama? Sì, la eccita, ma non l'eccita per sè stessa. Se l'oggetto eccitasse la brama per virtù propria, e questo è possibile, non dipenderebbe in tal caso da una determinata evoluzione dell'anima di arrivare a un giudizio estetico. Si può ritenere assolutamente che a certe anime un'opera d'arte non procuri nessuna emozione. Certamente, può anche succedere così dinanzi ad altri oggetti; ma se succede dinanzi ad altri oggetti esiste riguardo ad essi completa indifferenza. E se vi è indifferenza dinanzi all'opera d'arte succederebbe ciò che succede dinanzi agli altri oggetti. Ma dinanzi all'opera d'arte osserviamo tuttavia una differenza; vi sono casi in cui non vi è quella indifferenza, in cui gli uomini portano dinanzi all'opera d'arte una vita animica adeguata e lasciano scorrere il giudizio e le brame fino ai limiti di detta vita animica e allora ritorna indietro qualcosa, cioè una brama, che si esprime nel giudizio: *Questo è bello!* Nel caso del primo uomo nulla torna indietro, nel caso del secondo torna indietro la brama, *ma non la brama per l'opera d'arte, bensì torna indietro la brama soddisfatta del giudizio*. In questo caso la forza della brama e la forza giudicante si

danno scambievolmente soddisfazione e l'uomo può allora soddisfarsi nel mondo esteriore stesso, se detto mondo esteriore non è che il suscitatore della sua propria attività animica interiore.

*Quel tanto precisamente che l'uomo lascia scorrere fuori di sé ritorna indietro verso di lui.*

Osservate però che occorre per questo la presenza immediata dell'opera d'arte, perchè effettivamente la sostanza animica della brama deve scorrere fino al limite dei sensi. Ogni ricordo della opera d'arte produce veramente qualcosa di diverso da ciò che è il giudizio estetico nella presenza della opera d'arte stessa.

Abbiamo dunque nella *verità* qualcosa di fronte a cui, in certo qual modo, le brame capitano, come ad alcunché di esteriore alla vita animica. Abbiamo però nel *bello* qualcosa dove la brama coincide direttamente col giudizio, dove la decisione viene provocata dalla brama che volontariamente si arresta ai limiti della vita animica, e ritorna indietro come giudizio. Perciò *l'esperienza del bello è una soddisfazione che espande tanto infinito calore*. Esiste massimo equilibrio delle forze animiche quando la vita animica arriva al limite come brama e, ritorna indietro come giudizio. Nulla vi è in cui le condizioni per una sana vita animica possono essere così completamente soddisfatte come nella dedizione al bello.

E se la brama animica s'infrange con grandi ondate ai limiti dei sensi e ritorna col giudizio, allora si vede, che mai una condizione per la vita abituale può essere soddisfatta quanto nella dedizione al bello. Se aspiriamo ai frutti pensanti dell'anima lavoriamo entro l'anima con un materiale dinanzi al quale la capacità di bramare sempre deve capitolare. La capacità di bramare dovrà certo sempre capitolare dinanzi alla maestà della verità, ma se è costretta a *dover* capitolare, ciò non è possibile senza pregiudicare la sana vita animica. Un continuo sforzarsi nel campo pensante, per cui le brame devono continuamente capitolare finirebbe per inaridire l'anima umana. Ma quei giudizi che portano seco ugual misura di desideri soddisfatti e di giudizi recano qualcosa d'altro all'anima.

Ma con questo non intendo dire, che l'uomo debba continuamente bearsi nel godimento del bello e far valere, di fronte alla verità, che essa è malsana. Questo equivarrebbe a porre la massima: aspirare alla verità è malsano, e perciò dobbiamo evitarlo! è sano bearsi nel bello e perciò lo facciamo.

Ma come conseguenza di quanto è stato detto deve risultare all'anima umana, che di fronte allo sforzo verso la verità l'uomo è sempre costretto perchè quello sforzo è un dovere, una necessità — a lottare in sè contro la vita delle brame, a reprimerle in sè. E questo lo dobbiamo fare tranquillamente, anche nello sforzo verso la verità. Questo sforzo ci rende anche soprattutto modesti e respinge in giusto modo il nostro sentimento di noi stessi. Lo sforzo verso la verità ci rende sempre più e più modesti. Ma se l'uomo continuasse soltanto a vivere in modo, da diventare sempre più e più modesto, finirebbe per arrivare al proprio annullamento, gli mancherebbe qualcosa, che è necessaria al compimento della sua vita animica, alla sua conservazione, cioè: il sentimento, la sensazione della propria interiorità. L'uomo non può diminuirsi capitolando sempre di fronte alla verità. A questo punto si presenta la vita del giudizio estetico. *La vita del giudizio estetico è tale, che ciò che l'uomo porta al limite dell'anima egli lo riporta anche indietro con sè.* E una vita in cui l'uomo può ciò che nella verità egli deve.

E ciò che nella verità egli deve: è che la decisione venga presa senza il suo arbitrio. Nella ricerca della verità l'uomo deve completamente abbandonarsi: egli deve completamente abbandonarsi e acquista in cambio la verità. Nel giudizio estetico, nella ricerca dell'esperienza del bello dobbiamo pure abbandonarci completamente. Lasciamo quasi, come per la impressione sensoria, scorrere l'onda interiore dell'anima nostra fino al limite. Allora ritorna indietro qualcosa, che non può trovare la sua decisione fuori, che non può esserci data. Noi stessi torniamo indietro. Ci siamo abbandonati e veniamo resi a noi stessi. La verità ci riporta indietro soltanto il giudizio; ma il giudizio estetico ci riporta indietro come regalo anche il nostro Sè.

Questa è la peculiarità della vita estetica; essa contiene la verità, che è indipendenza da ogni elemento personale e al contempo mette in valore il *signore interiore* nella vita animica. Come per libero dono nel giudizio estetico veniamo resi a noi stessi.

In queste conferenze io vi devo esporre, come vedete, ciò che difficilmente si presta a definizioni. Vogliamo soltanto cercare di caratterizzare le cose come sono, in quanto noi tracciamo l'ambito della vita animica e in essa ci aggiriamo.

Abbiamo visto l'anno scorso, nelle conferenze sull'«Antroposofia»<sup>2)</sup>, che verso il basso la corporeità confina con la vita animica; e al limite fra la vita corporea e quella animica abbiamo cercato di farci un concetto dell'uomo e di comprendere in tal modo il corpo umano e ciò che è in rapporto con la figura corporea.

Queste conferenze devono infine darci regole di vita, saggezza di vita. Occorre per questo poggiare sopra una larga base.

Oggi abbiamo gittato uno sguardo su ciò che fluttua in fatto di brame nell'interiorità della nostra vita animica. Abbiamo visto nella conferenza precedente che certe esperienze del sentimento, come la noia, dipendono dal fatto, che delle rappresentazioni del passato esistono come bolle nella nostra vita animica e svolgono una vita propria. La vita che esse svolgono ha, in un determinato momento della nostra esistenza, grande importanza. Da come le nostre rappresentazioni si comportano, come esseri indipendenti, nella nostra anima, da quello che significa la noia nella nostra anima, dipende il nostro atteggiamento animico; da ciò dipende la nostra felicità o infelicità. Dunque: da questo essere che vive nella nostra anima dipende la felicità della nostra vita attuale. Siamo impotenti di fronte a certe rappresentazioni che abbiamo lasciato penetrare nell'attuale nostra vita animica, di fronte ad altre, invece, siamo potenti, a seconda che le rappresentazioni si muovono o non si muovono, e a seconda che possiamo ricordarci a volontà o che non possiamo. Qui dobbiamo chiedere: Quali rappresenta-

---

<sup>2</sup> Vedi le conferenze da i a 4 di questo libro.

zioni si ricordano facilmente e quali difficilmente? Questo può essere di straordinaria importanza nella vita. Possiamo noi a priori, nell'accogliere le rappresentazioni, fare qualcosa perchè esse si ripetano facilmente o difficilmente? Sì, possiamo all'uopo aggiungere qualcosa alle rappresentazioni. Per molti uomini sarebbe assai utile e potrebbero facilitarsi molto la vita, se conoscessero il mezzo per procurarsi il facile ricordo delle loro rappresentazioni. Occorre aggiungere qualcosa alle vostre rappresentazioni per ottenere che esse ritornino facilmente nella memoria. Che cosa possiamo dunque fare per esse? La vita animica è costituita di brame e di giudizi. Dobbiamo dunque trovare, entro questi due elementi, ciò che aggiungiamo alle rappresentazioni.

Che cosa possiamo dare dalle nostre brame? Soltanto delle brame! Nel momento, in cui accogliamo la rappresentazione, in cui essa scorre in noi, dobbiamo possibilmente cedere molto delle nostre brame; a questo possiamo arrivare compenetrando la rappresentazione di amore.

E una buona facilitazione per l'ulteriore vita animica cedere alla rappresentazione una parte delle nostre brame. Quanto più accogliamo una rappresentazione con amore, quanto più sentiamo per essa interesse, quanto più dimentichiamo noi stessi con le nostre qualità di fronte ad essa, tanto più durevolmente la conserveremo in noi. Chi non può dimenticare sè stesso nella rappresentazione, la dimenticherà facilmente. Possiamo avvolgere una rappresentazione, in certo qual modo, di amore. Ma dobbiamo anche vedere come possiamo agire sulla rappresentazione col giudizio.

Una rappresentazione verrà più facilmente richiamata alla memoria se viene accolta dalla forza animica giudicante, invece di essere semplicemente inserita nella vita animica. Se di fronte ad una rappresentazione che accogliete nella vostra anima, la giudicate e la abbracciate col giudizio, gli conferite a sua volta qualcosa che ne facilita il ricordo. Vedete dunque che potete conferire a una rappresentazione come una specie di atmosfera. E dipende dall'uomo che una rappresentazione risorga facilmente o difficilmente nella memoria. Circondare le

rappresentazioni con una atmosfera di giudizio e di amore è cosa di grande importanza per la salute della vita animica.

Ma dovremo a questo proposito anche tenere in considerazione la rappresentazione dell'Io. L'intero continuo corso della nostra vita animica sta sempre in rapporto con una rappresentazione che sta al centro, cioè la rappresentazione dell'Io. Se seguiamo la via oggi indicata troveremo la prossima volta la possibilità di ricollegare la direzione della memoria con l'esperienza dell'Io.

In ultima analisi, la direzione fondamentale dell'anima è il *bramare*. Potrebbe dunque maravigliarsi qualcuno, che sa che alla vita dell'anima deve essere data per mezzo della evoluzione esoterica, una direzione più elevata, che il bramare debba, in un determinato modo, essere superato. Ma il termine non è esatto, non è giusto dire: superare le brame dell'anima. Le brame fluttuanti dell'anima sorgono da profondità sconosciute. Ma che cosa fluttua là nelle brame, di che cosa le brame sono espressione? Se vogliamo investigare queste profondità possiamo provvisoriamente considerarle in modo astratto, come ciò che corrisponde, in un campo più elevato, alle brame, e che scaturisce dall'entità originaria primordiale dell'uomo come: *volontà*.

E se lottiamo contro le brame a scopo di una evoluzione superiore, non combattiamo la volontà, ma le singole modificazioni, i singoli oggetti delle brame. Agisce allora in noi la sola volontà. La volontà con un oggetto, con un contenuto delle brame, è desiderio. Possiamo però arrivare per mezzo del giudizio alla rappresentazione di volerci liberare dalle brame. Una volontà siffatta che si è liberata dagli oggetti, è, in un certo modo, ciò che vi ha di più elevato in noi. Non dovete per questo pensare, per esempio, alla volontà di vivere, perchè questa è una volontà diretta verso l'oggetto. La volontà è pura e libera soltanto quando non è modificata e trasformata in un determinato desiderio, quando dunque allontana da un determinato desiderio.

Se della vita volitiva fluttua nei nostri sentimenti possiamo studiarvi bene come volontà e sentimenti abbiano una certa affinità. Si possono dare difatti spiegazioni fantastiche della volontà.

Si potrebbe dire: La volontà è qualcosa, che deve condurre a un determinato oggetto. Tali definizioni sono del tutto ingiustificate, e gli uomini che le esprimono farebbero spesso meglio di dedicarsi al genio del linguaggio.

Il linguaggio ha trovato un termine geniale per l'esperienza interiore, in cui la volontà diventa immediatamente sentimento. Se l'uomo potesse contemplare in sè stesso uno sforzo di volontà che si smorza in sè medesimo, l'uomo — se si presenta dinanzi a un oggetto o a un essere — dovrebbe percepire fino a un determinato punto un'ondata di volontà; allora però la volontà si arresta: Ciò provoca un profondo sentimento di scontentezza di fronte a questo essere. Questa volontà non conduce certo alla azione: e il linguaggio inventa qui una parola geniale: controvolgia. Questo però è un *sentimento*. Di guisa che la volontà, quando riconosce sè stessa nel sentimento, è in realtà un desiderio che si riconduce in sè stesso. E per questo il linguaggio ha una parola, che indica la volontà direttamente come sentimento. Da questo vediamo che non è giusta la definizione che vuol vedere nella volontà soltanto il punto di partenza di un'azione. Entro la vita animica fluttua dappertutto della *volontà differenziata*: il *desiderio*. E in questo si palesano poi le diverse formazioni animiche.

## **PENSIERI POETICI**

### **SULLA DISCESA DI GESÙ CRISTO NELL'INFERNO**

#### **POESIA GIOVANILE DI GOETHE**

*Quale scompiglio senza precedenza!  
Risuonan tutti i cieli di letizia,  
Uno splendido esercito è in partenza,  
Seguito da milioni e da milioni  
S'alza il Figliol di Dio dai suoi troni,  
E va dove son tenebre e tristizia.  
Va, circondato di tempesta e nembo,  
E al suo passar, eroe e giudice insieme,  
Il firmamento trema in ogni lembo,  
Fremon le stelle, il sol, il mondo freme*

\* \* \*

*Su carro trionfale ecco L'ho scorto.  
Mosso da ruote che son fiamme ardenti.  
Lui, che per noi sulla croce è morto.  
Pur da sì lungi vittorioso il senti,  
— Lungi dal mondo, lungi dalle stelle —  
Della vittoria, che per noi conquise.  
L'inferno già la morte sua uccise;  
Or Ei viene a distruggere il ribelle;  
Da Lui udrà l'Inferno il suo verdetto  
E la condanna avrà subito effetto.*

\* \* \*



*L'Inferno vede il vincitor venire  
Ed il proprio poter sente svanire;  
Trema e guardarlo in viso più non osa;  
Conosce del suo tuono lo spavento.  
Cerca dove celarsi senza posa,  
Cerca invan di fuggire e allontanarsi  
Cerca invano di porsi in salvamento.  
Al suo giudice invan vuole sottrarsi,  
Chè l'ira del Signor, come catene,  
Gli stringe il pie' e da fuga lo trattiene.*

\* \* \*

*Qui giace il drago,, stritolato, e sente.  
Sente l'alta vendetta del Supremo;  
E furibondo stride orribilmente.  
Sente tutte le pene dell'inferno,  
Si lagna ed urla mille volte e mille  
E invoca il fuoco ardente che l'annienti,  
Lì sta nel mar di fiamma e di faville,  
Duolo eterno e terror son suoi tormenti.  
Che lo distrugga, impreca, la tortura,  
E apprende invece ch'essa eterna dura.*

\* \* \*

*Si trovano anche qui le grandi schiere  
Ch'eran con lui partecipi del male,  
Quantunque di natura men perversa.  
L'innumerevole folla, a masse nere,  
Facendo attorno a lui ressa feroce,  
In bufera di fuoco qui imperversa.  
Ei la vede, che il giudice paventa,*

*E vede il turbine che la divora;  
Ma questa vista stessa non contenta  
Perch'è il tormento suo più forte ancora.*

\* \* \*

*Scende il Figlio dell'Uomo trionfante  
Nell'infernal palude, buia e morta,  
E si rivela splendido e smagliante,  
Ma lo splendor l'Inferno non sopporta;  
Fino dal giorno della creazione  
Sulle tenebre sole esso regnava  
E lungi da ogni luce se ne stava  
Nel caos, soffrendo lì la sua passione.  
E il radioso suo volto Dio stesso  
Tenuto sempre avea discosto d'esso.*

\* \* \*

*Ora l'Inferno nel suo regno vede  
Tutto il fulgor dello splendor divino,  
Tremenda Maestà! La qual procede  
In mezzo ai tuoni; lungo il suo cammino  
Vede squassarsi i monti, infin che mira  
Iddio dinanzi a sè, compreso d'ira.  
Vede ch'è giunto a rendere giudizio,  
E chiede invano d'esser annientato  
Per non soffrir più a lungo il suo supplizio;  
Ma pur questo conforto gli è negato.*

\* \* \*

*E l'Inferno ripensa fra il tormento  
Al tempo antico suo felice, quando  
Tanta luce l'empiva di contento;*

*Era allora il suo cuor pien di virtù  
E lieta andava sempre giubilando  
Del suo spirto l'eterna gioventù.  
E pensa con furore al suo peccato  
Di avere tratto gli uomini in inganno;  
Contro di Dio vendetta avea cercato,  
Ed ecco, adesso ne sentiva il danno.*

\* \* \*

*Dio si fè uomo e in Terra scese. «Bene»,  
Satana lieto a sè medesmo disse,  
«In sacrificio a me anche questi viene»  
E di corromper Cristo si prefisse,  
E far morire il Creatore. Oh Inferno!  
Mal te n'incolse, oh Satana, in eterno!  
Tu credevi di poterlo soggiogare;  
Ti rallegrava la sua mala sorte;  
Ed ora è Lui che ti viene a legare  
Da vincitor: ov'è il tuo dardo, oh morte?*

\* \* \*

*Inferno, dì: dov'è la tua vittoria?  
Vedi a che strazio è il tuo poter ridotto.  
Del sommo Dio conosci or forza e gloria?  
Satana, guarda il regno tuo distrutto.  
Oppresso da centuplicate pene,  
Nelle tenebre giaci eterne e piene,  
Quasi colto da folgore tu sia.  
Per te di gioia nessun segno appare;  
È invano, nulla più puoi tu sperare.  
Sol per me, non per te, morì il Messia!*

\* \* \*

*Urla salgon per l'aria e il buio regno  
Trema e si squassa tutto, quando il Cristo  
Si presenta all'Inferno. E questo, il tristo,  
Schiuma di rabbia; ma con gran disdegno  
Quest'ira il nostro Eroe soggioga e schiaccia;  
Basta un suo cenno, che l'Inferno taccia.  
Rimbomban tuoni, in alto il gonfalone  
Della vittoria domina. Perfino  
Gli angeli treman del furor divino,  
Allorché il Cristo a giudicar si pone.*

\* \* \*

*Son le parole sue tuoni e boati;  
Ogni rupe si spezza e si sfrantuma;  
Il suo respiro è fiamma che arde e fuma.  
Egli dice: Tremate, sciagurati!  
Chi in Eden già vi maledisse, adesso  
Viene a disciorre il vostro regno stesso.  
Eravate! — vedete! — figli miei;  
A me vi ribellaste; nel peccato  
Siete caduti, prepotenti rei;  
Avete il guiderdone meritato*

\* \* \*

*Diventaste i peggiori miei nemici;  
Sedotto avete i miei più cari amici.  
Gli uomini al par di voi sono caduti;  
Volevate in eterno rovinarli;  
Dalla morte colpiti ed abbattuti.  
Per me ho saputo invece conquistarli.*

*Per loro in Terra scendere fu d'uopo.  
Pregar, patir; per lor, morte affrontai.  
Voi non conseguirete il vostro scopo.  
Chi crede in me non può morire mai.*

\* \* \*

*In eterne catene or qui giacete;  
Nulla, non pentimento o ardire vano,  
Può trarvi fuori dal lurido pantano,  
Tra fiamma e zolfo ben vi contorcete.  
Voi stessi aveste fretta di dannarvi.  
Or qui in eterno state a lamentarvi!  
Quando me stesse elessi, la genia  
Vostra prese la grazia mia a scherno,  
Vi perdeste così pur voi in eterno.  
Vi dolete? La colpa non è mia.*

\* \* \*

*Vi avevo la parola già impegnato  
Che rimasti con me sempre sareste;  
Non mi seguiste, invece; anzi sceglieste  
Di assopirvi nel sonno del peccato.  
Or ne pagate giustamente il fio,  
Perch'è tremendo ogni verdetto mio.  
Così parlò il Signore. Un fortunale  
Terribile fè seguito ai suoi detti  
E con folgori e tuoni i maledetti  
Precipitò nel baratro infernale.*

\* \* \*

*L'Uomo-Dio dell'Inferno i due battenti  
Richiude e, uscito da quei luoghi bui.*

*Ascende alle sue sedi risplendenti.  
Ivi è il Padre. Ei si siede accanto a Lui,  
Pronto a lottare ancora e ad aver cura  
Di noi mortali. Oh amici! qual ventura!  
Solenni i cori angelici frattanto  
Van giubilando innanzi al Creatore,  
Spiegando per il cosmo il loro canto:  
«Grande è il Dio degli eserciti, il Signore».*

## IV CONFERENZA

### COSCIENZA E VITA DELL'ANIMA

Concorderemo a una comprensione più intima di quanto ieri è stato detto, e di ciò che oggi ancora diremo, paragonando la poesia di Hegel ieri citata con la poesia del giovane Goethe. «Pensieri poetici sulla discesa nell'Inferno di Gesù Cristo», che appunto è stata letta.

Questo paragone sarà utile, perchè da esso potremo rilevare la diversità delle anime delle due personalità, dalle quali provengono le due poesie. Cercate di rappresentarvi la potente differenza che vi è fra i due poemi. La brevità del tempo mi permette soltanto di accennare più o meno brevemente a certi argomenti; sarà nondimeno pur possibile arrivare ad intenderci. Il poema di Hegel è di un filosofo, che per mezzo del pensiero puro è arrivato a una straordinaria altezza. Abbiamo visto che in questo poema «Eleusi» di Hegel il pensiero stesso, in certo qual modo, è diventato in Hegel poeticamente creatore. Di quel poema si dirà, che si sentono in esso idee possenti, le quali si occupano dei più grandi pensieri che si riconnettano ai Misteri, ai segreti Cosmici. Ma si sente al contempo in Hegel una certa rigidità nel trattamento poetico della materia.

Si sentiva, nella trattazione poetica di questa materia, che la poesia non è la missione principale di quell'uomo. E uno sforzo per affermarsi con la forma poetica. E dalla poesia si sente, che il pensiero non ha potuto spingersi che con difficoltà fino nel campo, in cui la forma poetica può riuscire possibile. Si sente che molti poemi siffatti non sono stati possibili per quell'uomo.

Paragoniamo questi poemi, da un determinato punto di vista. Nella prima conferenza vi è stato letto un poema giovanile di Goethe, ma trasformato, in cui si vedeva che due forze animiche vivevano nel petto di Goethe. Oggi abbiamo udito un altro poema del giovane Goethe a cui non occorre nessuna modificazione, il

quale nella forma in cui è stato scritto dal giovane Goethe è degno, per le potenti immagini che contiene, anche del vecchio Goethe. Vediamo da questo poema del Goethe giovane che agisce in lui una forza animica affatto diversa da quella che agisce in Hegel. In tutta l'opera di Goethe è manifesto che le immagini nella loro pienezza affluiscono verso di lui. E quanto è pieno di immagini il contenuto di questo poema del giovane Goethe! Già vi era in lui la disposizione a che nella sua vita animica affluissero abbondanti le immagini piene di contenuto. E, dove la grandezza dell'oggetto lo soggioga, ci accorgiamo, che parecchio di ciò che ancora disturbava nell'altro poema di Goethe viene respinto da una potente vita animica che vuole esplicarsi nella pienezza delle immagini.

Vediamo tre cose nei poemi citati.

In Hegel agisce il pensiero, ed egli lo inquadra in immagini soltanto dopo uno straordinario sforzo e la forza di questa lotta appare anche nelle immagini, nella loro pallidezza.

In Goethe agisce però una forza animica affatto diversa, che si svolge in pienezza di immagini. Vediamo come questa forza animica può essere danneggiata da qualcosa d'altro, come nel poema «L'Eterno Ebreo», il quale, per causa di questa lotta delle due forze animiche, è difatti rimasto allo stato di frammento. Questo ci fa rilevare, la molteplicità degli aspetti della vita animica.

In Hegel abbiamo forza di pensiero, che si fa strada con difficoltà in quella forza animica che prevale in Goethe. E vediamo come la migliore forza animica di Goethe penetra a sua volta in senso opposto nell'anima sua stessa. Questo dobbiamo tener fermo.

Ora proseguiremo le nostre considerazioni psicosofiche. Ci ricordiamo che abbiamo trovato, che entro la vita animica agiscono giudizi ed esperienze di amore e di odio, che derivano dalla capacità del desiderio.

Possiamo riassumere questo anche in altro modo. Quando spingiamo lo sguardo nell'anima abbiamo, nella capacità giudicante, il campo nel quale si



parla della attività della ragione, della capacità di voler comprendere la verità. E poi ci si affaccia una forza animica del tutto diversa, quando diciamo che l'anima prende interesse in questo o in quel modo al mondo esteriore. L'interessamento dell'anima al mondo dipende da come amore e odio agiscono sul mondo esteriore.

Ma i fenomeni di amore e di odio non hanno nulla a che fare con la forza del giudizio. La capacità di giudicare e quella di interessarsi sono due forze che agiscono nell'anima in modo affatto diverso. Se, per esempio, si considera nell'anima il «volere» e si crede che il *volere* sia ancora qualcosa di affatto speciale nella anima s'incontrerebbe nell'anima «*L'interesse per ciò che è voluto*». Insomma, l'interesse, per mezzo dell'amore e dell'odio, desta il giudizio. Al di fuori di queste esperienze non troverete null'altro nell'ambito del campo dell'anima. Con quelle esauriamo la vita animica nei riguardi del suo contenuto.

Non è stato però in questo caso tenuto conto di una cosa di somma importanza, che ci si affaccia subito nella vita dell'anima, di ciò che indichiamo con il termine «coscienza». Alla vita dell'anima occorre coscienza.

Quando ci adoperiamo a sondare da tutte le parti il contenuto della vita dell'anima, ci si presentano capacità di giudicare e interessamento. Ma se esaminiamo le caratteristiche interiori di queste due forze dell'anima possiamo assegnare queste due forze animiche alla vita dell'anima solo in quanto possiamo all'anima attribuire coscienza.

Che cosa è veramente la coscienza? Non ne darò una definizione, ma mi limiterò semplicemente a caratterizzarla.

Se con l'aiuto di ciò che già abbiamo considerato vi avvicinerete al concetto della coscienza, direte appunto, di fronte al continuo fluire della corrente delle rappresentazioni raccolte: che è chiaro che nell'anima la coscienza non coincide con la vita dell'anima. Perché? Abbiamo potuto vedere che vi è una differenza fra vita dell'anima e coscienza, dal fatto, che una rappresentazione perdura nell'a-

nima senza rimanere nella coscienza. Una rappresentazione che già da lungo tempo abbiamo accolta nell'anima continua a vivere più oltre nella nostra vita animica. Possiamo ricordarcene; ma se non ce ne ricordiamo che dopo due giorni è segno, che della rappresentazione non eravamo sino ad allora coscienti, l'avevamo soltanto nella memoria. La memoria non è sempre cosciente. La rappresentazione viveva dunque nell'anima, ma non era in un primo tempo nella coscienza. La coscienza è però qualcosa di diverso dal flusso continuo della vita animica. Dobbiamo dire: se indichiamo le rappresentazioni di cui possiamo forse una volta ricordarci con una freccia nella direzione della corrente delle rappresentazioni nel tempo, abbiamo in essa tutte le rappresentazioni che scorrono dal passato verso l'avvenire. Se però vogliamo averle coscientemente dobbiamo anzitutto trarle con un atto di volontà dalla vita incosciente dell'anima.

La coscienza, nel momento in cui vive l'anima, è qualcosa che appartiene alla vita dell'anima. Ma la coscienza non appartiene alla vita dell'anima in modo, che tutto ciò che appartiene a quest'ultima debba al contempo rientrare pure nella coscienza stessa. La coscienza piuttosto illumina soltanto una parte della vita animica. Da che dipende questo? Si potrebbe ora dire: Sì, ciò che tu indichi come corrente continua delle rappresentazioni altro non è, se non la disposizione dei nervi e del cervello, la quale è stata una volta stabilita e permane, occorre soltanto che una disposizione del cervello venga illuminata, in un determinato momento, dalla coscienza.

E così sarebbe, se fosse vero, che dalla percezione nulla debba staccarsi, per arrivare a essere una rappresentazione. Non occorrerebbe in tal caso che la percezione venisse prima trasformata in rappresentazione. La rappresentazione è però una risposta, una percezione, che sorge dall'interiore ed essa ha tolto dalla percezione esteriore qualcosa, che però non sempre era collegata alla coscienza, ma che deve ancora essere illuminata da quest'ultima.

Come succede dunque, che su questa corrente continua, che contiene le rappresentazioni che non sono nella nostra coscienza, possa venir gettata luce in

modo, che ciò che in esse è contenuto possa diventare visibile nella memoria? Un fatto della vita animica, che si può svolgere sul piano fisico, ve lo può mostrare. Di questo fatto non viene assolutamente tenuto conto nella psicologia. Ma abbiamo a che fare con dei fatti, e non con dei preconcezioni. Vi sono diversissimi generi di sentimenti per es.: desiderio, impazienza, speranza, dubbio, insomma anche sentimenti come il timore, la paura, ecc. Che cosa ci dicono questi sentimenti? Se li esaminiamo, essi stranamente tutti hanno qualcosa in comune fra di loro. Essi si riferiscono tutti all'avvenire, a ciò che può presentarsi e che viene desiderato. L'uomo vive dunque nella sua anima in modo, che nel sentimento s'interessa vivamente, non soltanto al presente, ma anche all'avvenire. E così succede anche maggiormente nei «desideri» ben definiti.

Cercate di osservare il tumulto nell'anima quando bramate qualcosa che deve verificarsi nell'avvenire. Potete fare anche di più. Cercate di rintracciare nei vostri ricordi ciò che avete sperimentato, per esempio, nella vostra gioventù, in fatto di gioia e di dolore, e paragonatelo con ciò che di tali sentimenti avete sperimentato recentemente. Che cosa vedete? Provate, e vedrete, quanto sia infinitamente pallido quel ricordo rievocato dal remoto passato. Al momento quei ricordi sono freschi e forti; quanto più ce ne allontaniamo tanto più sbiadiscono.

Vorrei sapere quante persone si disperano di ciò che è loro successo io anni prima, se pur non si tratta di un inconveniente che sussiste ancora. Fra il guardare verso l'avvenire e il rivolgere lo sguardo verso il passato vi è una forte differenza. Vi è una sola spiegazione per il fatto che vi è stato appunto caratterizzato, ed è questa — nè può essere diversa — cioè: ciò che noi chiamiamo bramare, non scorre generalmente nella medesima direzione della corrente delle rappresentazioni, ma quest'ultima gli si muove incontro. E gitterete una straordinaria luce sulla vostra vita animica, ponendo come unica premessa, che il bramare, l'amore, l'odio, il desiderio, l'interessamento ecc. formano una corrente, che scorre dall'avvenire verso il passato, che scorre dunque incontro a noi.

Mi occorrerebbero molti giorni per esporre questo con precisione. Voi ottene-  
te una spiegazione sugli enigmi della coscienza e nello stesso tempo vedrete  
chiaramente tutta la peculiarità della vita animica, se premettete, che la corrente  
delle brame, amore, odio vi muova incontro dall'avvenire e s'incontri con la cor-  
rente delle rappresentazioni che scorre dal passato verso l'avvenire.

In ogni momento vi trovate nell'incontro di queste due correnti. Se l'attuale  
momento della vita animica è un siffatto incontro, comprenderete facilmente,  
che queste due correnti s'incrociano nella vostra anima. «Questo incrocio è la co-  
scienza».

Se in un momento qualsiasi guardate nella vostra vita animica cosciente trove-  
rete in essa qualcosa che dal passato colpisce nell'avvenire, e qualcosa che dal-  
l'avvenire va nel passato. Non vi è altra spiegazione per la coscienza che l'incro-  
ciarsi di queste due correnti, della corrente del passato nell'avvenire, e della cor-  
rente dell'avvenire verso il passato, di guisa che l'anima — se vi rappresentate  
tutto ciò che nasce qui ora in fatto di arresto, — prende parte a tutto ciò che af-  
fluisce dal passato e a ciò che muove incontro a questa corrente dall'avvenire. Se  
in un momento qualsiasi guardate nella vita cosciente dell'anima potete dire: là  
dentro vi è, in certo qual modo, una interpenetrazione di queste correnti. Là si  
trovano tutte le rappresentazioni che avete portate con voi, vi è tutto ciò che  
scorre dall'avvenire nel passato e che si contrappone alla corrente delle rappre-  
sentazioni in fatto di interessamento, di desiderio, di brame, ecc. Poiché questo  
può essere chiaramente distinto, daremo anche alla vita dell'anima due nomi, ma  
i nomi in sé stessi non hanno importanza.

Se io parlassi a un pubblico ordinario sceglierei, come si usa fare, dei nomi  
molto speciali — per es. potrei indicare una corrente come A, l'altra come B. Si  
potrebbe allora subito usare A e B come termini di una equazione.

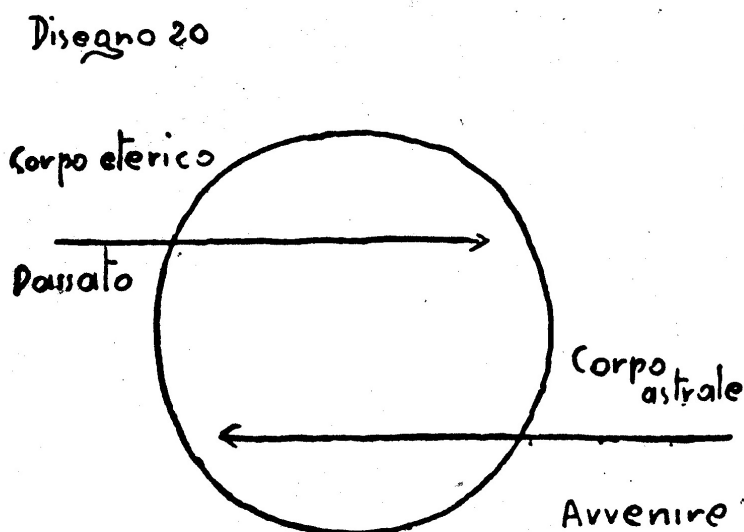
Ma i nomi non hanno importanza. Vorrei però scegliere in questo momento  
dei nomi, dai quali possiate di nuovo riconoscere, ciò che da un altro aspetto già  
sapete, e che potrete così considerare da due aspetti. Una volta dal punto di vista

del semplice empirico, il quale può scegliere a volontà dei nomi per ciò che ha constatato, in tal caso, il nome non ha importanza; ma anche dal punto di vista di colui, che sceglie tali nomi, perchè ha veduto i fatti per mezzo della chiaroveggenza. Perciò, alla corrente delle rappresentazioni che scorre dal passato nell'avvenire daremo la designazione di «corpo eterico dell'anima» e all'altra corrente delle brame, che dall'avvenire conduce nel passato, daremo il nome di «corpo astrale dell'anima».

E la coscienza è il reciproco incontrarsi del corpo astrale col corpo eterico. Cercate una volta di farne la prova. Pensate a tutto ciò che avete sperimentato per mezzo dell'indagine della coscienza chiaroveggente riguardo al corpo eterico e al corpo astrale, e cercate di applicarlo a quanto segue.

Basta che vi poniate la domanda: che cosa emerge dall'arresto, dall'incrociarsi delle due correnti? Il fatto, che le due correnti s'incontrano nel corpo fisico.

Supponiamo che il corpo fisico e anche quello eterico siano tolti. Che cosa succederebbe? Non vi sarebbe la corrente che dal passato scorre verso l'avvenire e l'altra corrente, quella astrale, avrebbe libero corso. Questo però succede immediatamente dopo la morte. E la conseguenza è che la coscienza, dopo la morte, durante il tempo del Kamaloka, scorre a ritroso. Così ritroviamo, sulla nostra via psicosofica, ciò che abbiamo imparato sulla via della teosofia esatta.



Dalle indagini della coscienza chiaroveggente parecchie cose, a tutta prima, saranno in contraddizione con le osservazioni del piano fisico, perchè queste osservazioni vanno prima giustamente riordinate. Ma se questo è stato fatto, le indagini della coscienza chiaroveggente sono del tutto legittimate. I risultati delle due vie combineranno. Ora considereremo un altro fenomeno della vita dell'anima, che viene ordinariamente indicato col termine di «sorpresa», «stupore».

Che cosa è questo? Quando possiamo noi essere sorpresi da una cosa che s'incontra? Soltanto allorché, nel momento in cui essa ci si presenta, non siamo subito in condizione di giudicare; allorché col nostro giudizio non siamo subito pronti a far fronte all'impressione che colpisce la nostra vita animica. Nel momento però, in cui il nostro giudizio è maturo per far fronte all'impressione, lo stupore sparisce. Qualcosa a cui il nostro giudizio è maturato non ci reca in genere più stupore. Ogni sorpresa termina. Se ci troviamo dinanzi a un fenomeno che ci viene incontro e sperimentiamo stupore, sorpresa, o forse anche paura, dunque una impressione sulla coscienza senza che il nostro giudizio possa farvi fronte, sorgono dei sentimenti, ma il giudizio rimane escluso. Da che dipende questo? Effettivamente dobbiamo dire a noi stessi: la direzione del nostro interesse, delle nostre brame non può essere la medesima del nostro giudizio, poiché altrimenti coinciderebbero. Il giudizio dunque deve essere ancora qualcosa di diverso dal nostro ordinario interessamento. Ma questo giudicare non può scorrere insieme ed essere unito ed eguale con la corrente della vita animica che dal passato scorre verso il futuro. Perchè altrimenti il giudizio dovrebbe in ogni istante coincidere con la corrente delle rappresentazioni; ogni istante in cui giudichiamo, l'intera vita dell'anima dovrebbe essere operante. Dovrebbero, in questo momento, essere terminate tutte le rappresentazioni. Ma il giudicare è qualcosa di cosciente. Ma quanto siamo lontani, nel momento in cui giudichiamo, dalla presenza di tutte le rappresentazioni che abbiamo nell'anima! Il giudizio non è in condizione di cogliere subito la continua corrente della vita dell'anima. Dunque, con questa corrente continua, il nostro giudizio non può coincidere. E neanche può coincidere con l'altra corrente continua della vita dell'anima che dall'avvenire scorre

verso il passato, perchè altrimenti non sarebbero possibili il timore, la paura, la sorpresa, lo stupore. Il giudizio dunque non coincide con nessuna delle due correnti.

Ora teniamo fermo che il nostro giudizio non coincide con nessuna di queste due correnti e consideriamo la corrente continua del nostro corpo eterico, che dal passato si muove verso l'avvenire. Essa palesa difatti qualcosa di molto peculiare, e cioè, che può scorrere nell'anima, per così dire, tanto incoscientemente, quanto anche coscientemente. Teniamo ben presente questo fatto, che delle rappresentazioni incoscienti che scorrono nella vita dell'anima possono divenire coscienti.

Esse sono *là* di continuo; ma non sempre *coscienti*. Cerchiamo in modo semplice di considerare il momento, in cui siffatte rappresentazioni incoscienti diventano coscienti.

Voi attraversate, per esempio, una galleria di quadri e guardate un quadro. Nello stesso momento vi sorge nella coscienza il medesimo quadro: lo avete già visto. Che cosa ha evocato in questo caso la memoria? B l'impressione del nuovo quadro che ha rievocato in modo visibile nella vostra anima l'antica rappresentazione del quadro stesso. Se quel quadro non vi fosse di nuovo capitato dinanzi l'antica rappresentazione non sarebbe stata provocata a ricomparire. Potete spiegarvi questo processo, se dite a voi stessi: Ciò che io indico come il mio «Io» è nuovamente entrato in rapporto con il quadro quando lo ha visto dinanzi a sè.

Questa circostanza, per cui il vostro Io ha accolto in sè alcunché di nuovo, agisce su qualcosa, che è contenuto nella corrente continua della vita animica, e che per tale mezzo diventa visibile. Cerchiamo di formarci una immagine con cui si possa caratterizzare il processo. Pensate a tutti gli oggetti che vi stanno dietro nello spazio, senza voltarvi. Non potete vederli. Quando potete però vederli senza voltarvi? Se contrapponete ad essi uno specchio. Qualcosa di analogo deve succedere per le rappresentazioni, che continuano a vivere incoscientemente nell'anima e per il processo che si verifica, quando si presenta una nuova im-

pressione. Questa si colloca nelle vostre antiche rappresentazioni in modo, che queste ultime divengono animicamente visibili.

Che cosa sta però dinanzi alla vecchia rappresentazione per averla resa invisibile? Il vostro Io sta davanti alle antiche rappresentazioni che sono invisibili. E quando con un nuovo processo viene determinato un riflesso simile a quello dello specchio allora avete il processo del ricordo, del divenire cosciente dell'antica rappresentazione. La corrente del ricordo scorre a ritroso fino alla antica rappresentazione, così come i raggi della luce corrono a ritroso verso uno specchio per essere di bel nuovo riverberati.

Quale è la causa di un tale riverberamento? Ricordatevi del fatto molto importante, che il ricordo dell'uomo, che scorre a ritroso, termina a un dato punto. Al di là di questo punto, fino alla nascita, l'uomo non ricorda.

Quando comincia il ricordo degli eventi passati? Quali processi della vita umana ritornano soltanto nel ricordo?

Soltanto quelli, in cui l'Io era presente, quelli che l'Io ha veramente accolto in sé. Perchè questo fatto risale pure, a un dipresso conformemente a una determinata legge, a quel momento del passato, in cui il bambino era capace di sviluppare la rappresentazione dell'Io. Soltanto le rappresentazioni accolte in modo, che l'Io era presente come forza attiva, e si sentiva cosciente di sé, vengono generalmente ricordate nella vita fisica umana. Che cosa fa dunque, questo Io dopo nato, fra il primo e il terzo anno della sua esistenza infantile? Prima egli ha, per così dire, accolto le impressioni incoscientemente, non era presente in esse, poi comincia a collegare con sé tutte le rappresentazioni che vengono accolte dal di fuori. Questo è il momento in cui l'Io umano comincia a porsi *di fronte* alle sue rappresentazioni e a porle *dietro* di sé.

Prima l'Io, con tutta la vita delle sue rappresentazioni stava dentro nella semplice vita del presente, poi uscì fuori, e si collocò in modo da muoversi libera-



mente incontro all'avvenire, armato per accogliere tutto ciò che gli viene incontro dall'avvenire; le rappresentazioni passate le pose dietro di sé.

Che cosa deve succedere nel momento in cui l'Io comincia ad accogliere dentro di sé tutte le rappresentazioni, in cui l'Io diventa cosciente? L'Io deve allora unirsi con la corrente continua che abbiamo chiamata corpo eterico. Nel momento in cui il bambino principia a sviluppare una coscienza dell'Io, la corrente della vita ha fatto un'impressione sul corpo eterico e allora nasce la capacità di rappresentarsi l'Io. La percezione dell'Io non può mai provenirvi dall'esteriore. Tutte le rappresentazioni che si riferiscono al mondo fisico vengono dall'esteriore. Prima il bambino non era capace di sentire il proprio corpo eterico. Ma nel momento, in cui il bambino principia a sentire il proprio Io, esso rispecchia in sé la corrente del proprio corpo eterico. Avete là pure lo specchio. Mentre dunque tutte le altre rappresentazioni che si riferiscono allo spazio fisico vengono accolte dall'uomo fisico, nasce la coscienza dell'Io, la rappresentazione dell'Io per il fatto, che l'Io riempi il proprio corpo eterico e si rispecchia, in certo qual modo, nelle sue pareti interiori. Questo è l'essenziale della coscienza dell'Io, cioè che essa è il corpo eterico che si rispecchia nell'interiorità.

Da che cosa può essere stimolato a rispecchiarsi in tal modo interiormente? Dal fatto, che il corpo eterico arriva a un termine interiore. Allora soltanto l'Io diventa cosciente per mezzo del rispecchiamento interiore.

Abbiamo visto, che il corpo astrale viene incontro al corpo eterico. B l'Io che riempi il corpo eterico e diviene cosciente di questo corpo eterico, come tale, per mezzo del rispecchiamento interiore. Ma questa coscienza dell'Io viene pos-sentemente afferrata da interessi varii, da numerose brame. Perché queste s'insediano fortemente pel'Io. Nondimeno, sebbene le brame s'insedino così fortemente nell'Io, che indichiamo questo insediamento come egoismo, questa percezione dell'Io ha, a sua volta, qualcosa di molto peculiare e, sotto certi rapporti, di indipendente dalle brame stesse. Vi è una determinata esigenza che l'anima umana pone a sé stessa, e che per l'anima stessa può facilmente essere constata-

ta. Ogni anima dirà a sè stessa: per mezzo del solo bramare è impossibile che io desti il mio Io. Per quanto io lo possa desiderare non pertanto esso ancora non vi è. Come la coscienza dell'Io non è costituita soltanto dalla corrente delle rappresentazioni, così pure essa non è costituita dalla corrente delle brame. Essa è un elemento radicalmente diverso da quelle due correnti, che accoglie però entrambi in sè. Come possiamo rappresentarci graficamente questo rapporto, in guisa che la descrizione grafica coincida completamente con lo stato di fatto? Possiamo rappresentarlo in modo da concepire la corrente dell'Io come perpendicolare alla corrente del tempo; allora l'immagine corrisponde ai fatti.

Così si deve fare, quando si prendono in considerazione tutti i fenomeni dell'anima. Vi potete orientare in quei fenomeni se, al di fuori di quelle due correnti, da quella del passato verso l'avvenire e da quella dell'avvenire verso il passato, vi rappresentate sempre anche una corrente perpendicolare a quelle. E questa è la corrente, che corrisponde alla penetrazione dell'Io umano.

Ma con l'Io va unita qualcosa, in fatto di esperienza psichica umana: la «capacità giudicante». Con l'Io si affaccia la capacità giudicante. Se vi raffigurate questa immagine potrete da essa comprendere veramente il fenomeno della sorpresa, dell'interessamento, però non ancora la attività giudicatrice dell'Io. E impossibile che l'attività giudicatrice dell'Io si presenti con la direzione dal passato verso l'avvenire. Se l'Io non può comparire allo stesso tempo delle brame è impossibile che la corrente che scorre verso il passato s'incontri con il giudizio.

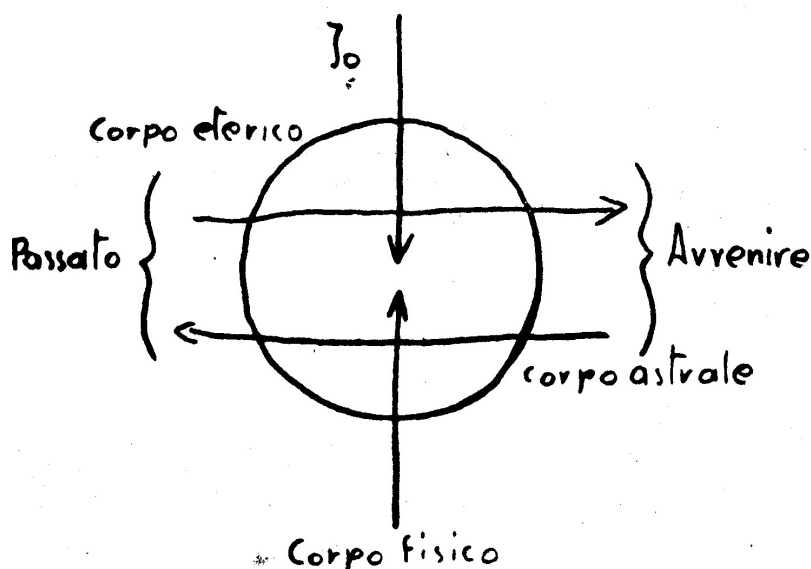
Che cosa è dovuto succedere perchè con la corrente dell'Io l'attività giudicante abbia dovuto presentarsi? Un rispecchiarsi. Questo rispecchiarsi doveva succedere in modo, che l'Io, in certo qual modo, avesse dietro di sè le rappresentazioni che scorrono incoscientemente.

Questo succederebbe, se la corrente dell'Io affluisse dalla direzione della freccia e poi nel corpo avesse di contro la direzione dell'altra freccia, quella dell'avvenire. L'Io è ora nella corrente del corpo eterico, cacciato dentro nel corpo eterico; in certo qual modo, vi è divenuto esso stesso uno specchio. E questo si accor-

da in modo strano. Se l'Io ha *dietro* di sè le rappresentazioni incoscienti, che scorrono più oltre che cosa ha — guardando verso l'avvenire — *dinanzi* a sè?

Immaginatevi di stare davanti a uno specchio e di guardarvi dentro. Se non vi è in quel momento nulla dietro di voi non vedrete allora che un vuoto infinito. Questo è a tutta prima lo sguardo dell'uomo verso l'avvenire. Quando vi può vedere qualche cosa? Soltanto allorché vede qualcosa del passato. Egli non vede l'avvenire, ma il passato. Vediamo nello specchio gli oggetti che sono dietro di noi. Se l'Io, però, nel momento in cui il bambino arriva all'autocoscienza, si rispecchia interiormente, la vita animica, da *quel momento in poi*, importa pure un rispecchiamento delle esperienze e delle impressioni dal passato. Non potete perciò ricordarvi di nulla, prima che l'Io non si sia formato ad essere apparato di rispecchiamento.

Diseño 21 -



Ma se nello specchio animico vi è da vedere qualcosa dal passato, l'uomo non vi vede naturalmente però nulla dell'avvenire, proprio come non vede niente di ciò che si trova *dietro allo specchio* di un vetro ricoperto di argento.

Occorre però osservare, che il bambino, quando nel divenire dell'Io si rispecchia nel corpo eterico, non può ricordarsi di nulla di ciò che ha preceduto il divenire dell'Io.

L'essenziale si è — e questo spiega tutto — che *l'Io* umano, in quanto si presenta nel corpo eterico e accoglie le rappresentazioni dal passato, diventa esso stesso un apparecchio rispecchiante dell'anima ed è accessibile da quel momento in poi a tutto ciò che accoglie. Ricordiamoci ora del fatto già citato, che vi sono due generi di ricordi; un genere, che risulta dalla ripetizione esteriore della percezione, e l'altro, che viene tratto su dall'anima, per mezzo della forza dell'Io, senza ripetizione esteriore.

Che deve succedere perchè l'Io possa rispecchiare il passato?

Si potrebbe dire: se avete una impressione *esteriore* per mezzo di una immagine che già prima avete veduta, e che perciò vi appare ora per la seconda o la terza volta, per questo fatto, il rispecchiamento viene trattenuto dall'altra parte nella sua irradiazione in modo, da colpire nello specchio interiore dell'anima.

Ma come succede, quando non vi è nessuna ripetizione dell'impressione esteriore? L'Io stesso deve provvedere ciò che deve comparire davanti all'interiore rispecchiamento, deve procurarsi dunque un surrogato per ciò, che di solito l'impressione esteriore ha effettuato.

Ma che cosa è anzitutto questo Io quale si presenta nella vita fisica dell'uomo? E' l'interiore *riempimento* del corpo eterico. Esso deve dunque essere reso specchio entro il corpo eterico stesso. Questo si verifica per il fatto che il corpo eterico viene segregato. Siete segregati per le impressioni sensorie esteriori per il fatto, che siete nel corpo fisico. Perciò quello che vive nel corpo eterico può venire riverberato. Per quello di cui vi ricordate *liberamente* vi deve essere *un'altra* forza. Il corpo eterico deve essere ricoperto, come lo, strato di argento ricopre lo specchio. Questo viene effettuato, per i ricordi provocati dalle impressioni *nuove*, dagli organi dei sensi e dal corpo fisico. Ma se non vi è niente

che agisca dal di fuori lo strato che ricopre deve essere attinto da un'altra parte. Questo può succedere soltanto se ciò che viene incontro all'Io trasversalmente viene da noi impiegato come aiuto, se attiriamo una *brama*, la corrente dunque che ci viene incontro, e la adoperiamo come strato di ricopertura dello specchio. Vale a dire: è soltanto per mezzo di un corrispondente rafforzamento del corpo *astrale* che possiamo attirare la forza della brama e sviluppare dall'Io una forza, che possa evocare nel ricordo quelle rappresentazioni, che altrimenti si rifiutano di affiorare. E' soltanto per mezzo del rafforzamento dell'Io, che si esplica nel mondo fisico, che noi siamo in condizione di estrarre effettivamente questa corrente che viene dall'avvenire e di farne lo strato di copertura dello specchio. Soltanto col rafforzamento del nostro Io, soltanto facendo di lui il padrone di ciò che ci viene incontro dall'avvenire, cioè della corrente astrale, possiamo fare qualcosa di fronte alle rappresentazioni che ricusano di rispecchiarsi, di darsi a noi. La nostra brama non agisce con forza sufficiente, se non possiamo attirare la rappresentazione. Dobbiamo ricorrere in tal caso ad un prestito per poterla rispecchiare.

Un rafforzamento dell'Io può verificarsi per mezzo di due cose. Nella vita voi sperimentate, per esempio, le cose in modo, che seguite semplicemente la corrente continua delle esperienze. Se suona una campana, udite il primo tocco, il secondo, il terzo, il quarto, il quinto, ecc. l'uno dopo l'altro, tutta la serie dei suoni. Nel dramma udite le parti una dopo l'altra, poi è finito. Cioè, voi vivete con l'Io nel continuo fluire della corrente della vita eterica.

Se però, vi esercitate sistematicamente a sperimentare la corrente opposta della vita seguite la corrente astrale. Per esempio, se la sera cercate di seguire le cose nella direzione a ritroso, se pensate al Pater nostro a rovescio. Non seguite in tal caso la ordinaria corrente dell'Io, che vive per il fatto, che l'Io riempie il corpo eterico, ma seguite la corrente opposta. Ne risulta, che vi incorporate delle forze dalla corrente astrale. Questo è un esercizio straordinariamente buono per il rafforzamento della capacità mnemonica, per rinforzare la memoria.

Vi è anche un altro esercizio che rinforza la memoria. Se qualcuno soffre di grave lesione alla memoria, può combatterla, se si sforza di dedicarsi completamente a riprendere *una occupazione della sua gioventù*. Supponiamo che qualcuno abbia 40 anni e si rimetta a leggere un libro che a 15 anni lo aveva interessato. Egli prende il libro e cerca sempre di nuovo di dedicarsi completamente e di approfondirsi in esso con il sentimento che lo animava anticamente. In tal modo egli si rinforza alla corrente che viene dal passato.

Voi ridestate gli stessi fatti del passato e vi viene incontro ad aiutarvi la corrente dell'avvenire.

Perchè il vecchio torna volentieri alle occupazioni della sua gioventù? Queste cose vi possono mostrare, che effettivamente il nostro *Io deve rinforzarsi dalla corrente astrale che muove incontro a quella eterica*, se vuole rafforzare la sua memoria. E se si tenesse conto di queste cose nell'insegnamento, si eserciterebbe un'azione molto benefica. Si potrebbe, per esempio, formare *sette classi* nella scuola in modo, che vi fosse una classe centrale, la quarta, e che poi nella quinta venisse ripetuto ciò che è stato insegnato nella terza, e nella sesta ciò che era insegnato nella seconda; nella settima poi verrebbe ripetuta la prima con certe modificazioni. Ciò importerebbe un ottimo rinforzamento della memoria. E gli uomini vedrebbero, se mettessero in pratica queste cose, che esse provengono dalle leggi della vita.

Da questo vedete, che l'uomo, nella sua rappresentazione dell'Io, nella sua percezione dell'Io, ha qualcosa che sta nascendo.

Comincia a nascere prima nell'età infantile per il fatto, che il corpo eterico si rispecchia verso l'interiore. Non è da meravigliarsi che questa rappresentazione dell'Io non vi sia di notte, perchè quando di notte l'Io è fuori del corpo, essa non si può rispecchiare nel corpo eterico. Di notte perciò essa deve sommergersi nell'incoscienza. Il corpo eterico è la corrente che scorre continuamente nel tempo. Esso riceve la rappresentazione dell'Io nel corso del tempo per il fatto, che ciò

che nel corpo eterico scorre in avanti viene illuminato, dall'altra parte, dal corpo astrale.

Ciò che l'uomo ha in fatto di *rappresentazione dell'Io*, è soltanto nel corpo eterico, è soltanto il complessivo corpo eterico veduto dal di dentro, che si rispecchia in sè medesimo. Soltanto la rappresentazione dell'Io è attiva nel corpo eterico, non però l'Io stesso. Ma l'Io che cosa è? È la forza giudicante che penetra trasversalmente. Nel momento in cui cominciate a voler comprendere l'Io, non dovete rivolgervi alla percezione dell'Io, ma al giudizio. E giudicare si comporta da sovrano rispetto a tutto il resto. Abbiamo distinto esattamente la rappresentazione dal giudizio. Dire «rosso» non è un giudizio, quest'ultimo sta fermo dinanzi alla percezione sensoria. Nel momento però in cui si esprime il giudizio «Il rosso è», cioè, quando al rosso viene aggiudicato l'essere, in quel momento si agita l'Io, cioè il giudizio diretto verso lo spirito.

Quando dunque l'Io dà un giudizio determinato dalle impressioni esteriori queste ultime sono l'oggetto del giudizio.

Se ora l'Io è un essere diverso da tutte le sue rappresentazioni e dalle sue percezioni, anche dalla percezione di sè stesso (così poco l'immagine riflessa è l'essere che si specchia), quando però esso è il promotore della sua propria percezione, un giudizio deve essere possibile, di fronte al quale l'Io si sente sovrano come in tutti i giudizi, ma che non ha bisogno di una percezione esteriore.

Questo si verifica nel momento, in cui non avete la rappresentazione dell'Io, ma in cui pronunziate il giudizio: «l'Io è». Allora avete ciò che di solito vive nell'Io, senza essere ancora affiorato nella coscienza, riempito di capacità giudicante. Ciò che prima era una bolla vuota è riempito di forza giudicante. Che cosa succede quando l'Io riempie in tal modo sè stesso? *Lo Spirito viene abbracciato dal giudizio.*

Ricordiamoci di quanto segue: Il giudicare è una capacità dell'anima, una attività interiore. Le attività dell'anima nascono interiormente nella vita intima del-

l'anima. Esse conducono alle rappresentazioni. Nel campo di queste rappresentazioni sorge pure la rappresentazione dell'Io. Quest'ultima conduceva pure veramente alla rappresentazione dell'Io, ma al di fuori della rappresentazione dell'Io non abbiamo potuto imparare niente dell'Io. Una cosa però abbiamo imparato, che la rappresentazione dell'Io non può venire dal mondo esteriore, essa non deriva dal mondo fisico, sebbene abbia del resto completamente il carattere delle solite rappresentazioni, che provengono dal mondo fisico. Poiché essa dunque non proviene dal mondo fisico, benché del resto abbia del tutto il carattere delle rappresentazioni che provengono da quel mondo, e poiché il giudicare nell'anima, che appartiene al contenuto elementare della vita dell'anima, è applicato sull'Io, l'Io deve arrivare da un'altra parte nella vita dell'anima. Con ciò è dimostrato con evidenza, che proprio come la rappresentazione del «rosso» penetra dal mondo esteriore nella vita dell'anima e viene in questa abbracciata da un giudizio, così dall'altra parte penetra nell'Io qualche cosa che agisce pure ugualmente.

Dicendo «l'Io è», noi accogliamo dal mondo *spirituale* una impressione, e la abbracciamo con un giudizio. Il «rosso» corrisponde alle condizioni di esistenza del mondo fisico. Il giudizio «è rosso» può nascere come giudizio soltanto entro la vita animica nel mondo fisico, L'Io è» viene dall'altra parte. E diciamo perciò: questa impressione proviene dal mondo *spirituale*. «L'Io è», è un fatto della vita spirituale, come «il rosso è», è un fatto della vita fisica. L'uso del linguaggio esprime la provenienza da una altra parte per mezzo della sostituzione dell'«è» al «sono», «Io sono».

All'Io può venire aggiudicato l'essere soltanto quando può essere abbracciato da un giudizio, quando proprio, come per il «rosso», qualcosa si muove incontro all'anima che pure può essere abbracciato da un giudizio come qualcosa, che viene dal mondo fisico.

Ora non vi meravigliate più che, quando io indico ancora la quarta direzione, cioè quella dal basso verso l'alto, questa sia il segno di una forza *fisica*. Le impressioni del mondo fisico, rappresentate graficamente, vanno dunque dal basso



verso l'alto, e si manifestano nell'anima come *impressioni sensorie*. Da una parte si contrappongono l'Io e i suoi organi sensori fisico-corporei e dall'altra parte si contrappongono: la corrente del corpo eterico e quella del corpo astrale. Quando l'Io urta contro il corpo fisico, contro il suo occhio, il suo orecchio, ecc. riceve le impressioni del mondo fisico. Queste vengono poi portate oltre nell'anima per il fatto, che quest'ultima ha la coscienza per virtù dell'incontro della corrente del corpo eterico con quella del corpo astrale. Dall'intero insieme potete rendervi conto, che si ottiene una rappresentazione grafica relativamente buona della cooperazione dei diversi mondi nell'anima umana se si dice: da una parte si trovano direttamente di fronte l'Io e il corpo fisico, e inoltre ad angolo retto si contrappongono il corpo eterico e il corpo astrale.

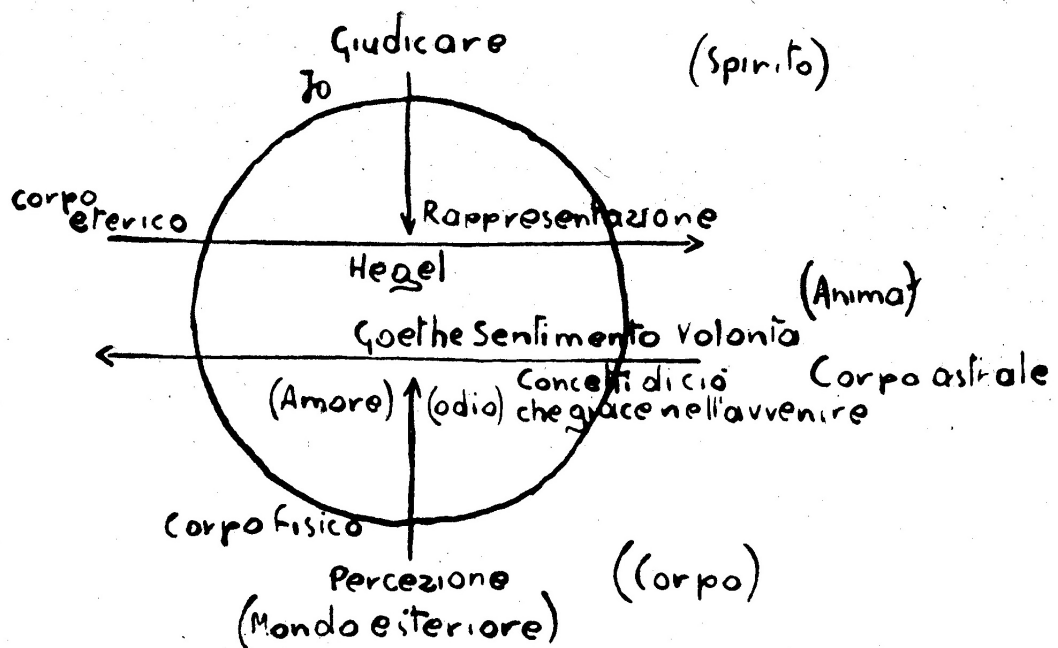
Potrete risolvere innumerevoli enigmi se elaborate bene il seguente schema. Comprimerete, che appunto questa croce, tracciata in un circolo, ci dà un ottimo schema della vita animica, quale essa confina, verso il basso, con il fisico, e in alto, con lo spirito.

Ora dovete raffigurarvi la corrente del tempo, dovete inalzarvi all'idea che il tempo non è soltanto qualcosa che scorre tranquillamente, ma che si muove incontro ad esso qualcosa, cioè la vita dei sensi, e che la vita dell'Io può essere compresa soltanto, se può essere raffigurata come cadendo ad angolo retto sulla corrente del tempo.

Se tenete conto di questo comprenderete facilmente, che delle forze molto diverse s'incontrano nella nostra anima. Essa è, per così dire, il campo per queste forze che s'incontrano nelle direzioni più diverse.

Supponiamo che l'Io giudicante prevalga nell'uomo. Sarà allora difficile per l'uomo di rendere i concetti astratti nella propria anima talmente efficaci, da corrispondere direttamente al sentimento. Vale a dire, che se l'uomo è forte nel giudicare, non potrà dare facilmente quella efficace pienezza che parla al sentimento: Hegel.

Disegno 22.



D'altra parte un uomo, che per la sua disposizione già possiede una rigogliosa vita astrale, ricca di interessi, che scorrono incontro alla continua corrente della vita fisica, porterà nel mondo, perchè egli è aperto per la corrente dell'avvenire, le disposizioni a concetti efficaci. Egli non si presenterà sul piano fisico come un uomo di pensiero, ma mostrerà, come gli sia facile rivestire con parole ciò che interiormente ha sperimentato, e in modo che esse esercitino azione potente sugli uomini. Supponete che un uomo, da una incarnazione passata, porti seco una disposizione per una o l'altra delle due correnti. In questo caso dovete pensare che nell'anima di Goethe vi sia stata una disposizione per la corrente che scorre dentro dall'avvenire. Quando egli si abbandona ad essa, porta a priori nella vita, come concetti efficaci, le idee che giacciono nell'avvenire.

Ma quando Goethe permette che ciò entri in conflitto con quello che si è acquistato soltanto in questa incarnazione, cioè con le rappresentazioni che sono nel corpo eterico che ora soltanto è stato acquistato, allora si costituisce qualcosa del genere di ciò che si trova nell'Ebreo eterno e che abbiamo indicato come inutile.

E quando, come Hegel, l'uomo porta seco una disposizione ad attingere potenti rappresentazioni dai giudizi, allora lotta con la corrente, che scorre dall'avvenire verso il passato. Effettivamente l'uomo si colloca continuamente, per così dire, con l'Io in modo, che la corrente continua è in ogni momento coperta. L'Io la copre, e le fa venire incontro *l'infinita* corrente delle brame, e in questo punto focale egli stesso guarda dentro, come in uno specchio.

Io non ho potuto esporvi che una parte del campo infinito della psicosofia; potrete però spiegarvi parecchi degli enigmi della vita, se riflettete, che le rappresentazioni incoscienti del corpo eterico vi sono, anche se non sono penetrate nella coscienza. U corpo fisico è continuamente unito al corpo eterico. E anche se le rappresentazioni non sono nella coscienza, esse possono sviluppare la loro viva attività appunto verso l'altra parte, verso la parte fisica; e proprio quelle rappresentazioni, che la coscienza non può trarre su dalla vita incosciente dell'anima, esercitano in tal modo un'azione infinitamente distruttrice: e sviluppano forze disturbatrici nella corporeità. E un fatto della vita, che l'uomo ha sperimentato a dieci o a dodici anni, che è stato poi da lui completamente dimenticato e che l'Io troppo debole non ha potuto far affiorare nella coscienza; quel fatto però continua a lavorare nel corpo eterico e può renderlo malato. Questo significa che nel corpo eterico vivono, in tal caso, delle rappresentazioni, che agiscono come cause di malattia.

Chi conosce questo sa pure, che vi si può portare aiuto. E questo aiuto consiste nel togliere la forza di quella rappresentazioni volgendo in direzione diversa. Si cerca di aiutare il paziente, il quale, egli stesso, non ha sufficiente forza, dandogli qualche punto di appoggio, per far risalire queste rappresentazioni nella coscienza. Facendo questo si reca molto aiuto. Vi è difatti la possibilità di far risalire nella coscienza le rappresentazioni e di destare in tal modo delle forze risanatrici. Qualcosa di simile, mi si potrà dire, è ciò che si tenta attualmente di fare. Vi sono oggidì delle cure psichiatriche che mirano a far risalire le rappresentazioni. Ma non posso citare qui la scuola alla quale penso, perchè essa cerca solo di far risalire le rappresentazioni a cui queste cose non servono: cioè, le rappresenta-

zioni della vita sessuale. Ma ciò non serve a niente. Perciò la scuola di Freud a Vienna produce con la sua azione proprio il contrario.

Avrete visto, che quando ci si accinge coscientemente e con criterio all'osservazione della vita sul piano fisico, ciò che viene riconosciuto per via psicofisica coincide con ciò che proviene dalla ricerca chiaroveggente. Quest'ultima non cerca certo i fatti per vedere se essi coincidano con le condizioni del piano fisico. L'indagatore chiaroveggente è spesso sorpreso egli stesso, quando trova la completa conferma sul piano fisico di ciò che egli ha indagato per via chiaroveggente. Se egli fosse proceduto all'inverso, non avrebbe probabilmente trovato il giusto. Se si cerca soltanto sul piano fisico si raggruppano le cose in modo errato, e ci si urta continuamente contro i fatti. Il sentimento fondamentale che avete potuto acquistare da queste conferenze è il sentimento di una sicurezza giustificata di fronte alla ricerca chiaroveggente. Questo noi potremmo accogliere da queste conferenze sulla psicosofia.

Perciò mi sforzo pure, oltre a ciò che vi racconto dalla ricerca chiaroveggente, di richiamarvi a volte rigidamente alle leggi del piano fisico. Perchè l'uomo sta posto su questo piano per imparare a conoscerlo. Abbiamo un doppio dovere. Dobbiamo studiare il piano fisico, sul quale non siamo stati posti inutilmente dalle grandi Potenze Cosmiche, e dobbiamo collocarci veramente con pensiero di abnegazione sul piano fisico; d'altra parte ci troviamo oggi già allo stadio di evoluzione dell'umanità in cui riconosciamo che non possiamo più dominare il piano fisico senza l'aiuto della ricerca occulta. La scienza deve necessariamente errare, se non ha la guida della scienza occulta, la quale le dà ovunque le linee direttive per ciò che possiamo acquistare per mezzo della ricerca fisica. Dacché nella svolta dal 15<sup>o</sup> al 17<sup>o</sup> secolo la ricerca fisica è stata fondata, e che a questa è stata rivolta tutta l'attenzione, siamo oggi al punto di lasciare entrare un'altra ricerca che dia alla prima la direzione. Perchè l'uomo non solo conosca questo fatto, ma lo accolga nei suoi doveri, l'occultista adempie al compito che l'epoca nostra gl'impone: cioè, egli provoca la necessità di destare un sentimento perchè ci si possa collocare giustamente sul piano fisico. Questo riuscirà certamente a co-

lui che accoglie l'idea della penetrazione della corrente astrale che proviene dall'avvenire.

E questo l'ho dimostrato già, per mezzo di un fatto.

Fra tutti gli psicologi dell'epoca presente i quali, senza volere saperne dell'occultismo, si sono occupati con fine dottrina dell'indagine dell'anima, si può nominare soltanto Franz Brentano. Nel secolo scorso dal 1860 al 1880 egli si è avvicinato alla psicologia e, sebbene non si tratti che di un sofisticare scolastico, sono, però, i primi passi infantili verso una dottrina sulle brame, il sentire e il giudicare. Ciò che vi è nella sua opera è errato, ma la tendenza è importante; avrebbe potuto essere giusta, se non vi fosse stata ignoranza completa di tutti i rapporti occulti. Nella primavera del 1876 uscì il primo volume, nell'autunno del medesimo anno doveva uscire il secondo, ma fino ad oggi (1910) non è sfato pubblicato. Ha dovuto fermarsi, non ha potuto continuare, e questo lo potete comprendere da queste conferenze. Egli invece aveva già limitato e dato ciò che doveva comparire nel secondo volume. Egli voleva parlare dell'Io, della immortalità. Ma la corrente della ricerca occulta non era stata inclusa; ciò che poteva fecondare è rimasto escluso. Franz Brentano viveva come un figlio della nostra epoca, cioè, cominciò a coordinare i fatti, a raggrupparli, e ha dovuto fermarsi. Egli vive ora come vecchio signore a Firenze.

Wundt ha scritto pure una psicologia, ma non si tratta che di sofisticherie intellettuali, nulla di più. Non vi sta nulla della vita reale dell'anima, soltanto dei preconcetti dell'autore. Le persone siffatte trebbiano soltanto della paglia vuota, anche quando si occupano di psicologia, dei popoli, e del linguaggio. E così tutte le scienze rimarrebbero stazionarie, se non venisse loro incontro qualcosa dalla parte spirituale.

Miei cari amici, voi stessi vi siete posti in un movimento, in cui il vostro sapere attuale può crescere, se è concepito come un fatto carmico. Siete arrivati così a un punto cruciale dal quale scorgete il compito di cooperare fortemente a questo lavoro, per potere aiutare ora, o in una nuova incarnazione, l'umanità.

Accogliete questo ideale, non come un ideale astratto, ma ritornate piuttosto sempre in modo pratico ad esso. Questo lavoro deve divenire fecondo.

## **PARTE TERZA**

# **PNEUMATOSOFIA**

**CONFERENZE TENUTE A BERLINO  
DAL 13 AL 16 DICEMBRE 1911**

## I CONFERENZA

### FRANZ BRENTANO E LA DOTTRINA ARISTOTELICA DELLO SPIRITO

In questo ciclo di conferenze ci proponiamo di considerare la natura dell'uomo da un determinato punto di vista. Due anni or sono abbiamo detto ciò che vi è da dire, dal punto di vista dell'antroposofia, sulla natura fisica dell'uomo. L'anno scorso, nelle conferenze sulla Psicosofia, si trattò di ciò che vi è da dire sulla natura animica dell'uomo; quest'anno si dovrà parlare della natura *spirituale* del medesimo. Questa conferenza dovrà servire di introduzione preparatoria.

Potrebbe sorprendere che, diversamente da ciò che oggi generalmente si usa fare, la complessiva natura dell'uomo venga da noi distinta in tre arti: nella sua natura fisica, in quella animica e in quella spirituale. Questa distinzione naturalmente non può sorprendere quando si considera ciò che si usa praticare nel campo spirituale-scientifico. Appunto per mezzo di queste conferenze vogliamo tentare di gettare un ponte che ci unisca con ciò che si pratica generalmente nei riguardi di questo campo.

Al di fuori della scienza dello Spirito la complessiva natura dell'uomo viene distinta soltanto in due parti: la parte corporea e quella animica. Non si usa oggidì parlare dello Spirito nella scienza ufficiale. Anzi, nei casi in cui, per virtù di certe premesse, è stata ricordata l'antica tripartizione dell'uomo in corpo, anima e spirito, come è successo nel secolo decimonono al filosofo viennese Günther, tendente al cattolicesimo, non soltanto si sono messe in moto delle obiezioni scientifiche, ma è successo perfino, che i suoi libri interessanti sono stati messi all'indice a Roma, perchè la Chiesa cattolica, contrariamente alla Bibbia, al vecchio e al nuovo Testamento (perchè secondo la Bibbia si parla di corpo, anima e spirito) già fin dai primi secoli ha abolito lo Spirito (nell'ottavo concilio ecumenico di Co-



stantinopoli del 869), cioè, ha diretto l'evoluzione della dommatica in modo, che la ripartizione dell'uomo possa abbracciare soltanto il corpo e l'anima. E i filosofi del medio evo consideravano come straordinaria eresia credere alla triplicità della natura dell'uomo. E in fondo, in questo caso, questa evoluzione cattolica è penetrata in modo strano fin dentro nella nostra scienza odierna. Difatti, se si cerca di rendersi conto, perchè le personalità scientifiche parlano soltanto di corpo e di anima, non si trova, da un punto di vista storico, nessuna ragione se non quella, che lo Spirito nel corso del tempo è stato dimenticato, e che l'abito mentale di determinate sfere non possiede più la possibilità di parlare oltre che dell'anima dell'uomo, anche del suo Spirito.

In queste conferenze va richiamata l'attenzione sui fili' che ci collegano anzitutto con ciò che esiste in fatto di psicologia. Perchè se consideriamo ciò che appunto è stato detto, possiamo comprendere, che non abbiamo una vera dottrina dello spirito, tranne quella della filosofia hegeliana, ma anche in questa ultima essa non può legittimamente chiamarsi tale, perchè veramente è una dottrina dell'anima.

Quanto dipenda, stranamente, dalle abitudini del pensiero il fatto, che il concetto dello Spirito sia andato perduto per l'epoca attuale lo possiamo comprendere, se consideriamo ciò che vien detto dal più importante indagatore dell'anima del nostro tempo. Appunto in questo investigatore più importante dell'epoca attuale, le cui opinioni più si avvicinano a ciò che la teosofia puramente scientifica ha da dire sull'anima, possiamo vedere, come agiscano le abitudini odierne del pensiero, di guisa da non lasciare che l'uomo arrivi a formarsi una idea dello Spirito. Accennando a questo psicologo importante, che si trova al punto di vista che si avvicina alla teosofia, intendo parlare di Franz Brentano<sup>3</sup>). Egli ha scritto un libro notevole, cioè, egli si è proposto di scrivere un libro notevole, una psicologia. Di questa è comparso il I° volume nel 1874 (La Psicologia dal punto di vista empirico). Venne promesso che il 2° volume sarebbe pubblicato nell'autunno

---

<sup>3</sup> Vedi R. Steiner: Von Seelenrätseln.

di quel medesimo anno, e che gli altri si susseguirebbero presto. Non è comparso che quel primo volume, gli altri non sono stati pubblicati. E stata pubblicata soltanto una nuova edizione di una parte di quel primo volume che tratta «Della ripartizione delle capacità dell'anima umana». Questo speciale capitolo è comparso contemporaneamente in lingua italiana e in lingua tedesca. Vi sono state fatte alcune aggiunte. Se riflettiamo, che il primo volume ci aveva dato certe promesse, dobbiamo dolerci, specialmente dal punto di vista antroposofico, che non siano stati pubblicati ulteriori volumi di questo libro. Ma vi è una determinata ragione, che appunto lo studioso dello Spirito può facilmente scorgere, per cui quell'opera non ha avuto seguito. Riesce chiaro al pensiero antroposofico, che nell'epoca attuale, con le abitudini del pensiero della scienza odierna, non è possibile scrivere una continuazione a quel primo volume. Brentano, con un certo orgoglio, teneva a procedere da un punto di vista strettamente metodico a investigare l'anima secondo il metodo attualmente seguito dalla scienza naturale, e si proponeva di trarre, dallo spirito del metodo della epoca presente, una dottrina dell'anima. E quando vediamo, che oltre varii altri argomenti, vi è anche una spiegazione del problema della immortalità, dobbiamo rammaricarci dal punto di vista dell'antroposofia che il libro non abbia avuto seguito. Devo considerare il libro e la sua sorte come qualcosa di straordinariamente significativo per la nostra epoca attuale. Data la sua promessa di parlare sull'immortalità dell'anima, quando si sa, che egli, anche se non può dimostrare il fatto della immortalità dell'anima, può tuttavia mostrare, che l'uomo ha fondata speranza di immortalità, si vede quanto sia da deplorarsi che egli non abbia continuato la sua opera. Ma Brentano nulla ha potuto aggiungere a quel primo volume, che contiene soltanto una specie di base di psicologia metodica e la ripartizione fatta da Brentano dell'anima umana. Torneremo a parlare in seguito delle ragioni per cui questo libro non ha potuto essere continuato.

Per segnare i fili che si riconnettono con la scienza odierna devo accennare, in questa nostra conferenza introduttiva, alla ripartizione dell'attività animica dell'uomo esposta nella nuova edizione dell'opera di Brentano. Invece della consue-

ta ripartizione dell'attività dell'anima in pensare, sentire e volere, il Brentano ne presenta una diversa. Cioè, la ripartizione in tre art.: 1) la rappresentazione; 2) il giudizio; 3) la comparsa dell'amore e dell'odio, ossia, i moti affettivi. Potete rilevare come questa distribuzione armonizzi, in certo qual modo, con ciò che è stato detto e tratto da fonti affatto diverse nella «Psicosofia». Non occorre che ripeta qui ciò che è la rappresentazione. Anche nei riguardi di ciò che abbiamo da dire qui, a titolo di introduzione alla psicologia del Brentano, non occorre tornare più sull'argomento, poiché il concetto della rappresentazione è stato per noi accertato; difatti per rappresentazione bisogna intendere la raffigurazione del contenuto del pensiero, che si compie nell'anima. Qualsiasi contenuto del pensiero, che nulla abbia in sé in fatto di moti affettivi, effettuato dall'accertamento di qualcosa di obbiettivo, sarebbe una rappresentazione. Il giudizio si differenzia ora dalla rappresentazione. Si dice che il giudizio è una connessione di concetti. La rosa è rossa. Brentano dice: un giudizio non è caratterizzato dal semplice fatto che si uniscano insieme dei concetti, ma quando si formula la frase: «La rosa è rossa», o non si è detto niente di speciale, o pure, se lo si dice, si è detto in modo nascosto qualcosa d'altro, cioè «La rosa rossa è», vale a dire, che fra le cose vi è la realtà di una rosa rossa. Vi è molto di giusto in una tale definizione, come già potrete rilevare da una osservazione superficiale della vostra propria vita animica. Fra il rappresentarsi una rosa e il rosso, o il congiungere questi due concetti, non vi è una differenza essenziale. Ma ho fatto qualcosa di essenzialmente diverso quando riconosco che: «una rosa rossa è»; ho fatto in questo caso qualcosa, che non si esaurisce nella rappresentazione, ma che è una constatazione che riguarda la realtà. Nel momento, in cui si dice «la rosa rossa è», si è affermato qualcosa. «La rosa è rossa» dice soltanto che nell'anima di un uomo qualsiasi si trovano riunite le rappresentazioni della «rosa» e del «rosso». Non è stato detto altro che il contenuto del pensiero. Nel momento però in cui si dice «la rosa rossa è» è stato affermato qualcosa. E questo, secondo Brentano, è un giudizio. Si oltrepassa la rappresentazione soltanto quando si enuncia ciò che significa una constatazione. Non. è possibile qui di esaminare le ragioni straordinariamente acute che Brentano adduce in proposito.

Brentano poi distingue i moti affettivi, ossia i «fenomeni di amore e di odio». Qui abbiamo di nuovo qualcosa di diverso dalle semplici constatazioni. Se io dico: «la rosa rossa è» si tratta di qualcosa di diverso di quando io sento qualcosa riguardo alla rosa. Questi sono fenomeni animici che si possono riassumere con i concetti dei moti affettivi. Non sono oggetti: è stato dichiarato qualcosa che riguarda le esperienze del soggetto. D'altra parte Brentano non parla dei fenomeni della volontà, perchè in fondo egli non trova alcuna differenza sufficientemente grande per ammettere delle eccitazioni volitive specialmente diverse dai moti affettivi. Ciò che si ama, lo si vuole con amore. La volontà, con il fenomeno dell'odio, ci è data nel non volere. Non si può dire che si distinguano fenomeni volitivi dai semplici fenomeni dell'amore e dell'odio e dai fenomeni della rappresentazione. E straordinariamente interessante che un sommo, acutissimo pensatore, quando si è accinto a descrivere una vita dell'anima, abbia fatto questa ripartizione. Questa ripartizione proviene dalla circostanza, che è comparso finalmente un uomo, che seriamente ha voluto prescindere dallo Spirito. Di solito, ciò che rientra nel fenomeno dello Spirito è stato, in un certo modo, incluso nella vita dell'anima. E stato così creato una specie di essere intermedio, una specie di anima-spirito, o di spirito-anima. A questo spirito-anima si potevano attribuire tante cose. Ma Brentano si è messo sul serio a rispondere al problema: che cosa si trova veramente nell'anima, quando si considera esattamente l'anima in sè stessa. Egli ha preso sul serio questa tendenza a distaccare nettamente l'anima dallo Spirito. Egli era abbastanza perspicace per decidere, che cosa debba rimanere escluso dal concetto dell'anima se si fa astrazione dallo Spirito. Sarebbe stato interessante vedere come Brentano, se avesse dato un seguito alla sua opera, si sarebbe accorto, ad un dato momento, o che gli occorreva fermarsi, perchè ad un certo punto l'anima deve entrare in rapporto con lo Spirito, o pure ammettere a sè stesso che si deve dall'anima ascendere allo Spirito.

Prendiamo i due estremi arti della ripartizione fatta dal Brentano: *la rappresentazione e il fenomeno di amore e di odio*. Per Brentano il processo della rappresentazione è quello che si svolge nell'anima. Con ciò nulla si mette in chiaro.

Perchè se si vuole accettare qualcosa, deve intervenire il giudizio. Questo condurrebbe al fatto, che nella rappresentazione non si può uscire dall'anima; perchè soltanto nel giudicare si potrebbe uscire dall'anima, non con la rappresentazione. D'altra parte è interessante che, secondo il Brentano, i fenomeni della volontà coincidano con i moti affettivi. Nessun indagatore, come Brentano, può trovare altro nell'anima, se non i fenomeni dell'amore e dell'odio. E così è difatti, finché non si considera che l'anima; ciò che piace, si vuole. Ma se passiamo dall'anima alla realtà nel suo complesso, dobbiamo dire: il rapporto dell'anima col mondo esteriore non è esaurito con ciò che l'anima sperimenta in fatto di moti affettivi. È qualcosa di diverso, quando l'anima esce da se stessa, e passa al volere. E un passo che deve essere fatto, che non si esaurisce entro l'anima, ma che deve esplicarsi fuori dell'anima quando passiamo dai semplici moti affettivi alla volontà. Per quanto i moti affettivi possano avere presa su di noi, essi nulla compiono per il mondo esteriore. Al di dentro dell'anima troviamo soltanto dei moti affettivi. Di guisa, che in una psicologia siffatta, la rappresentazione sta come qualcosa che non esce dall'anima, che non può penetrare in nessuna realtà; e così i moti affettivi stanno là come qualcosa che non ha radice nella volontà, ma che si esaurisce soltanto nelle condizioni animiche preparatorie della volontà. Vedremo infatti che nel processo della rappresentazione lo Spirito interviene proprio là dove Brentano smette di caratterizzare, e che precisamente in quel punto, se non vi fosse il ponte, se l'anima non si trovasse di fronte ad alcuno Spirito, la rappresentazione si esaurirebbe in sè stessa. D'altra parte vedremo, che ovunque si compia il vero passaggio dai moti affettivi alla volontà comincia lo Spirito. Così vediamo, come proprio negli ultimi decenni ci si è fermati ad un punto, in cui la indagine spirituale scientifica deve intervenire, se s'intende procedere più oltre. Non poteva succedere altrimenti.

Passeremo ora ad altro. E chiaramente palese dove si trovano i fili fra la psicologia scientifica odierna e la scienza dello Spirito. Franz Brentano stesso si è occupato, durante tutta la sua lunga vita scientifica, di Aristotele. Ora è strano, che proprio in questi giorni, sia comparso un libro del Brentano su Aristotele, una

esposizione delle indagini di questo psicologo su Aristotele. «Aristotele e la sua concezione del mondo». Ora, in questo libro, Brentano non si colloca dal punto di vista di Aristotele, ma, sotto certi riguardi, vi sta vicino; egli ha esposto in un modo veramente mirabile la dottrina aristotelica dello Spirito. Contemporaneamente è comparso un altro libro del Brentano: «La dottrina di Aristotele sull'origine dello spirito umano».

E interessante dedicare a questa sua opera alcune parole, poiché Brentano è, non soltanto lo psicologo più interessante della nostra epoca, ma è anche un conoscitore di Aristotele e soprattutto della Dottrina dello Spirito di Aristotele. Nella dottrina di Aristotele sullo spirito non ci viene dato nulla che sia tratto da concetti qualsiasi cristiani, benché essa abbracci, in certo qual modo, ciò che negli ultimi secoli anteriori alla comparsa del Cristianesimo la cultura occidentale ci ha fornito su questo argomento in modo, da rendere a quel tempo possibile ad Aristotele, cioè nel 4° secolo precristiano, — di pensare scientificamente sul rapporto dello Spirito con l'anima.

Chi tien conto del rapporto di Brentano con la dottrina aristotelica dello Spirito troverà, poiché questo ovunque trapela, che riguardo ai problemi principali, Brentano si trova tuttavia sullo stesso punto di vista di Aristotele, per quel tanto per cui la dottrina dello Spirito che non poggia su basi scientifico-spirituali è giustificata, al tempo attuale, a trascendere l'insegnamento spirituale di Aristotele; di guisa che è oggi straordinariamente interessante confrontare la dottrina aristotelica dello Spirito con quella della scienza spirituale, in quanto pura scienza.

Daremo ora un cenno della dottrina aristotelica dello Spirito. Aristotele parla continuamente dello Spirito in rapporto con l'anima e col corpo dell'uomo. Egli parla dello Spirito come di qualcosa che dai mondi spirituali viene ad aggiungersi al corpo ed all'anima dell'uomo.

Su questo argomento Brentano si trova completamente sul campo aristotelico. Perchè Brentano, come Aristotele, deve pure parlare dello Spirito che viene ad aggiungersi al corpo e all'anima dell'uomo. Quando dunque l'uomo penetra at-

traverso la nascita nella esistenza sul piano fisico, non abbiamo, nel senso aristotelico, a che fare con qualcosa che si completa nella linea ereditaria, ma abbiamo a che fare con quelle che sono caratteristiche ereditate. L'animico comparisce come un elemento che vibra attraverso la corporeità e le dà coesione. Ma l'elemento animico non si completa così in ciò che in fatto di elemento corporeo animico l'uomo eredita dai suoi antenati, bensì vi si aggiunge lo Spirito. Quando l'uomo si presenta sul piano fisico il corporeo animico si unisce con lo Spirito. Secondo Aristotele, nell'uomo che si presenta nell'esistenza fisica lo Spirito come tale non esiste, bensì lo Spirito viene direttamente come creazione nuova dal mondo spirituale, come una creazione nuova della divinità che direttamente, dal mondo spirituale, viene aggiunta a ciò che proviene dal padre e dalla madre. Di guisa che Brentano precisa molto chiaramente nel suo ultimo libro: quando un uomo entra nell'esistenza egli nasce dalla madre, dal padre e da Dio. Dal padre e dalla madre nasce l'animico-corporeo, e dal Dio, qualche tempo dopo la concezione, viene aggiunto lo Spirito. Orbene, se per mezzo di vera creazione, per mezzo di «*creatio*» lo Spirito viene aggiunto all'uomo, è interessante vedere come Aristotele, con tali premesse, pensi della immortalità. L'Uomo-Spirito, secondo una tale concezione, non preesisteva affatto, è il Dio che lo crea. Ma questo, per Aristotele e anche per Brentano, non implica che lo *Spirito debba cessare*, quando l'animico corporeo varca la soglia della morte, ma questo Spirito, che è stato creato, *rimane* ormai, quando l'uomo varca la porta della morte e, quantunque sia stato creato per questo particolare uomo, passa oltre nel mondo spirituale. Ed è inoltre interessante che Aristotele, e in fondo anche Brentano, segue l'uomo finché varca la soglia della morte e lascia vivere più oltre in un puro mondo spirituale, ciò che da Dio è stato creato per il singolo uomo. Di un ritorno in una incarnazione fisica Aristotele non parla. Non abbiamo dunque qui nessuna reincarnazione. Basta riflettere, che ciò che Aristotele afferma per la nascita dell'uomo in una incarnazione, cioè la creazione dello Spirito, deve effettuarsi per *ogni* singola incarnazione. Perché la reincarnazione non sarebbe una creazione nuova. Da questo già riesce palese, che la dottrina della reincarnazione sarebbe per Aristotele in contraddizione con questa dottrina della creazione. Ora è molto

strano — e questo è un punto che viene particolarmente preso in considerazione nello studio di Brentano su Aristotele — che Aristotele, per la vita dello Spirito dopo la morte, non ha altra concezione se non quella che lo Spirito è veramente in una condizione di vita assai teoretica. Perchè ogni azione, di cui Aristotele può parlare, presuppone il mondo fisico e la corporeità fisica. Lo Spirito veramente ha soltanto — perfino l'Eterno Spirito Divino — una attività contemplativa; di guisa che dal punto di vista di Aristotele, null'altro può esser preso in considerazione riguardo allo specifico legame spirituale, che la contemplazione della vita dalla nascita fino alla morte. L'anima, secondo Aristotele, deve dunque oggi guardare questa unica vita, e basare ogni ulteriore progresso sopra questa unica vita. Abbiamo dunque, dopo la morte, lo Spirito, che guarda indietro a questa unica vita. In un uomo Vede le sue mancanze e i suoi meriti, in un altro vede una vita ottima, in un terzo forse vede una vita di menzogne e di misfatti, e su questa è fondata una ulteriore evoluzione nel mondo *spirituale*.

Così lo Spirito si comporterebbe dopo la morte, secondo Aristotele. Ora ci domandiamo: il pensiero spregiudicato come si comporta di fronte a un tale insegnamento dello Spirito? Ci si palesa in Aristotele, che questa vita terrestre non è soltanto una vita in una valle terrestre di dolore, ma che invece essa ha il suo grande significato, la sua grande importanza. Senza dubbio rimane molto incerto come Aristotele si rappresenti gli ulteriori progressi dell'anima. Ma una cosa è certa, che questa unica vita terrestre ha più tardi per l'uomo grande importanza. Se Iddio avesse fatto nascere l'Uomo-Spirito senza incarnarlo, Iddio avrebbe in tal caso potuto forse anche creare lo Spirito, in modo che questo potesse più tardi evolvere più oltre. Ma, secondo Aristotele, questa non sarebbe una evoluzione completa. E evidente, che Aristotele attribuisce valore al fatto, che vi sia una incarnazione fisica, che sia uno scopo della divinità di far entrare l'uomo in un corpo fisico. Aristotele ritiene, che la Divinità abbia il proposito di creare lo Spirito non soltanto come tale, ma in modo, che per l'ulteriore suo progresso gli occorra rivestirsi di un corpo terrestre fisico. A base dell'Uomo-Spirito, nel momento in cui la Divinità lo crea, vi è lo scopo di arrivare a un corpo terrestre. Non ci si può



raffigurare un Uomo-Spirito creato da Dio, che non chieda una incarnazione in un corpo umano. Raffiguriamoci lo Spirito che guarda indietro alla sua esistenza fisica, e supponiamo che nel contemplare la incarnazione fisica lo Spirito-Uomo trovi la vita fisica umana imperfetta. Che cosa dunque, deve agire, secondo Aristotele, in questo spirito umano disincarnato, quando guarda in giù sulla sua vita fisica? Dovrebbe naturalmente agire il desiderio di una altra incarnazione fisica. Egli deve avere il desiderio, altrimenti avrebbe completamente fallito il suo scopo: poiché se allo Spirito occorre una tale incarnazione per il proprio perfezionamento, deve avere il desiderio di compiere di nuovo una tale incarnazione, altrimenti avrebbe fallito il suo scopo. E dunque del tutto impossibile nel senso di Aristotele di parlare di una incarnazione, unica, utile, se questa incarnazione non è perfetta, cioè non è un gradino completo per l'evoluzione dello Spirito. Considerate ora questo strano ordinamento divino di Aristotele. Abbiamo una creazione dello Spirito umano che ha sede nel corpo fisico e ne esce con la morte, ma che — se si pensa giustamente nel senso di Aristotele — può passare al di là soltanto con il desiderio di un corpo fisico, ma tuttavia non può arrivare ad averlo. Di guisa che l'anima, poiché Aristotele non accetta la reincarnazione, dovrebbe vivere nel desiderio di una nuova incarnazione. L'insegnamento di Aristotele *esige la reincarnazione*, ma non la concede. Vedremo, che da un altro punto di vista di Aristotele la reincarnazione *non* può d'altronde essere concessa. Ci troviamo qui dinanzi a una dottrina dello Spirito la quale, allato di quella data dalla Scienza dello Spirito, è la più perspicace e che ancora si fa valere ai nostri giorni, per es. in Brentano; una riflessione spregiudicata insegna, che lo Spirito, che Dio ha creato e che ha consegnato al mondo terrestre, è provveduto di desiderio per l'incarnazione. Così vediamo come la dottrina aristotelica, risplendendo attraverso i millenni e sul campo scientifico, sia ancora sempre capace di esercitare grande influenza. Così vediamo che si dovrebbe andare oltre Aristotele, se si vuol procurare una base scientifica per la reincarnazione. Nei riguardi della dottrina dello Spirito stiamo al punto di *svolta*. Soltanto con la scienza dello Spirito è possibile di oltrepassare Aristotele, quando si procura una base scientifica per la reincarnazione. *Questa base scientifica non è stata però mai procurata prima della*

*nostra epoca.* In fondo ci troviamo dunque, nei riguardi della dottrina dello Spirito, a un punto di svolta, nel quale, per mezzo dell'indagine spirituale-scientifica, possiamo passare oltre Aristotele in modo vero e fondamentale e dare una base scientifica alla reincarnazione. Brentano ha una dottrina animica in sè stessa incompleta. Aristotele ha una dottrina dello Spirito in sè stessa contraddittoria. E' importante vedere, che un uomo così perspicace come Brentano abbia dovuto fermarsi ad Aristotele nei riguardi della dottrina dello Spirito, ma abbia dovuto fermarsi alla dottrina dell'anima perchè egli escludeva lo Spirito. Vedremo, che di questo, la comune radice stà nel fatto che, anche dal punto di vista della scienza attuale, è impossibile di arrivare a una concezione del mondo non contraddittoria, se si vuole respingere l'indagine spirituale-scientifica. *Soltanto per mezzo della Scienza dello Spirito è possibile di arrivare a una concezione del mondo soddisfacente e senza contraddizione.*

## II CONFERENZA

### VERITÀ ED ERRORE ALLA LUCE DEL MONDO SPIRITUALE

A parecchi dei nostri socii sembrerà forse inutile, che in occasione di queste conferenze della nostra riunione annuale, io mi occupi, nella esposizione di questi temi importanti, anche un poco di ciò che la scienza contemporanea ha da dire in proposito. Non si tratta qui di creare comunque in modo preciso un punto di congiunzione con la sopraddetta scienza. Una cosa simile sarebbe inutile qui nel nostro circolo, poiché la maggior parte delle persone che entrano in esso hanno, per natura loro, un certo rapporto con la vita spirituale, e non vengono da noi per farsi dimostrare l'esistenza del mondo spirituale in modo cosiddetto scientifico, ma per imparare a conoscerlo in forma concreta, di guisa che a molti di noi un richiamo all'erudizione potrebbe sembrare inutile. Anche un'altra obiezione potrebbe presentarsi, che cioè un antroposofo si trova spesso al caso di dovere difendere l'antroposofia, di ribattere delle obiezioni, di addurre delle ragioni a sostegno della concezione antroposofica del mondo. Ma non è possibile con delle prove qualsiasi di convincere gli oppositori della concezione antroposofica del mondo che in ben piccola misura. Le concezioni del mondo non poggiano tanto su prove, quanto su abiti mentali. E chi col suo abito mentale non può assolutamente arrivare a considerare il mondo nel modo indicato dalla scienza dello Spirito, non può certamente venir convinto con prove. L'esposizione di cose come quelle ieri descritte deve servire perchè la confusione che potrebbe presentarsi nella mente delle persone del nostro circolo, che si sentono sempre ripetutamente dire: che la loro concezione del mondo non poggia sopra alcuna base scientifica — possa trovare la sua risposta e venga eliminata. L'antroposofo deve sempre più avere il sentimento, che la sua concezione del mondo poggia sopra terreno e base solida e che è salda anche di fronte a ciò che la scienza riconosciuta ha da dire. Per dire *tutto ciò* che si dovrebbe dire per accor-

darsi con la scienza odierna occorrerebbe molto tempo. L'accento alla scienza esteriore deve servire soltanto per destare il senso, che vi sono mezzi e vie per accordarsi con questa scienza, e che ci si trova sopra terreno sicuro quando ci si dedica all'Antroposofia. Si tratta piuttosto di accennare al modo come ci si potrebbe accordare se ve ne fosse il tempo, anziché di esporre qui dettagliatamente i punti su cui ci si può intendere. Quando si parla oggi di una scienza della corporeità molti dissidi potranno essere possibili in una scienza siffatta. Ma una tale scienza ha di buono, che l'oggetto, la corporeità esteriore, non viene da essa contestato. Quando si parla di scienza dell'anima o di psicologia si penetra in regioni, in cui vi sono uomini che ne contestano l'oggetto, l'anima stessa. Nell'epoca presente non soltanto ci si trova di fronte alla concezione materialistica del mondo, ma si arriva a una specie di psicologia, che vuole essere scienza dell'anima, senza l'anima. Ieri abbiamo conosciuto uno studioso odierno di Aristotele, che si è accordato in modo sagace con l'oggetto, che viene indicato come anima. Di Aristotele si può dire, che in lui non si può parlare di una negazione dello Spirito. Ma in Brentano abbiamo trovato, che egli si ferma in modo sagace dinanzi allo Spirito, di guisa che indubbiamente, nei riguardi della Pneumatosophia o della scienza dello Spirito ci troviamo sopra un terreno, in cui forse da parecchie parti, non soltanto sarà negata questa o quella legge di questa scienza della esposizione della natura interiore, ma in cui anche l'oggetto come tale verrà negato. Lo Spirito è per molti uomini un fatto molto discutibile. Deve anzitutto interessarci seriamente il quesito: donde proviene che lo Spirito, come tale, può essere un fatto sommamente discutibile per l'uomo? L'uomo percepisce il corpo con i suoi sensi esteriori e con tutta la forza con cui agiscono i fatti che esistono *indipendentemente* dalla sua volontà; con tutta la forza sono appunto i fatti fisici esteriori che agiscono sull'anima umana, ed essa non è in condizione di negare ciò che questi fatti esprimono. Nella medesima situazione l'uomo si trova di fronte alla sua anima; perchè l'uomo sperimenta ormai pure ciò che scorre nell'anima, egli sperimenta sentimenti, rappresentazioni ed impulsi volitivi. Egli sperimenta tutto ciò che di conforme alla sorte risulta dal corso di questa esperienza animica; egli sperimenta le sue sofferenze e le sue gioie, piacere e dolore; e allora difatti

colui, il quale non vuole a priori ritenere che tutto ciò sia un nulla o forse tutt'al più una specie di schiuma superficiale dei fatti corporei, non può fare altrimenti che riconoscere l'anima, per lo meno in un determinato senso, nei riguardi della sua realtà. Ma lo Spirito è anzitutto un quid supersensibile non percepibile. Da questo già risulta, che alla negazione dello Spirito si è molto vicini. Da questo risulta che la ricerca dello Spirito potrebbe sorprenderci, poiché lo Spirito, nel mondo in cui viviamo, non penetrerebbe affatto.

Nell'antroposofia abbiamo già spesso ripetuto, che i veri fatti riguardo al mondo spirituale derivano, in ultima analisi, da uno speciale modo di concepire dell'uomo, che deve prima essere procurato attraverso una certa cultura di sé stessi, una certa autoeducazione, per mezzo della meditazione, della concentrazione, ecc. I fatti del mondo spirituale non sono dunque dati a priori all'uomo, ma egli può soltanto conseguirli elevandosi a una capacità di conoscenza diversa da quella sua quotidiana. Potrebbe sembrare come se questo mondo spirituale fosse nascosto e divenisse percepibile per l'uomo soltanto quando egli ha completamente trasceso la sua ordinaria capacità cognitiva, ed è salito a un'altra capacità cognitiva. Veramente, se è così, si deve sollevare il quesito: come arriva l'uomo ad aspirare a un mondo, che in fondo, per lui, come egli sta ora nella vita quotidiana non trapela affatto da nessuna cosa? Contro questa obiezione soltanto il credente, e non lo scienziato, può sentirsi armato. Il credente potrà indubbiamente di nuovo ribattere questa obiezione dicendo, che il mondo spirituale si è rivelato attraverso le rivelazioni che da esso sono penetrate giù durante il corso della evoluzione dell'umanità, di guisa che lo uomo potrebbe avere ricevuto ciò che egli sa del mondo spirituale, dalle rivelazioni del mondo supersensibile. Ma se l'uomo non è disposto a riconoscere siffatte rivelazioni, se non è disposto a dedicarsi a una tale credenza, egli arriva all'obiezione: Sì, ci può essere un mondo spirituale, ma non abbiamo oggi nessun motivo per prenderlo in considerazione; poiché esso non si manifesta in nessun modo nel mondo esteriore. All'incontro è stata sollevata una obiezione da parte idealistica o spiritualista filosofica e nel corso del tempo è stata sempre ripetuta. È stato detto, cioè: che gran par-

te del riconoscimento dei mondi spirituali poggia, nei varii filosofi, sul fatto, che *questa* ultima obiezione è stata seriamente opposta alla prima: l'uomo può difatti trascendere quel mondo che gli viene dato anzitutto dalla percezione esteriore; l'uomo può costituirsi un mondo di verità nella sua propria interiorità, ed egli non potrebbe mai restare sodisfatto di ciò che il mondo esteriore percettibile può dare, semplicemente perchè egli è *uomo*. Così l'uomo edifica in sè stesso un mondo di verità.

Se si saggia seriamente questo mondo di verità si vede, che in esso vi è qualcosa, che già trascende ogni corporeità esteriore come tale. Si arriva allora a ciò che l'uomo produce in fatto di idee sul mondo, a vastissimi punti di vista, che non possono mai essere dati soltanto dai sensi esteriori e che devono provenire dall'altra parte. Così, già nel solo fatto del mondo della verità, vediamo una circostanza, che ci può recare una convinzione: cioè, che l'uomo è partecipe di un mondo dello Spirito e vive con la sua verità dentro al mondo spirituale. Ben inteso, un filosofo come per es. Hegel, troverebbe, contro l'obiezione sopra indicata, sufficienti motivi a giustificazione di un mondo spirituale, per riconoscere un siffatto mondo spirituale, al quale appartiene anche il pensiero, in quanto libero dai sensi. I filosofi, che nell'intera maniera loro sono in condizione di riconoscere il mondo, completamente indipendente, della verità, troveranno in questo moto autonomo dello Spirito, quando esso vibra nella verità, un fondamento sufficiente per l'accettazione dello Spirito. Così si potrebbe dire: vi saranno abbastanza uomini nel mondo per i quali l'esistenza della verità concreta del vero mondo delle idee è una prova dello Spirito. In certo modo si può dire, che anche Aristotele credeva, fino a un certo punto, che l'uomo, nei suoi concetti, nelle sue idee, in ciò che Aristotele chiama il «*nous*», vive in un mondo spirituale; e poichè *nell'uomo* esiste questo mondo spirituale, questo ultimo appunto esiste, ed è anche sufficientemente dimostrato. E allora, anche da ciò che si può riconoscere entro il proprio mondo spirituale come tale, quando ci si muove in esso, si possono trarre delle conclusioni sul conto di altri esseri e di altri fatti del mondo spirituale. Così Aristotele trae le sue conclusioni sulla divinità e sulla immortalità dell'a-

nima e arriva a quei risultati che abbiamo ieri descritti. E Hegel parla di un automovimento dello Spirito e intende l'automovimento dei concetti, che nelle proprie leggi non ha nulla a che fare col mondo esteriore, ed è atto autonomo dello Spirito. Nella esistenza di questa attività autonoma dello Spirito si palesa lo Spirito, si manifesta lo Spirito. Altri tentativi più recenti come quello di Rudolf Eucken, che la scienza dello Spirito non può considerare specialmente geniale, parlano di nuovo di uno Spirito che comprende sè stesso e di una natura spirituale che dimostra sè stessa. Ma non si può arrivare per questa via a una dimostrazione dello Spirito. Da questo gli antroposofi stessi possono farsi una idea di quanto sia difficile dimostrare l'antroposofia come tale. Perchè la verità sola, come tale, non ha bisogno di dimostrare nulla nei riguardi dello Spirito; non ci si rende mai abbastanza conto di questo. L'esistenza del mondo della verità come tale infatti non ha bisogno di dimostrare nulla per lo Spirito.

Supponiamo quanto segue, che ciò che io voglio esporre brevemente, e quasi a mò di paragone, sia qualcosa che dovrebbe veramente essere esposto in una intera serie di conferenze. Supponiamo che non esista veramente altro che la corporeità, il mondo fisico esteriore; che questo mondo fisico con le sue forze, o, come si usa dire oggi, con le sue energie, si espliciti nel mondo minerale, si complichino, non si arricchisca dunque di *nuove* energie, ma si complichino soltanto nel mondo vegetale, in quello animale, e in ultimo si complichino a tal punto, che dalla semplice connessione e collaborazione delle energie esistenti soltanto nel mondo fisico, costruisca l'uomo, e lo costruisca in modo, che questi, mercè la costruzione del corpo umano per mezzo delle energie della natura fisica, arrivi a far germogliare il suo mondo di pensieri nel complicato strumento del cervello. E ciò, nella stessa guisa come si verificano i processi fisici nella corporeità. Supponiamo ora di voler prendere sul serio questo parere così straordinariamente grossolano dei materialisti, che cioè il cervello secerne i pensieri come il fegato secerne la bile. Supponiamo, che il cervello umano sia costruito di energie meccanico-fisiche in modo, da far germogliare ciò che all'uomo sembra essere la sua vita spirituale. Supponiamo dunque che il materialismo abbia ragione, che non vi

sia nessuno Spirito come tale. Sarebbe allora possibile, nel senso dei materialisti, di parlare tuttavia di un mondo della verità, sia pure di un mondo della verità, quale lo troviamo nella filosofia Hegeliana nel mondo dei concetti? Nella risposta a questo quesito, se potesse essere affermativa, già risulterebbe che il materialismo stesso potrebbe spiegare, ossia dimostrare una filosofia come quella di Hegel, e ciò significa che potrebbe respingere tutte le filosofie spiritualiste e idealiste. Occorrerebbe, — e questo è appunto ciò che veramente si potrebbe spiegare chiaramente soltanto con *numerose* conferenze — soltanto di rappresentarsi, che ciò che germoglia dal complicato cervello umano in fatto di pensiero, per quel tanto appunto che questo mondo di verità è costituito di pensieri, non sarebbe altro che il riflesso del mondo esteriore fisico. Potete porre un oggetto dinanzi a uno specchio, che ne riflette l'immagine, la quale è a sua volta simile all'oggetto. Essa non è l'oggetto stesso, ma è il risultato dell'azione degli oggetti puramente materiali sullo specchio. Non avete da ammettere altro, se non di avere a che fare con una semplice immagine, che non ha alcuna realtà, non occorre allora che voi dimostriate la realtà della immagine. Occorre dunque soltanto che vi collochiaste da un punto di vista materialista e diciate: non esistono veramente altro che energie esteriori, che si rispecchiano nel cervello, e tutto ciò che abbiamo in fatto di pensieri non sono che siffatte immagini riflesse del mondo esteriore — allora non avete bisogno di dimostrare lo Spirito; perchè tutti i pensieri sono mere immagini rispecchiate. E allora poco ci sarà da obiettare a coloro che sorgono e dicono; vi sono tuttavia anche certi concetti, che non possono provenire da percezioni esteriori, ossia i concetti astratti: un cerchio o un triangolo non ci si presentano mai nella realtà. Ma allora si può rispondere: quali sono, come immagini che sorgono nel mondo concettuale, essi non si presentano certamente nel mondo esteriore: ma a volontà possiamo avvicinarci molto ad essi. Insomma, dall'obiezione che l'uomo *crea* in sè la verità supersensibile — che essa sia supersensibile non può negarsi — il materialismo può assolutamente venire a capo. E la verità come tale, dunque, non costituirebbe una obiezione contro il materialismo.



Ora ci troviamo in una bella situazione. Questa verità, la cui esistenza, perchè la supersensibilità non si può negare, appare per innumerevoli persone una dimostrazione sufficiente dell'esistenza di un mondo spirituale o di una indicazione di un mondo spirituale, non è alcuna prova di un mondo spirituale. Perchè la verità è certo supersensibile, ma non occorre che sia reale. Occorre soltanto che essa sia una somma di immagini, e nessuno ha allora bisogno di ammetterne la realtà. Dobbiamo dunque stabilire, che il possesso della verità non è nessuna prova per la realtà di un mondo spirituale e in quanto l'uomo penetra fino alla verità e vive e vibra nella realtà, egli non può mai arrivare allo Spirito, perchè si deve sempre obiettare che la verità è una mera immagine riflessa del mondo fisico esteriore.

Ora si può sollevare il quesito: ma allora non si può quasi più credere che vi sia qualcosa nel mondo capace di condurre l'uomo, così quale egli è nella vita quotidiana, a riconoscere resistenza dello Spirito. E quando vengono poi persone, come per esempio Feuerbach, e dicono: già, gli uomini presuppongono gli Dei o un Dio ma essi sperimentano soltanto il contenuto della loro propria anima, i proprii pensieri, e di questi fanno il loro Dio, lo proiettano fuori nel mondo; allora è facile di dimostrare la irrealtà del mondo divino, perchè esso non è che una proiezione del mondo irreal dei pensieri. Aristotele ha errato servendosi dell'obiettività del mondo concettuale come di una prova della esistenza di un Dio. Egli dice semplicemente: l'uomo ha la sua intelligenza, questa può essere applicata alle cose, ciò presuppone che nelle cose domini il *Nous* divino onnipresente, ossia l'intelligenza. Ma così come egli lo descrive esso non è che l'intelligenza *umana* proiettata, è una immagine riflessa. Così il *nous* divino è soltanto la proiezione esteriore di una immagine riflessa; non vi è possibilità alcuna di fondare alcunché su di essa. L'antroposofa deve dunque collocarsi chiaramente dinanzi a queste cose, e deve potersi dire: le vie ordinariamente seguite, per arrivare dal di fuori al riconoscimento del mondo spirituale, si rivelano come assai fragili, quando si osservano più esattamente. Dobbiamo dunque ammettere assolutamente, che prima della penetrazione in quel mondo per mezzo della chiaroveg-

genza, non vi sia stata possibilità di acquistare una prova dell'esistenza dello Spirito? Potrebbe quasi sembrare, come se fossero autorizzati a parlare del mondo spirituale soltanto gli uomini, che o vi guardano dentro come chiaroveggenti, o prestano fede al chiaroveggente. Potrebbe sembrare così, ma non è così.

Qui arriviamo al quesito: il mondo esteriore, come tale, con il suo contenuto materiale, non ci segnala, se già non se ne conosce l'esistenza, nessun mondo spirituale; e neppure il mondo interiore della verità ci segnala un mondo spirituale, poiché esso potrebbe essere un'immagine riflessa del mondo esteriore. Che cosa abbiamo oltre di questo? Abbiamo qualcosa oltre di questo, e cioè *l'errore*. Non dobbiamo dimenticare nulla nel mondo quando si tratta di una immagine complessiva del mondo stesso; al lato della verità l'uomo ha anche l'errore. Ora l'errore, ben inteso, non può condurre alla verità, e sarebbe strano prendere l'errore come punto di partenza. Ma non è detto, che ci si voglia ora porre sul terreno dell'errore, perchè il terreno della verità è infecondo. Questo non diminuirebbe davvero il numero degli oppositori. E difatti non è dall'errore, che prenderemo lo spunto per riconoscere la verità, ciò sarebbe non soltanto una sciocchezza, bensì una assurdità. Ma non si può negare che l'errore vi sia, l'errore esiste nel mondo, esso è reale, e, prima di ogni altra cosa, esso può presentarsi nella natura umana e giungere, in questa, a esistenza. Se dunque il mondo esteriore si è creato nel cervello un apparecchio che serva da specchio e si rispecchia in esso, e se il contenuto della verità è la somma delle immagini riflesse, allora naturalmente, invece della verità, potrebbe sempre sorgere nell'uomo l'errore di vedere sè stesso, in certo modo, in uno specchio falso, o in uno specchio che riproduca in caricatura ciò che vi è di fuori. Se si prendesse uno specchio siffatto — ebbene, esso rispecchierebbe falsamente e così si potrebbe spiegare con relativa facilità l'errore. E semplicemente l'organo che rispecchia falsamente; questo si presta pure a una spiegazione. Si può spiegare la verità e l'errore come immagini riflesse. Ma vi è una cosa che non si può fare, non si può spiegare la correzione dell'errore, il passaggio dall'errore alla verità come una immagine riflessa. Perchè, per quanto proviate di ragionare con uno specchio che riflette caricature perchè tra-

sformi quella caricatura in una immagine giusta, esso non lo potrà fare, rimarrà nel proprio errore. Che l'uomo non abbia bisogno di rimanere nell'errore, ma sia in condizione di superare l'errore e di trasformarlo in verità è ciò che conta è ciò che importa. Con ciò l'uomo mostra, che nel fatto della verità vi è veramente una immagine riflessa della verità esteriore, ma nella trasformazione dell'errore in verità si palesa, che l'errore, come tale, non è soltanto un'immagine che rispecchia il mondo esteriore, che dunque l'esistenza dell'errore non trova giustificazione nel mondo, che ci attornia. La verità trova giustificazione nel mondo esteriore fisico. Per ammettere l'errore non è sufficiente ammettere l'esistenza del mondo esteriore, vi deve essere qualcosa che non appartiene al mondo esteriore, che non ha alcuna connessione diretta col mondo esteriore. Se il sensibile si rispecchia nella verità come immagine supersensibile e si rispecchia come errore, deve esservi per l'errore un'altra ragione che non quella, che giace nel sensibile stesso. Che cosa guardiamo dunque quando dobbiamo riconoscere che vi è l'errore? Guardiamo allora un mondo, che non si esaurisce entro il mondo esteriore fisico dei fatti. L'errore può esistere originariamente soltanto nel mondo supersensibile, può provenire soltanto dal mondo supersensibile. Questo è anzitutto una *conclusione*. Vediamo ora che cosa l'investigazione supersensibile stessa ci può dire, non per dimostrare, ma per illuminare l'argomento. Che cosa ha da dire sulla posizione peculiare dell'errore nel mondo?

Supponiamo di essere forse per interiore impulso, per nostra arbitraria volontà, così disonesti con noi stessi, da voler pensare una rappresentazione, della quale siamo assolutamente sicuri, che è un errore. Pensiamo dunque volontariamente un errore. Ora questo, vedete, non è forse, come appare a tutta prima, una azione molto desiderabile, di voler pensare cioè volontariamente un errore, ma in senso più alto può essere un'azione molto utile. Colui infatti, che riesce volontariamente a pensare un errore, osserverà, se lo fa con numerose ripetizioni e con la forza e l'energia necessaria, che questo errore è qualcosa di molto reale nella sua anima, che questo errore già opera qualcosa. Attraverso l'errore, che pensiamo volontariamente, e che sappiamo chiaramente essere un

errore, non acquistiamo la prova di nulla, non ci spieghiamo nulla, ma esso agisce in noi. Questa azione è tanto più degna di nota, in quanto non veniamo disturbati da nessuna vista della verità, quando pensiamo un errore volontariamente, siamo nel campo chiuso di noi stessi. Se si prosegue questo processo per abbastanza tempo si arriva a quello, che abbiamo sempre descritto nella scienza dello Spirito come il risveglio di forze nascoste nell'anima, di forze, che prima non erano nell'anima. Il continuo dedicarsi alla verità esteriore non conduce molto lontano nei riguardi di ciò di cui ora s'intende parlare. Ma permettere volontariamente che l'errore eserciti la sua forza in noi, può condurre a suscitare delle determinate forze nascoste nell'anima. Così come questo è stato detto, non potrà essere per noi una norma. Perciò nel mio libro: «Come si consegue la conoscenza dei mondi superiori» e nella «Scienza occulta» ho evitato giustamente di dire, che si dovrebbe sempre pensare a tante cose false per suscitare delle forze nascoste nell'anima. Ho tralasciato di dire questo, ma, in certo modo, vi ho descritto qualcosa di simile. In quei libri ho spiegato, che non dobbiamo prendere lo spunto da un errore grossolano, ma che dobbiamo soddisfare a due condizioni. Dobbiamo indubbiamente formarci una rappresentazione che non corrisponda a nessuna realtà esteriore, per esempio, la rappresentazione della Rosacroce; le rose rosse non crescono sopra una croce di legno nero. Questa, considerata unilateralmente, è una rappresentazione errata. La rosacroce non ha verità esteriore, ma è una rappresentazione simbolica, una immagine allegorica. Essa non esprime direttamente nessuna verità, ma simbolizza una verità supersensibile, è dunque, rispetto alla realtà sensibile, una rappresentazione errata, ma a sua volta simbolizza qualcosa di spiritualmente importante. Se meditiamo sulla Rosacroce, ci dedichiamo a una rappresentazione, che è un errore rispetto alla realtà esteriore. Ma noi non ci abbandoniamo a un errore ordinario, bensì adempiamo a delle condizioni ben determinate, in quanto ci abbandoniamo a una rappresentazione simbolica, importantissima. Qui arriviamo alla seconda condizione ed è questa: che noi dobbiamo soddisfare a una determinata premessa quando ci abbandoniamo alla meditazione, alla concentrazione, ecc. Se penetrate nel completo spirito di ciò

che sta scritto nel libro: «Come si consegue la conoscenza dei mondi superiori» o nella seconda parte della «Scienza Occulta» vedrete, che è necessaria una certa disposizione dell'anima per abbandonarsi in giusto modo alla meditazione o alla concentrazione. Sono indicate alcune speciali qualità morali dell'anima che vi debbono essere perchè ciò che deve succedere, succeda in modo giusto. Perchè viene posta questa condizione? Perchè si richiedono certe qualità morali? Affinchè l'uomo possa abbandonarsi a siffatta rappresentazione simbolica, che in senso esteriore è falsa. Di questo, a sua volta, va tenuto gran conto. Non conduce di solito a nulla di buono, se ci si abbandona semplicemente alla meditazione e alla concentrazione senza procurarci la detta disposizione adatta dell'anima. L'esperienza mostra, che: se l'uomo non poggia sopra una disposizione dell'anima come quella appunto caratterizzata, il mondo che si apre dinanzi a lui con il destarsi delle forze nascoste della sua anima, è un mondo, veramente, che agisce sull'uomo in modo piuttosto distruttivo, anziché favorevole alla sua evoluzione.

Agisce in modo sano e favorevole all'ulteriore evoluzione soltanto quando scaturisce dal terreno di una siffatta disposizione dell'anima. L'esperienza dimostra a sufficienza a quali cosiddetti fenomeni patologici arrivano coloro, che vogliono salire nei mondi spirituali, non dal terreno di una siffatta disposizione dell'anima, ma spinti da semplice passione o curiosità. Uomini siffatti accolgono difatti una realtà, perchè l'errore è una realtà, ed esso *agisce* anche nell'anima. È una realtà, che non è contenuta nel mondo esteriore, quale esso si presenta ai sensi. Tali uomini accolgono dunque una forza supersensibile, una entità supersensibile nell'anima. Questo errore è dunque un fatto realmente attivo, che non può però avere base nel mondo esteriore dei sensi, ma soltanto nel mondo supersensibile. Ma questo mondo supersensibile deve agire soltanto, quando si poggia sopra una speciale disposizione morale dell'anima. Tutto ciò può verificarsi soltanto, se si è coscienti, che abbiamo, indubbiamente, nell'errore una forza superumana, ma che questa forza supersensibile ci conduce anzitutto in un mondo supersensibile, che non è buono. Essa certamente, sebbene sia una forza supersen-

sibile, non è una forza buona. Essa può *diventare* una forza buona soltanto, se viene immersa nel terreno di una buona disposizione morale dell'anima. Traducetevi questo nelle parole colle quali già spesso queste cose sono state trattate dall'antroposofia.

Come vedete, l'uomo può imparare a conoscere un mondo supersensibile, se impara a conoscere l'errore. Non occorre per questo che egli si avvicini al mondo supersensibile per via artificiale. Il mondo supersensibile si estende in quello sensibile per mezzo dell'errore e, attraverso l'errore, riconduce l'uomo fuori nel mondo supersensibile. Ma non è un mondo buono. L'uomo deve da altra parte apportare prima il mondo buono cioè, una disposizione d'anima attraverso la quale, soltanto, l'errore può agire in modo giusto. Con forma paradossale si potrebbe dire: Gli uomini già imparano veramente a conoscere il mondo supersensibile in quello sensibile poiché hanno l'errore. Del mondo supersensibile così imparano dunque a conoscere anzitutto il diavolo. Perchè imparano a conoscere un mondo, che dapprima non è nulla di buono, e non si manifesta come nulla di buono. Di guisa che veramente anche qui vi sarebbe una buona ragione per dire: il popolino non si accorge mai del diavolo neanche quando questi lo tiene pel collo. Il diavolo è là — o possiamo dire: l'uomo impara a conoscere il mondo supersensibile anzitutto per mezzo delle forze luciferiche, per mezzo della conoscenza delle forze luciferiche. A queste egli sfugge soltanto seguendo la politica dello struzzo, cacciando la testa nella sabbia. Egli può fare così, ma con ciò esse non vengono eliminate dal mondo. Questo è ciò che si dovrebbe esporre dettagliatamente con numerose conferenze, a meno che ci si voglia contentare di un semplice accenno. Cioè, che nell'esistenza dell'errore c'è il mondo supersensibile, ma dapprima per l'elemento luciferico, per ciò che è l'oppositore della natura umana. Vi è una ragione speciale di parlare proprio di queste cose? Se l'uomo, penetrando nel mondo supersensibile per mezzo dell'errore volutamente accolto nel suo pensiero, non possiede la necessaria disposizione morale dell'anima, cade soggetto a Lucifero!

Abbiamo citato ieri la sentenza Aristotelica: che a ciò, che all'uomo è pervenuto per via ereditaria dai genitori e dagli avi, viene conferita da Dio la natura supersensibile, che dunque, in connessione con Dio a ogni uomo che penetra nel mondo morale viene ad aggiungersi lo Spirito, come creazione nuova della Divinità<sup>4</sup>).

Ma non siamo venuti bene a capo di questa proposizione Aristotelica; vi abbiamo trovato molte cose che con essa stessa non si accordano. Ora il Dr. Unger con molta ragione ha indicato e chiaramente dimostrato la giustificazione della contraddizione nel mondo esteriore; ma poco vale che venga giustificata e riconosciuta una *cotale* contraddizione, la quale consiste nel fatto, che l'uomo esponga una opinione, che conduce a conseguenze, in contraddizione con l'opinione stessa. Questo però è appunto il caso di Aristotele.

Se Iddio creasse un uomo supersensibile allora, come abbiamo visto, nascerebbe in tutti gli uomini, dopo la morte, uno stato d'insodisfazione. Iddio creerebbe dunque l'uomo per uno stato d'insodisfazione. Questo non può essere, neppure secondo il senso di Aristotele. Non possiamo ammettere nessuna cosmologia che ritenga, che con ciò che penetra con la nascita dell'esistenza venga data direttamente da un Dio, così come la nuova concezione del mondo concepisce il concetto di «Dio», una parte supersensibile. Anche se questo fosse vero, non varrebbe a dimostrare nulla, perchè la verità non dimostra nulla per il mondo supersensibile. Prima di tutto, una prova siffatta non vale affatto per il mondo supersensibile. Secondo: se riteniamo che l'uomo sia stato creato, in quanto alla sua parte supersensibile, da un Dio, non si potrebbe spiegare come egli possa,

---

<sup>4</sup> Negli Enimmi della Filosofia del Dr. Steiner i Voi. stà detto: Il concetto del mondo, secondo Aristotele, sta dinanzi a chi lo studia, disposto in un modo tale, che in basso si trovano gli oggetti e i processi, rappresentanti le materie e l'idea. Più lo sguardo si volge verso l'alto, più sparisce quanto può essere di carattere materiale e appare lo spirituale puro che si presenta all'uomo come idea — la sfera dell'universo in cui il divino, inteso come spiritualità pura che muove tutto, ha il suo essere. L'anima spirituale umana appartiene a questa sfera cosmica, essa non è un essere individuale, ma solo una parte dello spirito universale prima di essere unita all'elemento corporeo-psichico. Mercè questo collegamento, essa acquista la sua esistenza individuale separata dallo Spirito cosmico e continua, anche dopo la separazione del corpo, la sua vita in quanto essere spirituale. Così l'essenza individuale dell'anima comincia colla vita terrestre umana e vive poi eternamente. Platone ammette la preesistenza dell'anima prima della vita terrestre, Aristotele no.

dopo la morte, passare in uno stato di imperfezione. Dunque la supposizione di Aristotele non è possibile. Aristotele non ha appunto considerato, che il soprasensibile più vicino all'uomo, e che si palesa come fortemente attivo, anche di fronte alle immediate esperienze umane, che dunque questo soprasensibile a noi più vicino è «*luciferico*», e che possiamo venirne a capo soltanto, se con la creazione dell'uomo soprasensibile ammettiamo, per così dire, l'entrata del principio luciferico, cioè se noi, in quanto dall'uomo del mondo fisico eleviamo lo sguardo al mondo supersensibile, ammettiamo, per così dire, la partecipazione del principio luciferico. L'uomo dunque non può discendere soltanto da un Dio, egli deve discendere non *soltanto* da un Dio, ma da un Dio insieme a un principio luciferico. E qui ci troviamo sopra un terreno, che vi prego di tenere bene in considerazione, per via di ciò di cui si è appunto parlato e che è *incoscientemente* penetrato nel sentimento proprio dei popoli occidentali nei riguardi di qualsiasi ammissione di un mondo spirituale: ci troviamo qui sopra un terreno, che non ha permesso a questi popoli occidentali fino ai nostri tempi, nello splendore della loro erudizione, di arrivare con spregiudicatezza all'idea della reincarnazione e delle ripetute vite terrene. Quello che oggi è stato esposto, ossia che l'uomo deve credere veramente piuttosto al diavolo che non a un altro elemento supersensibile, gli uomini non lo potevano esprimere prima naturalmente; ma essi hanno sentito ciò che qui è stato enunciato in idee, essi hanno sentito che allato del divino esiste il luciferico, e hanno inoltre sentito qualcosa, di cui la giustificazione si paleserà soltanto nel corso di queste conferenze; essi hanno sentito dell'altro. Hanno pure sentito, che con ciò che ci si presenta nella corporeità esteriore dell'uomo si accompagna anche un che di spirituale, di creazione divina. Ed essi non venivano a capo della conoscenza della entità esteriore fisica umana sul piano fisico nè della discendenza dell'uomo da una origine supersensibile.

Non ne venivano a capo. Gli uomini occidentali trovavano difficoltà molto maggiore che non, per esempio, il buddista, che ha maggiore facilità nell'intiero suo modo di pensare e di sentire, ad accogliere la dottrina della reincarnazione. In lui è, per così dire, innato il senso che la corporeità esteriore è veramente una



specie di negazione del divino, che rappresenta una decadenza dal divino, e che è giustificata l'aspirazione a liberarsi dalla corporeità esteriore, ad ascendere ai mondi, per i quali la corporeità esteriore non ha significato. E diversa la posizione di Aristotele da quella dei seguaci del Buddha. Aristotele dice: Noi varchiamo la soglia della morte, prendiamo con noi la nostra parte supersensibile, ma dobbiamo poi abbassare lo sguardo su ciò che eravamo, e la nostra ulteriore evoluzione dipende da questa esistenza fisica. La divinità ci ha condotto in un corpo fisico, perchè ne abbiamo bisogno. Aristotele si pone di fronte al mondo, attribuendo valore alla forma esteriore sensibile, alla vita esteriore sensibile. Ora non si tratta di concetti, di idee, di astrazioni, ma del contenuto del sentimento di coloro che sono i portatori delle concezioni del mondo. Il buddista non aveva nel sentimento un contenuto siffatto. Egli aveva il sentimento che gli faceva vedere, nel contatto col mondo esteriore, una decadenza; egli sentiva nella sua coscienza, che l'uomo, quando è arrivato alla materialità, è arrivato appunto a qualcosa di cui si deve liberare. Sentiva che l'uomo è soltanto veramente uomo, quando l'ha eliminata. Aristotele, come rappresentante dell'Occidente, non poteva sentire buddisticamente, così come nessun occidentale può in realtà sentire buddisticamente; potrà riconoscere teoricamente il Buddismo, ma sempre facendo violenza al contenuto della sua anima interiore. Aristotele non attribuisce valore al mondo materiale per sè stesso, ma come condizione per l'ascesa nel mondo spirituale. Il modo di sentire occidentale conduce pur sempre a riconoscere, in un determinato modo, la materialità pervasa di divinità, pervasa di spiritualità. E se anche il materialismo ha negato questo per qualche tempo, tuttavia nella disposizione dell'anima quel sentimento sempre è vissuto e dovrà sempre esistere, finché esisteranno le condizioni fondamentali dello spirito occidentale.

E in Aristotele tutto ciò viveva come premessa per la evoluzione complessiva dell'umanità. Ed è vissuto sempre fin dentro nel secolo decimonono. E uno degli elementi, per cui gli spiriti eminenti dell'Occidente non potevano conciliarsi con la reincarnazione. Il sentire del principio luciferico da un canto, e l'accettazione dall'altro di un elemento divino conducevano a un sentimento, che vorrei farvi

rilevare nell'importante filosofo Frohschammer, nelle sue opere sulla filosofia di Tommaso d'Aquino, del 1889. Egli dà in esse una esposizione della sua propria filosofia nei confronti del Tomismo. Egli si pronunzia anche in un passo sulla possibilità di ciò che chiamiamo la reincarnazione. Frohschammer va considerato, sotto un certo rapporto, assolutamente come il rappresentante della disposizione spirituale occidentale. Egli dice: «L'anima umana, come originata da Dio, può valere soltanto come prodotto od opera di una immaginazione divina, perchè l'anima umana deve, come il mondo stesso, provenire in questo caso da forza e da azione divina (poiché dal semplice nulla niente può venire), ma la forza e l'azione divina devono agire tanto nel preparare il disegno della creazione, quanto pure formativamente nella realizzazione e nella conservazione di esso — dunque come forza plasmatrice (di genere non soltanto formale, ma anche reale) dunque come fantasia. Vale a dire, come forza o potenza che opera immanente e continuamente creativa e conservativa nel mondo, dunque come fantasia cosmica, come già prima è stato detto». Devo qui inoltre osservare, che Frohschammer ha anche composto un libro geniale sulla fantasia come principio cosmico creatore, come Hegel fece per l'idea, e Schopenhauer per la volontà. «In quanto riguarda la dottrina della preesistenza dell'anima (delle anime, che vengono considerate o come eterne o come create temporalmente, ma in una sola volta), fin dall'inizio e complessivamente, la dottrina che, come già osservata, è stata negli ultimi tempi riesumata e considerata come atta alla soluzione di ogni possibile problema psicologico — essa sta in rapporto con la dottrina delle migrazioni delle anime e dell'imprigionamento di esse in corpi terrestri». Questa teoria fu scritta nello anno 1889, e già nel ciclo tenuto a Karlsruhe (da Gesù a Cristo nell'ottobre 1911) ho accennato, che essa ha avuto sempre anche nel secolo decimonono dei seguaci. Naturalmente, anche Frohschammer lo sapeva, e perciò dice ancora: «Secondo quella dottrina non vi sarebbe nel fatto generativo dei genitori nè una creazione direttamente divina delle anime, nè una produzione creativa di nuove nature umane con il corpo e l'anima per il tramite dei genitori, ma soltanto una nuova congiunzione dell'anima col corpo, dunque una specie di incarnazione o di immersione della anima nel corpo, dunque una specie di incarnazione o di im-

mersione dell'anima nel corpo, per lo meno parziale, di guisa che essa in parte è abbracciata dal corpo e legata ad esso, e in parte lo supera e pretende una certa indipendenza come spirito, pur non potendo distaccarsene fino a quando la morte scioglierà l'unione e porterà all'anima la liberazione e la salvezza (per lo meno da questa unione). Lo spirito dell'uomo somiglierebbe, nel suo rapporto col corpo, alle povere anime nel purgatorio quali vengono ritratte dagli imbrattatele sulle tabelle votive, come corpi, per metà immerse nelle fiamme vampeggianti, ma con la parte superiore (come anime) sporgente e gesticolante! Si rifletta ora, quale situazione e significato verrebbe, con questa concezione, ad attribuirsi al contrasto dei sessi, alla natura generatrice dell'umanità, al connubio e al rapporto dei genitori verso i bambini! L'opposizione dei sessi non è che un'organizzazione d'imprigionamento, il matrimonio è un istituto per l'attuazione di questo bel compito, i genitori di fronte alle anime dei bambini sono gli sbirri per l'arresto e l'imprigionamento dei medesimi; i bambini stessi vanno debitori ai genitori di questa prigionia penosa e opprimente, e null'altro avendo in comune con essi! Tutto ciò che si riallaccia a questo rapporto poggia sopra una misera illusione! Così pure tutto ciò che si riallaccia nell'umanità all'opposizione dei sessi! Quale parte però ha il rapporto dei sessi! Quanto mai il pensiero e la condotta dell'uomo è da esso determinato. Quale nostalgia eccita, quale felicità ne deriva, di quali delizie corporee e spirituali essa è la sorgente! E quanto è esso oggetto di inesauribile creazioni artistiche e specialmente poetiche! E ora questo oggetto dovrebbe essere soltanto una organizzazione per la cattura e l'imprigionamento delle povere anime, che così vengono abbandonate al dolore terreno, cadono vittime delle fatiche, le passioni, le tentazioni e i pericoli dell'esistenza terrestre, e in ogni caso con un brano soltanto del loro essere ancora sporgono in un al di là o sono come si suol dire, trascendentali (veramente trascendenti). Il significato di questo rapporto dei sessi non giace secondo ciò nel fatto, che si verifichi un continuo rinnovamento, ringiovinamento corrispondente alla primavera dell'esistenza, ma piuttosto nel contrario. E il desiderio che starebbe a base di quel rapporto e l'estasi che ne proviene non sarebbero fondati sulla soddisfazione del massimo godimento creatore, come si dovrebbe pur ritenere, ma scaturisce dal

triste sforzarsi verso l'imprigionamento di nuove anime in forme corporee, che ad esse oscurano e alienano la massima parte del loro Sè». (La filosofia di Tommaso d'Aquino criticamente esposta da J. Frohschammer Lipsia 1889, pag. 418-419).

Come vedete, questo è un uomo che parla onestamente e lealmente, che parla animato dalla vita spirituale della sua epoca, e abbiamo ben ragione di imparare a conoscere le difficoltà, che le concezioni del mondo dei tempi passati incontravano in Occidente, di riconoscere ciò, che deve essere la spina dorsale della nostra concezione del mondo. Tutti coloro che come persone leali si vogliono avvicinare ad essa, avranno grandi difficoltà, e fa parte della missione della antroposofia di imparare a conoscere le difficoltà che hanno coloro, i quali dalla vita culturale occidentale vogliono avvicinarsi alla conoscenza dello Spirito, quale viene descritto nella scienza dello Spirito in generale e particolarmente nella Pneumatosophia.

### III CONFERENZA

## IMMAGINAZIONE — FANTASIA — ISPIRAZIONE — PIENEZZA DELL'ESSERE — INTUIZIONE — COSCIENZA

Abbiamo visto ieri, come in certo qual modo, già per la coscienza personale, purché questa comprenda bene sé stessa, vi è come un indizio dell'esistenza dello Spirito. Ora abbiamo potuto dire, che per questa coscienza personale l'errore, e la possibilità di superare l'errore, sono una prova dell'esistenza dello Spirito.

Per renderci conto di ciò, abbiamo addotto una qualità dello spirito, che ci è apparsa come ovvia, cioè la supersensibilità, poiché abbiamo dimostrato che l'errore ha le sue radici nel supersensibile. Io ho detto, che naturalmente non è possibile di esporre ogni particolare per dare di ciò una dimostrazione esauriente. Ma potrebbe essere di grande interesse mostrare come, in certo qual modo, la possibilità dell'errore cominci soltanto in quel campo, al quale l'uomo si eleva, quando si libera dalla coercizione del mondo esteriore fisico, si libera, cioè da tutto ciò, che egli stesso può conoscere soltanto per mezzo della percezione. Basta indicare un fatto, per dare un accenno, in certo qual modo, del metodo, con cui si potrebbe mostrare come, in ultima analisi, alla tentazione di cadere nell'errore, per mezzo di un rapporto col mondo esteriore, soltanto l'uomo veramente vada soggetto per via della sua propria natura e del suo essere. In altre occasioni già si è osservato come, in fondo, anche la scienza moderna apporti da tutte le parti delle prove, a conferma delle affermazioni della scienza dello Spirito. Queste prove però, non vengono interpretate con sufficiente spregiudicatezza dai seguaci della scienza esteriore. Citerò ora un fatto simile, accertato dal naturalista Huber mentre osservava dei bruchi che ordivano un tessuto. Vi è un bruco che lavora a un tessuto siffatto a gradi che si susseguono, a tappe che si susseguono, di guisa che si può dire: un bruco tesse a un primo, a un secondo ecc. fino a un settimo grado. Ora Huber prese un bruco, che aveva lavorato al suo tessuto fino

al terzo grado, e lo pose in un altro tessuto di bruchi, che era già finito fino al sesto grado. Successe allora qualcosa di strano. Il bruco aveva dunque terminato il suo tessuto fino al terzo grado Huber lo pose in un altro tessuto terminato da un altro bruco fino al sesto grado. Il bruco, a tutta prima si sentì, si potrebbe dire, sconcertato, poi riprese a tessere non il settimo grado, ma il quarto, il quinto, il sesto ecc. Il bruco obbedì dunque a una vita interiore, che per sè stessa non poteva traviare, che seguiva soltanto sè stessa. Se poi si toglieva un bruco siffatto dal proprio tessuto e lo si poneva in un altro, pure arrivato al terzo grado, esso proseguiva in quest'ultimo regolarmente il suo lavoro. Il bruco non seguiva, in tal caso, una impressione esteriore, non diceva a sè stesso, a un dipresso: ora deve tessere il quarto grado, ma seguiva l'istinto interiore. Ma questo esso lo fa pure, quando l'impressione esteriore proviene da un altro grado. Questo è un fatto straordinariamente importante, perchè noi vediamo, che negli esseri che ci si presentano nel regno animale, non può operarsi per via di impressioni esteriori ciò che si può includere nei concetti, che per gli uomini indichiamo come giusti o non giusti, come compresi nella sfera possibile dell'errore. L'uomo può lasciarsi indurre in errore da qualcosa di esteriore. Perchè?

Egli può lasciarsi ingannare da qualcosa di esteriore, perchè è organizzato in modo, da seguire, non soltanto la sua vita istintiva interiore, i suoi impulsi interiori, ma anche gl'impulsi che penetrano in lui dall'esteriore. In questo senso è l'uomo soltanto che si trova posto dinanzi a un mondo esteriore. Da questo fatto risultano in fondo, o sono connesse con esso, tutte quelle illusioni' che si possono albergare riguardo al concetto dello Spirito.

Ora, per trovare il giusto rapporto della scienza con la nostra dottrina antroposofica dello Spirito, consideriamo di nuovo ciò che è stato addotto per caratterizzare l'anima e le sue facoltà come tali, da un maestro perspicace del tempo attuale, dal Brentano. E per trovare in modo conveniente questo passaggio nel campo dello Spirito disegnerò schematicamente sulla lavagna ciò di cui si tratta.

Brentano ripartisce le facoltà della nostra anima in ciò che vi è in noi in fatto di rappresentazioni, in fatto di giudizi, e in ciò che possiamo chiamare moti affettivi, i fenomeni di amore e di odio. Ora se ci si volesse rappresentare l'intero ambito della nostra vita animica ripartito a questo modo, dovremmo dire a noi stessi, che le rappresentazioni e i moti affettivi, se esaminati con precisione, debbono stare in un rapporto diverso da quello che non stiano i giudizi con l'anima e con ciò che l'uomo può abbracciare nelle sue riflessioni. Questo è appunto ciò che gli indagatori dell'anima, gli psicologi, fanno in special modo valere quando affermano, che essi separano le rappresentazioni dai giudizi in modo, da scorgere in questi ultimi qualcosa di diverso da una semplice connessione di rappresentazioni.



Nella prima conferenza già ho accennato, che ordinariamente si usa dire, che un giudizio nasce da una connessione di rappresentazioni.

Il nostro indagatore dell'anima, o psicologo, non considera questa affatto come una definizione della natura del giudizio, il quale deve racchiudere in sé una affermazione. E tutto ciò non ha mai base di per sé, perchè, egli dice, se connettiamo delle rappresentazioni, può anche trattarsi di constatare la possibilità connettiva delle rappresentazioni. Si potrebbe trattare, per esempio, di connettere le rappresentazioni «albero» e «dorato». Allora, se noi dovessimo connettere non

già le rappresentazioni «albero» e «verde», bensì «albero» e «dorato» saremmo costretti, per esprimere una verità, a dire: nessun albero è dorato o qualcosa di simile. Quale è dunque la premessa del giudizio in questo senso? La premessa del giudizio, in questo senso, è che noi, per così dire, potremmo, da ogni giudizio siffatto formare un giudizio esistenziale, e che questo giudizio esistenziale avrebbe valore. Dalla connessione della rappresentazione «un albero è verde» posso formare il giudizio esistenziale «un albero verde è». Allora soltanto avrò espresso un giudizio. Soltanto quando cerco di formare il giudizio esistenziale, scorgo, se per mezzo della combinazione delle rappresentazioni si può fare una affermazione. Non si può dire «un albero dorato è». Quando si chiede dunque, se da una combinazione di rappresentazioni possa risultare un giudizio, si tratterebbe di sapere se una massima esistenziale può venir formata. Ora io vi chiedo se, misurato l'intero ambito della vita animica, scrutato ovunque nell'anima, potete trovare in un posto qualsiasi una possibilità di formare senz'altro una massima esistenziale da una connessione di rappresentazioni. Che cosa può spingervi dalla combinazione di rappresentazioni: «l'albero è verde» a formare la massima esistenziale «un albero verde è»? Che cosa può incitarvi?

Soltanto qualcosa che non giace nella vostra anima. Perchè nel vasto ambito della vostra anima non potete trovare nulla.

E se volete trovare il passaggio dalla combinazione di rappresentazioni alla massima esistenziale, alla massima, che stabilisce una decisione, che determina una constatazione, voi non potete che uscire dalla vita dell'anima e andare là dove sentite ancora interiormente nell'anima, che questa anima stessa entra in rapporto con qualcosa di estraneo che non è essa stessa, vale a dire che non vi è altra possibilità di trovare il passaggio da una combinazione di rappresentazioni a un giudizio, che anzitutto attraverso la percezione. Se a una combinazione di rappresentazioni si aggiunge ciò che possiamo chiamare la percezione, allora soltanto ci viene data la possibilità di dire, che nel senso di questo insieme possiamo formare un giudizio. Con questo però abbiamo mostrato, che di tutto ciò che noi rappresentiamo altro non possiamo dire se non che esso vive nella no-



stra anima; e che se vogliamo passare dalla rappresentazione al giudizio, ci occorre qualcosa d'altro che non è nell'anima. Dei moti affettivi ognuno potrà convincersi, più facilmente che non delle rappresentazioni, che essi vivono soltanto nell'anima. Perchè altrimenti i moti affettivi non potrebbero avere presso i diversi uomini il carattere tanto individuale che hanno, se vivessero altrove che nell'anima. Non occorre dunque neppure spendere parole per dimostrare il fatto, che i moti affettivi giacciono anzitutto nell'anima.

Ora chiediamoci: vi è una qualsiasi possibilità di attribuire alle rappresentazioni e ai moti affettivi una semplice esistenza nell'anima? Quantunque sappiamo, che dalla sola interiorità non ci è possibile arrivare a nessun giudizio perchè le rappresentazioni e i moti affettivi sono processi interiori dell'anima, se non si viene ad aggiungere la percezione del mondo esteriore, dobbiamo porci il quesito: siamo noi autorizzati a parlare delle rappresentazioni e dei moti affettivi come se vivessero soltanto dentro l'anima? Orbene, nei riguardi della vita dell'anima potremmo anzitutto indicare, che l'uomo, quando vive nelle sue rappresentazioni, non si sente affatto come se nella sua anima fosse completamente signore di queste rappresentazioni, come se in queste non vi fosse alcunché di coercitivo o di simile.

Disegno 24



Se teniamo fermo ciò che ieri abbiamo riconosciuto, che cioè l'errore è qualcosa di spirituale, di supersensibile e che può penetrare nel campo delle nostre rappresentazioni, e che queste ultime alla loro volta possono vincere l'errore, perchè altrimenti non sarebbe mai possibile uscire dall'errore, dobbiamo riconoscere, che abbiamo nella nostra anima una specie di arena dove si svolge una lotta fra l'errore e qualcosa d'altro. Ogni errore è un ché di spirituale. Dobbiamo dunque avere qualcosa di contrapposto all'errore, di pari ad esso, altrimenti non potremmo mai venirne a capo. E che vi sia una possibilità di superare l'errore, tutti lo sanno. Poiché l'errore è un ché di spirituale, non possiamo superarlo per mezzo della semplice percezione del mondo sensibile. Già nelle conferenze sull'antroposofia ho richiamato la vostra attenzione sul fatto, che i sensi, come tali, non possono errare. Questo Goethe lo ha già rilevato con evidenza. I sensi come tali non errano, erra soltanto ciò che si svolge nell'anima. Anche l'errore perciò può essere superato soltanto dentro l'anima, e anzitutto per mezzo della rappresentazione. Per mezzo dunque della rappresentazione possiamo superare l'errore.

Ieri abbiamo visto, che l'errore, in certo modo, è una specie di aspetto traviato di qualcosa d'altro, di ciò che potremmo appunto indicare come l'elemento in noi, che ci eleva a regioni superiori della vita dell'anima. L'essenziale dell'errore sta nella sua non-concordanza con il mondo della percezione. E ci siamo detti: nella via, che dobbiamo seguire per salire nel mondo superiore, dobbiamo anche nella meditazione, nella concentrazione, ecc. darci a rappresentazioni, che non si accordano con la percezione esteriore. La Rosacroce stessa, per es. è una rappresentazione, la quale ha di comune con l'errore, che non si accorda con la percezione esteriore. Ma abbiamo detto che l'errore, se lo adoperiamo sul sentiero della vita spirituale, agirebbe in noi in modo distruttivo e l'esperienza dimostra che difatti agirebbe a quel modo. Come arriviamo dunque a rappresentazioni che, sebbene non si accordino con il mondo esteriore delle percezioni, destano d'altra parte forze animiche superiori in modo giusto e sano? Come arriviamo da

ciò che è semplicemente falso alle rappresentazioni simboliche quali qui sono state descritte? Come ci arriviamo?

Ci arriviamo, purché nel combinare di tali rappresentazioni non ci lasciamo guidare dal mondo esteriore sensibile, dal mondo delle percezioni, e neppure dalle forze che ci portano all'errore. Dobbiamo prescindere da ambedue, tanto dalla guida del mondo esteriore sensibile delle percezioni, quanto da quella che ci conduce all'errore. Dobbiamo fare appello alle forze dell'anima che dobbiamo anzitutto destare. Avanti ieri le abbiamo caratterizzate come emozioni interiori basate soltanto sulla moralità e la bellezza. Dobbiamo, in certo qual modo, romperla con gli istinti e le passioni, quali ci sono stati impressi da un mondo, che non si può indicare che come esteriore; dobbiamo lavorare in noi appunto per evocare nell'anima in via di prova quelle forze, che dapprima non abbiamo affatto. E quando svegliamo tali forze nell'anima, forze che dapprima non avevamo affatto, riusciamo a poter formare delle rappresentazioni simboliche, che in un determinato senso hanno un certo valore obiettivo, anche se non si riferiscono al mondo esteriore della percezione. Formiamoci così anzitutto la rappresentazione dell'uomo, quale si presenta a noi oggidì, ossia come un essere col quale, in un certo senso, egli stesso non può accordarsi, non può intendersi e del quale egli deve dire: questo uomo, così quale è, deve essere superato. E poi poniamo accanto ad essa l'altra rappresentazione, che non può essere compresa nella percezione, perchè non si riferisce al presente nè al passato, ma si riferisce all'avvenire dell'uomo e che dice: l'uomo sente che deve aspirare alla natura superiore del Sè, ad una natura che rende l'uomo completamente signore di tutto ciò che egli non riconosce nella sua figura attuale. E poi da questi impulsi mettiamo insieme delle rappresentazioni, che altrimenti, sotto la direzione del mondo percettibile non si riunirebbero; riuniamo il simbolo mortifero, la croce nera, e il simbolo della vita che da esso deve germogliare, le rose rosse, e nella meditazione interiore ci rappresentiamo la rosacroce, una rappresentazione che può indicarsi come non vera, ma che non nasce da un errore esteriore, ma dalle più nobili emozioni della nostra anima. Abbiamo fatto nascere dunque dalle emozioni più nobili della no-

stra anima una rappresentazione che non corrisponde a nessuna percezione esteriore. E se ora applichiamo questa rappresentazione, cioè, se con severo raccoglimento interiore ci abbandoniamo a una rappresentazione siffatta, e la lasciamo agire su di noi, allora appare che la nostra anima si evolve più oltre in modo sano, che essa arriva ad altezze superiori a cui prima non arrivava. Così l'esperienza dimostra, che l'anima si può evolvere. Abbiamo dunque, in tal caso, una rappresentazione che veramente, rispetto alla percezione esteriore, coincide con l'errore, in quanto non coincide con la percezione esteriore; abbiamo dunque così eseguito con una siffatta rappresentazione qualcosa, che in sè stessa, in sè medesima si annunzia come giusta.

Ora chiediamoci: a tutto ciò che penetra in noi dall'esteriore, dalla percezione esteriore, possiamo noi dare qualche potere sopra una rappresentazione che nulla ha di comune con questa percezione esteriore, un potere che eserciti sopra una tale rappresentazione una forza, che ne faccia nella nostra anima qualcosa di affatto diverso da quello che fa dall'errore? Dobbiamo dire: ciò che in noi ha fatto, da quella rappresentazione simbolica, qualcosa di completamente diverso da quello che altrimenti potrebbe nascere da un errore, è precisamente opposto a ciò che opera nell'errore, che agisce nell'errore. E se noi potevamo dire: «nell'errore scorgiamo le forze luciferiche», possiamo ora dire: nella trasformazione nella propria anima della rappresentazione simbolica, nel sano avviamento della rappresentazione simbolica a una visione più elevata dell'anima, ci si palesa, che in ciò che sentiamo in noi, in fatto di nobili emozioni, abbiamo il contrapposto dell'elemento luciferico, dunque lo spirituale-divino. E quanto più approfondirete questo rapporto, tanto più vi apparirà, che per mezzo di questa esperienza della trasformazione di una rappresentazione simbolica si scorge direttamente l'azione interiore del supersensibile. Allora però, quando ci appare che il supersensibile opera in noi, compie in noi qualcosa, agisce in noi, ciò che fino allora era semplice rappresentazione nell'anima, ciò che viveva nell'elemento animico, diventa qualcosa di affatto diverso, diviene qualcosa che dobbiamo ora indicare come una constatazione, come qualcosa che la percezione esteriore non può far

generare dall'anima quale essa è ora. Così neppure la rappresentazione può fornire nell'interiorità ciò che è stato descritto. Come la rappresentazione, se entra in contatto con l'ordinario mondo esteriore, conduce al giudizio, così la vita interiore delle rappresentazioni, che non è priva di direzione, ma si lascia guidare nel modo descritto, conduce al di là di questa rappresentazione, conduce a che questa rappresentazione si trasformi in qualcosa di altro: se non proprio in un giudizio, in qualcosa, che fa della rappresentazione, una rappresentazione che è piena di contenuto e che trascende l'anima. Questo è ciò che nel vero senso della parola, noi chiamiamo la Immaginazione. Di guisa che possiamo dire: l'attività rappresentativa, quando per mezzo della percezione viene in contatto con il mondo esteriore, indica da un canto il giudizio; dall'altro però, per mezzo del processo interiore suddescritto, indica ciò che, nel vero senso della parola, chiamiamo Immaginazione interiore. Come la percezione non è una mera rappresentazione, così neanche una Immaginazione è una rappresentazione. Per mezzo della percezione la vita delle rappresentazioni viene in contatto con un mondo per essa, a tutta prima, ancora incerto. Per mezzo del processo sopra descritto la rappresentazione si ambienta in ciò che possiamo chiamare il mondo immaginativo. E come effettivamente vi è un passaggio dal semplice complesso rappresentativo: «un albero è verde», al giudizio «un albero verde è» così parimenti vi è un tale passaggio dalla semplice vita rappresentativa a ciò che risiede nell'Immaginazione, ossia nella rappresentazione che è bensì riempita, ma non di mondo spaziale esteriore. Abbiamo così dinanzi a noi il processo che nella vita immaginativa ci riempie la rappresentazione.

Fra l'Immaginazione e le rappresentazioni vi è ancora dell'altro. L'Immaginazione è, difatti, tale, che nell'attimo stesso in cui si presenta, si annunzia già come completamente reale. Quando la nostra anima arriva veramente all'Immaginazione, sente nella sua vita rappresentativa qualcosa di completamente analogo, a ciò che sente nella vita delle percezioni. In quest'ultima l'anima sente il contatto diretto col mondo esterno (mondo esteriore) dalla corporeità. Nell'immaginare

l'anima sente indirettamente un contatto col mondo, che ad essa è pure esteriore, col mondo esteriore dello Spirito.



Questo Spirito, quale si ritrova nelle rappresentazioni che veramente penetrano fino all'Immaginazione, ha una forza altrettanto coercitiva, quanto la corporeità esteriore. Come noi, se veniamo in contatto col mondo esteriore non ci possiamo rappresentare un albero dorato, e il mondo esteriore ci costringe a rappresentarci le cose in un determinato modo, così pure sentiamo analoga costrizione da parte dello Spirito, quando la rappresentazione si eleva all'Immaginazione. Quando però la rappresentazione si eleva all'Immaginazione, sappiamo al contempo che questa vita rappresentativa si esplica indipendentemente da tutte quelle vie, sulle quali di solito le rappresentazioni vengono riempite di contenuto. Nella vita ordinaria, le rappresentazioni vengono riempite di contenuto perchè noi, per mezzo degli occhi, delle orecchie ecc., abbiamo delle percezioni e di queste alimentiamo la vita rappresentativa, di guisa che essa viene riempita dal contenuto delle nostre percezioni. Nell'immaginare lasciamo che le nostre rappresentazioni vengano riempite dallo Spirito; non deve intervenire nulla che per la via degli organi corporei possa divenire contenuto delle nostre anime. Nulla deve collaborare di ciò che penetra dentro dagli occhi e dagli orecchi. Abbiamo

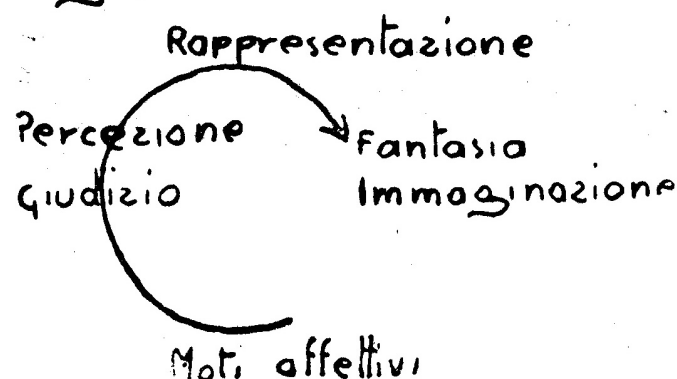
così direttamente coscienza, che siamo liberi da tutto ciò che appartiene alla corporeità esteriore, al corpo esteriore. Di tutto ciò siamo immediatamente liberi, altrettanto liberi quanto, se vogliamo essere direttamente liberi dalle cose, possiamo soltanto dire che siamo liberi dal processo del corpo esteriore durante il sonno. Perciò l'insieme dell'organismo di un uomo, che ha una Immaginazione, è come nel sonno, tranne che, al posto della incoscienza del sonno si presenta la coscienza immaginativa; sicché ciò che si palesa di solito come completamente vuoto, dunque ciò che si è distaccato dal corpo, è riempito da quello che possiamo chiamare delle rappresentazioni imaginative. Altra differenza dunque non vi è fra l'uomo che dorme e quello che ha un'Immaginazione se non quella, che ciò che nel sonno è fuori del corpo fisico, è vuoto di rappresentazioni nell'ordinario uomo dormiente, è invece riempito di rappresentazioni imaginative nell'uomo che ha l'Immaginazione.

Ora può presentarsi uno stato intermedio. Questo stato intermedio si presenterebbe, se l'uomo nel sonno fosse riempito dalle rappresentazioni imaginative, ma non avesse forza sufficiente per farle affiorare fino alla coscienza. Questo potrebbe succedere, è un fatto possibile; lo potete già rilevare dalla vita ordinaria. Io voglio soltanto farvi notare, che nella vita ordinaria voi percepite una quantità di cose, che non affiorano nella coscienza. Quando passeggiate per strada — percepite un intero mondo, ma non fate salire le cose alla coscienza. Potete persuadervi di questo, quando per es. sognate di cose straordinarie. Vi sono anzi dei sogni straordinari sotto questo riguardo. Sognate per es. che un uomo sta davanti a una signora e questa gli dice qualcosa. Orbene, il sogno vi rimane nella coscienza, ve lo ricordate, però riflettendovi sopra, dovete ammettere che quella situazione effettivamente è esistita, ma che nonne avreste saputo nulla, se il sogno non vi avesse ricordato, che veramente avevate osservato quelle due persone; il tutto era sfuggito alla vostra coscienza; soltanto quando avete sognato, l'immagine è affiorata in essa. Questo succede molto spesso. Così delle percezioni possono passare senza toccare la coscienza; anche delle Immaginazioni, che pur vivono nell'anima, possono non toccare la coscienza, di guisa che esse

non si presentano direttamente. Esse allora sorgono nella coscienza in modo simile a quello delle percezioni appunto citate, le quali appunto sorgono nell'uomo nella semicoscienza, nel sogno; tali Immaginazioni possono rilucere nella coscienza di veglia diurna, fluttuarvi e dileguarsi. Succede che una Immaginazione siffatta penetra veramente nella comune quotidiana coscienza umana, ma vi subisce delle modificazioni quando si esplica; essa si esplica nella coscienza umana come ciò che suol chiamarsi fantasia fondata nella veracità del mondo, la quale è la vera base di ogni creazione artistica, anzi per ogni creazione produttiva dell'uomo.

E appunto perciò Goethe per es., il quale conosceva bene il processo artistico, ritiene così spesso, che la fantasia non è assolutamente qualcosa, che combina arbitrariamente le leggi cosmiche, ma che è sottoposta alle leggi della verità. Queste leggi della verità agiscono però completamente dal mondo delle Immaginazioni, ma esse organizzano qui liberamente l'ordinario mondo della percezione; di guisa che nella vera fantasia abbiamo veramente qualcosa, che sta fra la rappresentazione ordinaria e la Immaginazione. Nella fantasia, se compresa bene, se non viene concepita in modo che l'uomo non le dia valore e dica soltanto: che la fantasia è ciò, che non è vero — nella fantasia dunque, se bene compresa, si trova una diretta prova del proseguimento delle rappresentazioni nella direzione in cui esse si possono riversare nel supersensibile del mondo immaginativo. Questo è uno dei punti in cui siamo in condizione di percepire il diretto fluire di ciò che possiamo chiamare il mondo spirituale nel nostro mondo ordinario.

Disegno 26





Esaminiamo ora l'altra parte della quistione, i moti affettivi. Già è stato detto, che l'indagatore di anime che qui consideriamo, rimane nell'ambito dell'anima, e quindi anche per tutto ciò che riguarda gl'impulsi volitivi indaga soltanto dentro l'ambito dell'anima e si ferma dinanzi ai moti affettivi. Ogniqualevolta l'uomo compie qualcosa, sempre a base della sua azione vi è un desiderio, un impulso, un istinto, ciò dunque, che nell'ambito dell'elemento animico si fa valere come moto affettivo. Ma per mezzo di semplici moti affettivi non succede niente. Finché rimaniamo nella anima non occorre neppure che succeda niente. Possiamo intensificare straordinariamente un moto affettivo, ma non arriviamo con ciò a far succedere nulla che sia indipendente nell'anima. Perché tutto ciò che rimane entro l'anima non è vera espressione della volontà. Se l'anima non uscisse di sé stessa, ma volesse sempre soltanto sperimentare dei desideri, dei moti affettivi dal più elevato rispetto fin al disgusto, non succederebbe nulla d'indipendente dall'anima. In quanto riconosciamo la volontà, nel suo vero aspetto, come un fatto, anche il campo dei moti affettivi tende al di là dell'anima. Ma questa sfera dei moti affettivi tende al di là dell'anima in modo affatto peculiare. Quale direzione ci indica dapprima? Se consideriamo l'espressione più semplice della volontà, se alziamo una mano, o camminiamo, o colpiamo la tavola con uno strumento, se dunque compiamo un atto qualsiasi, che ha a che fare con la volontà, possiamo vedere, che in realtà si compie qualcosa che possiamo chiamare: un passaggio del nostro moto affettivo dall'impulso interiore all'azione, a qualcosa, che veramente non è più entro la nostra anima, ma che tuttavia, in certo modo, è dentro di noi; perché ciò che allora succede per mezzo di un vero impulso volitivo, in quanto poniamo il nostro corpo in attività e in proseguimento di questa attività poniamo in movimento il mondo esteriore, non sta affatto al di fuori della sfera che abbraccia l'essere umano. L'uomo viene condotto d'altra parte per mezzo del moto affettivo in una esteriorità, che però è esteriore in tutt'altro modo: nella nostra propria corporeità, in un esteriore collegato a noi stessi. Discendiamo dalla nostra animicità nella nostra corporeità, nel nostro proprio corpo; ma non sappiamo come facciamo questo nella vita esteriore. Riflettete quali sforzi dovrete fare se voi, invece di muovere una mano, doveste costruire un congegno,

che in quanto lo muovete dal di fuori per es. con delle molle, produrrebbe lo stesso effetto come quando sollevate il gesso per la lavagna. Pensate che dovrete escogitare tutto ciò che si fa e trasformarlo in realtà per mezzo di uno strumento. Questo non si può escogitare, non esiste un congegno siffatto, per mezzo del quale si possa eseguire un lavoro a quel modo. E nondimeno il congegno vi è. Succede qualcosa nel mondo, che non è certamente nella nostra coscienza, perchè se fosse nella coscienza quotidiana potremmo facilmente produrre il congegno. Dunque scorre qualcosa che in fondo appartiene a noi, ma che dapprima è completamente sconosciuto all'uomo.

Dobbiamo chiedere a noi stessi: che cosa dovrebbe succedere se un fatto simile a quello che si svolge nel movimento della mano, o in un altro qualsiasi movimento del corpo mosso da volontà dovesse penetrare nella nostra coscienza? Che cosa dovrebbe succedere? In tal caso anche una realtà siffatta, che è fuori di noi, non dovrebbe fermarsi dinanzi alla nostra coscienza, ma dovrebbe poter affiorare fino ad essa. Un processo come quello che si verifica nella propria corporeità e che non sale nella coscienza dovremmo averlo dinanzi a noi in guisa, che fosse ugualmente esteriore, ma tuttavia congiunto con la coscienza in modo che noi ne fossimo consapevoli. Dovremmo avere qualcosa che si sperimenta nell'anima, ma che dovrebbe tuttavia essere come una esperienza esteriore in questa anima. Dunque qualcosa di così ingegnoso come il sollevare il gesso sulla lavagna dovrebbe svolgersi nella coscienza altrettanto ingegnosamente ed essere basato su leggi fisse esteriori.

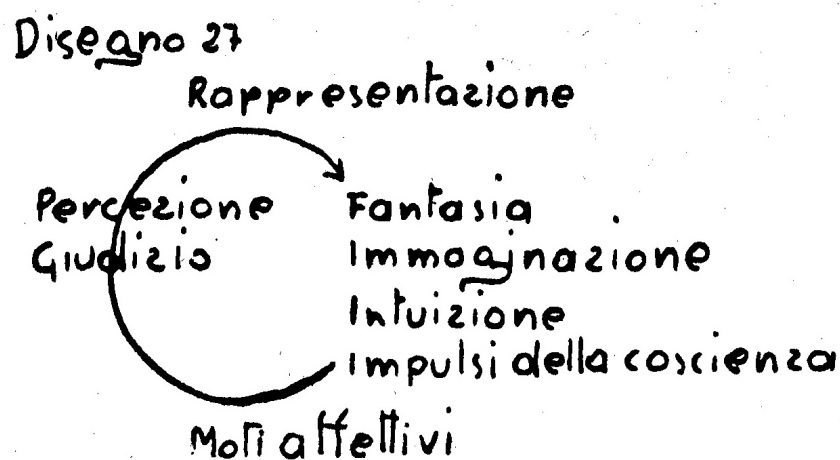
Dovrebbe penetrare nella coscienza qualcosa che in essa agisse regolarmente in guisa da non farci pensare come pensiamo per le azioni volitive, ma in modo da dire a noi stessi: da un canto c'è nella nostra vita animica l'impulso: «voglio sollevare il gesso», e poi nettamente separato da esso vi è qualcosa, di cui io non so affatto se sia una percezione esteriore; ma questi due processi dovrebbero coincidere, dovrebbero essere tutt'uno: questo fatto esteriore dovrebbe penetrare nella coscienza animica. Tutte le particolarità dei movimenti della mano dovrebbero compiersi entro l'ambito della coscienza. Questo però è il processo che si

svolge nell'Intuizione. Di guisa che possiamo dire: se con la nostra coscienza possiamo comprendere qualcosa che si esplica completamente entro la detta coscienza, non come semplice sapere, ma come fatto che si svolge, come processo nel mondo, abbiamo a che fare con l'Intuizione. E precisamente, con quella Intuizione, in senso superiore, di cui ho inteso parlare nel mio libro: «Come si consegue la conoscenza dei mondi superiori?». Con che cosa abbiamo a che fare dunque nell'Intuizione? Abbiamo a che fare nell'intuizione con la volontà dominatrice. Mentre Brentano, psicologo perspicace, trova nell'anima soltanto moti affettivi e non vi trova volontà — perchè la volontà rimane fuori per la coscienza ordinaria — soltanto una coscienza che trascenda la coscienza ordinaria trova nell'anima qualcosa che è una vicenda superiore.

Questo è il caso in cui il mondo interviene nella coscienza, è l'Intuizione.

Anche qui abbiamo una specie di passaggio. Ma non è altrettanto facile a osservarsi, quanto quello che conduce dall'Immaginazione alla fantasia.

Questo passaggio si verifica, quando l'uomo impara a osservare sè stesso in modo, che egli non soltanto arriva a poter volere qualcosa e od aggiungerci in seguito l'azione, ad avere per così dire, pensieri ed azioni energiche e concomitanti, ma comincia a estendere i suoi moti affettivi alla *qualità* delle azioni.



In molti casi questo è persino molto utile; ma pur succede nella vita, che mentre si agisce, si può sentire compiacimento o disgusto della propria azione. Non credo che un osservatore spregiudicato della vita possa negare, che si possano estendere i moti affettivi in modo da comprendere in essi anche quelli della simpatia o dell'antipatia verso le proprie azioni. Ma questa esperienza, connessa con le proprie azioni può anche intensificarsi nei moti affettivi. E se s'intensifica fino a diventare ciò che veramente deve essere nella vita, ci vien dato in questo passaggio, ciò che possiamo chiamare la *coscienza morale* dell'uomo. Tutte le emozioni della coscienza si svolgono al passaggio dai moti affettivi all'Intuizione. La coscienza morale, se la vogliamo rintracciare, è situata in questo passaggio. Di guisa che diciamo: veramente l'anima è aperta da due parti: verso l'Immaginazione e verso l'Intuizione. Essa è chiusa dalla parte dove noi cozziamo, in certo qual modo, con la percezione contro la corporeità esteriore. Essa arriva a pienezza nel regno della Immaginazione; arriva pure a pienezza e veramente in una sfera di attività quando si reca nella regione della intuizione.

Poiché l'immaginazione e l'intuizione debbono pur vivere in un'anima, come può nascere in quest'anima una specie di mediazione, una specie di connessione fra l'Immaginazione e l'Intuizione? Nella Immaginazione abbiamo anzitutto una immagine, una immagine riempita dal mondo spirituale. Nell'Intuizione abbiamo un'attività che vi interviene dal mondo spirituale; una attività, quando ci si presenta nel mondo fisico abituale, è qualcosa che per così dire non ci lascia in pace. Se una attività ci si presenta cerchiamo di scoprire ciò che vi sta dietro, l'essere che vive dietro ad essa. Così succede pure per le vicende che risiedono nel mondo spirituale e che debbono penetrare nella nostra coscienza. Esaminiamo la quistione più da vicino, come essa è veramente. Come penetra anzitutto l'Immaginazione nella coscienza? Avevamo dapprima da cercarla dalla parte dei moti affettivi. Essa penetra allora veramente nella coscienza, dentro Camma, ma dapprima dalla parte dei moti affettivi, non da quella della rappresentazione. Così è pure dapprima con l'Intuizione. Questa Intuizione può penetrare nella vita dell'anima senza che noi si abbia la possibilità di rappresentarla. L'uomo può difatti

avere anche l'Immaginazione senza esserne consapevole; abbiamo allora la fantasia, quando essa agisce direttamente nel mondo delle rappresentazioni. Ma l'Intuizione è dalla parte dei moti affettivi.

Veramente l'Intuizione si colloca nell'intera vita umana spirituale dalla parte dei moti affettivi. Ve ne citerò un esempio, un sogno conosciuto che si è svolto nel seguente modo: Una coppia di genitori aveva un figlio. Questo figlio ad un tratto si ammalò e sebbene si applicassero tutti i rimedi possibili, egli morì entro un giorno. I genitori furono straordinariamente commossi dalla morte di questo figlio. I loro pensieri, o piuttosto in questo caso i loro ricordi si occupavano molto di questo figlio; pensavano molto a lui. Un giorno avvenne che durante la notte ambedue i genitori, il padre e la madre, ebbero il medesimo sogno. Essi si raccontarono reciprocamente questo sogno. Il sogno consisteva nel fatto, che il figlio incita i genitori a farlo disotterrare poiché dice di essere stato sotterrato vivo. I genitori si diedero un gran da fare per farlo disotterrare, ma non vivevano in un paese dove le autorità ne avrebbero dato il permesso tanto tempo dopo la morte, non poté perciò essere disotterrato. Come possiamo, in certo qual modo, formarci una specie di spiegazione del fatto che ci si presenta in questo sogno?

Potete ritenere a priori, poiché i genitori si occupavano con la memoria continuamente del figlio, il quale esisteva come essere spirituale nel mondo spirituale, che era stato creato un ponte di congiungimento con il morto per mezzo del continuo ricordo. Supponiamo di ammettere che esista in tal modo un ponte di congiungimento con il morto. Ma non è possibile ammettere, che quando tutti i veli che ci separano dai morti sono stati sollevati, di guisa che il morto può agire su quelle due persone — ed esse hanno il medesimo sogno, egli abbia detto loro: io sono stato sepolto vivo, fatemi disotterrare! egli certamente non può aver detto questo, ma vi è dovuta essere quella notte una connessione fra i genitori e il figlio. Quest'ultimo ha veramente detto loro qualcosa, o pure ha istillato qualcosa nei loro sentimenti. Ma poiché i genitori non avevano alcuna possibilità di fare affiorare alla loro coscienza ciò che il figlio aveva in essi istillato, le loro rappresentazioni abituali si posero dinanzi ai fatti veri. Ciò che il figlio aveva voluto co-

municare era qualcosa di affatto diverso, ma le loro rappresentazioni potevano attingerle soltanto dal contenuto di quelle della loro vita ordinaria. Vi darò un'altra spiegazione per mezzo di un altro sogno, di quello di una contadina.

Una contadina sogna di andare in città, in chiesa. Essa sogna dettagliatamente la lunga strada di campagna che ha dovuto percorrere attraverso i campi, e poi il suo arrivo in città, l'entrata in chiesa e la predica che ascoltò e che le fece profonda impressione. Ma soprattutto la fine della predica la commosse. Il predicatore parlò con molto fervore e alle ultime parole distese le braccia ma ad un tratto la sua voce si trasformò — diventò simile al canto di un gallo, e risuonò infine assolutamente come il canto di un gallo e le braccia distese le sembrarono ali. In quello stesso momento la contadina si destò e fuori nel cortile cantava il gallo. Questo grido del gallo, questo canto del gallo aveva provocato l'intero sogno. Dovrete pure ammettere che quel canto avrebbe pure potuto provocare altri sogni. Supponiamo che un monello fosse stato destato dal grido del gallo; egli avrebbe forse sognato che apriva un castello e che un altro monello più birichino di lui gli diceva qualcosa che poi si trasformò in canto del gallo; egli avrebbe avuto questa rappresentazione. Non occorre che essa abbia nulla a che fare con ciò che è fluito veramente nel sentimento. La contadina nuota in un certo qual modo, in un mondo pio; quando questo mondo viene violato, essa conserva il senso di venire da un altro mondo, ma l'intera sua coscienza viene riempita dal grido del gallo. Di guisa che ciò che vien detto si può esplicitare soltanto in simboli. Chi si è formata una certa prassi, per passare da sogni siffatti alla realtà rileverà sempre, che, prima di arrivare alla realtà spirituale egli deve attraversare qualche emozione, qualche lutto o qualche gioia, qualche tensione dei suoi sentimenti. Occorre formarsi delle rappresentazioni completamente nuove, se si vuole arrivare a ciò che vi è nel mondo spirituale, i fatti spirituali stanno di solito molto più vicino ai moti affettivi che non alle rappresentazioni. La vita rappresentativa dei sogni non serve di norma per ciò che è successo. E l'attività spirituale che interviene nel sogno. L'uomo vive l'intera notte nel mondo spirituale, ma la sua rappresentazione non arriva a caratterizzare ciò che si rappresenta: così del pari anche

l'Intuizione si trova in un determinato rapporto con il moto affettivo. Perciò i mistici, prima di arrivare a delle rappresentazioni concretamente precise dei mondi superiori giungono a una esperienza emotiva ottusa e generica dei medesimi. E molti mistici se ne contentano. Ma coloro che veramente s'immergono con il loro sentimento nei mondi superiori descrivono tutti in ugual modo le condizioni di devozione beata, l'atteggiamento emotivo che essi attraversano nella esperienza immediata del mondo spirituale. Se poi per mezzo della Intuizione, che interviene nell'emozione, si volesse andare oltre, non potremmo procedere bene, ma dovremmo piuttosto partire da altra parte, e cercare maggiormente di non estasiarci ovunque in emozioni, ma di arrivare a delle opinioni concrete, di elaborare l'Immaginazione, di volgere la nostra attenzione verso il mondo immaginativo. Se facciamo questo si verifica ciò che possiamo chiamare una specie di rapporto nella nostra vita fra l'Intuizione, ancora incompresa, ma piuttosto sentita e l'Immaginazione che ancora consiste solo di immagini sospese nell'irrealtà. Questo rapporto ci permette finalmente la ascesa che possiamo definire nel seguente modo: siamo arrivati ora agli *Esseri* che compiono le attività spirituali.

Questo avvicinarsi, a quegli Esseri lo indichiamo come *Ispirazione*, di guisa che abbiamo qui in certo qual modo, l'inverso dei processi, che abbiamo di fronte al mondo esteriore corporeo.

Di fronte al mondo esteriore corporeo abbiamo, per così dire, i pensieri che ci formiamo sulle cose. Ci sono state date le cose e su di esse formiamo dei pensieri. Qui però è il fatto, la cosa, che sorge anzitutto nell'Intuizione come moto affettivo, e l'Immaginazione, come tale, starebbe sospesa in aria. Soltanto quando le due si incontrano, quando l'Intuizione interviene con la sua azione nell'Immaginazione, quando le rappresentazioni vengono tratte fuori dall'Immaginazione di guisa che sentiamo quest'ultima come proveniente da Entità, allora soltanto l'essenza delle Entità fluisce pure come lo svolgersi di un fatto in noi, e ciò che le Immaginazioni hanno dato viene portato nella Intuizione.

## Disegno 28



Con quel fatto percepiamo un contenuto che si può paragonare al contenuto della rappresentazione. Ma quei pensieri, alla percezione dei quali ci siamo preparati per mezzo della Immaginazione, li percepiamo per mezzo del fatto datoci dall'Intuizione.

Con questo vi ho descritto oggi come l'uomo s'inalzi, in certo qual modo, dall'altra parte della sua vita animica, nel mondo spirituale. Ho prelevato dalla scienza dello Spirito ciò che quella scienza stessa sola può dare.

Ho dovuto però far così per poterci domani meglio intendere su ciò che sarà il nostro argomento principale, cioè una descrizione del mondo spirituale stesso.



## IV CONFERENZA

### **LEGGI DELLA NATURA, EVOLUZIONE DELLA COSCIENZA E RIPETUTE VITE TERRENE**

E' facile comprendere come non si possa dare, in un determinato senso che un breve e fugace accenno della Pneumatosophia, poiché non possiamo disporre che di quattro conferenze. E naturale dunque che su molte cose potremo soltanto dare dei cenni che dovranno venire ulteriormente amplificati e completati in altra occasione. In alcuni punti sarà perfino difficile di scorgere il rapporto che vi è fra ciò che daremo e quello che qui indichiamo come Pneumatosophia. Ieri, per es. abbiamo mostrato, come al di là dal mero animico si esca in campi, che secondo l'intera loro natura vanno annoverati come facienti parte del mondo supersensibile. Abbiamo riconosciuto che essi devono essere annoverati coi mondi spirituali per ragioni di fatto, che il campo dell'animico, nei riguardi di queste cose, termina appunto a un dato limite, e che anche degli studiosi perspicaci dell'anima si arrestano davanti a quel punto quando esaminano e ripartiscono il campo dell'animico. Agli antroposofi, come tali, le cose che qui si presentano a noi, cioè l'Immaginazione, l'Ispirazione e l'Intuizione sono già note per altra via, si deve riflettere, che questo che già conosciamo e che da tutt'altro punto di vista ci è stato presentato nel mio libro «Come si consegue la conoscenza dei mondi superiori», può trovare la sua giustificazione quando si procede sempre più oltre nella ricerca di tutti i fili che dall'ordinario campo animico, dalla vita delle rappresentazioni, dai moti affettivi e dal giudizio conducono all'Immaginazione, all'Ispirazione, alla Intuizione. Ed è ben naturale, che l'uomo dapprima, per poter uscire da quel campo nello spirituale, volga principale attenzione a quell'animico-spirituale che gli è stato dato nella propria anima, nel proprio suo spirito, che l'uomo, per così dire, si affretti anzitutto ad imparare a riconoscere il proprio suo spirituale-animico. Nel corso di queste conferenze abbiamo potuto indicare, come en-

tro la scienza occidentale, fin dentro ai nostri tempi, gli uomini abbiano avuto difficoltà a riconoscere il fatto, che a noi appare fondamentale, cioè, che lo spirito umano attraversa ripetute vite terrene. E abbiamo citato, alla fine della seconda conferenza, come rappresentante appunto di chi ha attraversato tali difficoltà, Frohschammer, il quale a proposito di una difficoltà di prim'ordine dice: Come sarebbe se l'uomo, con ciò che di lui permane, col suo spirito, dovesse veramente soltanto sempre immergersi di nuovo in una corporeità, come in una specie di purgatorio, come in una specie di carcere, di prigionia? Ed egli dice: Dobbiamo noi considerare tutto ciò che . è collegato con l'amore, con il contrasto dei sessi, come un'organizzazione per imprigionare l'anima umana dalla nascita fino alla morte? E ora necessario, di fronte a una siffatta leale obiezione contro la dottrina delle ripetute vite terrene, di chiedere a noi stessi, se qui forse Frohschammer non abbia fatto valere un solo punto di vista, e se non sia possibile che ve ne sia anche un altro. Ciò che si dovrà concedere a Frohschammer è il suo leale entusiasmo di fronte a tutto ciò che si presenta a noi nel mondo di bello e di splendido, a tutto ciò che egli adduce. Perchè Frohschammer ha tratto dalla vita spirituale occidentale questo entusiasmo per la bellezza e la grandezza del mondo esteriore, e a lui sembra come se la dottrina delle ripetute vite terrene tendesse a dire: che si ammette un eterno spirituale della individualità umana, dello spirito umano, il quale potrebbe passarsela molto bene e beatamente nel mondo spirituale e invece viene qui costretto, incarnato in un mondo, che non è affatto commisurato all'altezza e all'elevatezza dello spirito umano. Quando si ritiene questo, chi ha sviluppato un legittimo entusiasmo per il bello e il grande della natura divina, dell'evoluzione storica e per quanto di elevate passioni e istinti umani si presentano in questa evoluzione, potrebbe certo inalberarsi come Frohschammer contro questa incarcerazione dell'anima umana. Ma questo punto di vista è veramente il solo a cui si possa pensare? Si deve ammettere che fra i seguaci della dottrina delle ripetute vite terrene ve ne sono alcuni ancora oggi che dicono a un dipresso: che lo spirito discende da eccelse altezze nella vita terrena. Ma questi uomini veramente sono all'oscuro di ciò che la scienza dello Spirito può rivelare dai mondi spirituali, essi non hanno che idee generiche, vaghe, delle

ripetute vite terrene. Potremmo chiedere a noi stessi: Ciò in cui l'uomo è nato non potrebbe veramente essere qualcosa di meraviglioso, di grandioso? Non si potrebbe riconoscere che l'uomo, quale si presenta a noi nella sua figura fisica, sia nel vero senso biblico l'immagine della Divinità? Basterebbe questo per farci prendere da entusiasmo. Si ammetterebbe in tal caso che l'uomo non è stato posto in un carcere, ma in un campo d'azione meravigliosamente bello, in una casa meravigliosa. Ma dipende proprio dalla casa, dalla sua bellezza o grandezza di poter sentire che si appartiene ad essa e che ci si trovi bene dentro di essa — o dipende dalle condizioni di adattamento che essa c'impone? Dipende veramente dalla casa? Forse appunto per la sua grandezza e bellezza, essa può riuscire così deprimente, come una prigione per l'uomo meno evoluto, il quale non sa come adattarsi e tuttavia si sente vincolato ad essa. Egli può pensare; la casa è bella, il guaio è che mi ci trovo chiuso dentro. E questo è appunto ciò che si rivela alla contemplazione, fatta nel senso della scienza dello Spirito, che per mezzo della Immaginazione, dell'Ispirazione e dell'Intuizione ascende a una vera conoscenza di ciò che si svolge nell'uomo durante le varie vite terrene.

La prima cosa che l'uomo sperimenta, quando nel modo già spesso descritto penetra a ritroso dalla vita delle rappresentazioni nel mondo immaginativo, è indubbiamente un mondo di immagini. In questo mondo immaginativo sono penetrati in tutte le epoche gli uomini più diversi. Se si prende questo mondo immaginativo, il quale si può dischiudere all'anima in seguito ad accurate concentrazioni o meditazioni, o per virtù di speciali disposizioni, puramente secondo la sua apparenza, esso si presenta in modo da palesare anzitutto ancora i rudimenti del mondo esteriore sensibile per il fatto che l'uomo vede in esso ogni specie di case, animali, uomini; che questi o quegli eventi si svolgono veramente come immagini e che egli ha dinanzi a sé delle scene e degli esseri in un mondo vivente di immagini.

D'altra parte questo mondo immaginativo si caratterizza già, in un dato senso, come appartenente al mondo supersensibile per il fatto, che l'uomo non può per semplice suo arbitrio determinare il simbolismo delle immagini, ma è sottoposto

a una norma interiore, quando egli ha da esprimere qualcosa, in guisa che delle esperienze ben determinate s'imprimano in immagini ben determinate. L'uomo può così essere discretamente sicuro che in tutti i casi egli sviluppa certi gradi della sua anima, che delle determinate facoltà si evolvono a certi gradi e che egli arriva a vivere in determinate regioni del mondo supersensibile perchè per esempio, gli viene offerto un calice, viene condotto attraverso un fiume, o viene battezzato, ecc. Può anche succedere, che l'uomo, entro l'ambito di questo mondo immaginativo — e queste sono allora esperienze più disagiataevoli — sperimenti che gli si presentano le sue diverse passioni e istinti simbolicamente sotto varie forme di animali, grandi, spaventevoli o piccoli, striscianti o brulicanti. Non si può naturalmente descrivere che approssimativamente questo grado del mondo spirituale, a cui l'uomo può arrivare. Nell'insieme bisogna dire, che questo mondo — anche quando è per l'uomo molto spiacevole, quando si presenta come orribile ed egli può dire che quelli sono animali spaventosi, quando sorgono come simboli delle sue passioni — nell'insieme questo mondo è, nel maggior numero dei casi, qualcosa di molto piacevole per l'uomo. Gli uomini sorvolano per lo più la qualità di ciò che hanno sperimentato e sono ben contenti di potere almeno penetrare con lo sguardo nel mondo spirituale.

E questo si può capire, perchè questo mondo spirituale non opprime molto, anche quando si presenta orribile. Esso è, in fondo, un mondo di immagini. E soltanto quando l'uomo non ha forza sufficiente e questo mondo lo domina, in certo qual modo, lo opprime, che esso distrugge la sana vita dell'anima. Ma qualcosa che si può chiamare un senso di responsabilità morale, piuttosto il senso di una determinata responsabilità di fronte ai grandi fenomeni cosmici, non è necessaria conseguenza di una tale visione; può anche verificarsi il caso opposto, cioè, che gli uomini che penetrano con grande perfezione con lo sguardo in quel mondo diventino realmente di manica morale assai larga, per esempio nei riguardi del *sentimento della verità* o della non verità. In quel mondo la tentazione di non prendere troppo sul serio la verità per il mondo fisico è grande. Questo è un pericolo. Sorge facilmente la incapacità di discernere ciò che è l'obiettivamente

vero dal falso. Il trovare una base salda in quel mondo, la capacità di conoscerlo in modo da scorgerne in generale il giusto significato è compito dell'evoluzione. Si può essere un uomo pochissimo evoluto e avere dinanzi a sè quel mondo immaginativo, si può avere visione di molti fenomeni del mondo superiore, e tuttavia non essere affatto elevato come uomo. Ciò riguarda l'evoluzione. L'evoluzione mostra nel corso del tempo che s'imparano a discernere delle determinate Immaginazioni, così come s'impara a discernere nel mondo fisico; in questo ultimo però questo succede talmente presto, che non se ne tien conto. Anche nel mondo fisico s'impara a distinguere un ranocchio da un elefante, s'impara a differenziare, di guisa che il mondo appare organizzato. L'uomo si trova dapprima dinanzi al mondo immaginativo in modo, come se ritenesse il ranocchio uguale all'elefante. Quel mondo appare come di uniforme importanza! Dipende dall'evoluzione che noi si attribuisca maggiore valore a una cosa piuttosto che all'altra, all'esteriormente piccolo forse maggior valore che all'esteriormente grande. Queste cose del mondo immaginative non ci appaiono grandi o piccole, per ciò che esse sono, ma per ciò che noi vediamo in esse. Supponiamo che vi sia un uomo superbo, arrogante; allora gli piacerà la natura arrogante. Se egli ascende al mondo immaginativo il suo sentimento, il suo compiacimento per l'arroganza si trasfonde nelle dimensioni degli esseri che egli vede, tutto ciò che nel mondo immaginativo si presenta come qualcosa di arrogante, di superbo, gli appare gigantesco, mentre ciò che all'uomo modesto deve sembrare grande gli appare piccolo come un meschino ranocchio. Il modo come questo mondo si presenta dipende completamente dalle qualità dell'uomo. E quistione di evoluzione trovare le giuste proporzioni di misura, le giuste intensità e qualità nel mondo immaginativo.

Le cose sono assolutamente obiettive, ma l'uomo può svisarle e vederle in caricatura. L'essenziale si è, che l'uomo deve dapprima attraversare, in un determinato modo, ciò che egli stesso è, anche per queste conoscenze superiori. Egli deve imparare a conoscere *sè stesso* per via immaginativa. Questo indubbiamente è fatale, perchè soprattutto il senso della prospettiva, per ciò che ci vien dato dal mondo immaginativo, viene completamente determinato in senso falso o

giusto dalle qualità proprie dell'anima. Che significa che l'uomo debba conoscere sè stesso per mezzo della conoscenza immaginativa? Significa, che l'uomo, per mezzo delle immagini che gli si presentano nel mondo immaginativo, deve contrapporsi come una immagine obiettiva a sè stesso. Come la uomo nel mondo fisico ha questo campanello dinanzi a sè come qualcosa di obiettivo, egli, nel mondo immaginativo, deve porsi dinanzi a sè stesso quale egli è, come quella realtà che egli è. Egli può riuscire per via normale soltanto se effettivamente si eleva, per mezzo della meditazione, dalla percezione del mondo esteriore alla vita nelle rappresentazioni, e veramente in determinate rappresentazioni simboliche per potersi liberare dalla percezione. Egli deve sempre di nuovo vivere nella pura vita interiore delle rappresentazioni, finché quella vita nelle sue rappresentazioni diventi per lui una esperienza naturale.

Allora l'uomo a grado a grado osserverà veramente come una .specie di scissione della sua personalità; egli dovrà spesso raccogliersi negli stadii di transizione per non lasciare che una condizione peculiare in cui egli viene a trovarsi cresca a dismisura. Quando questa condizione peculiare si verifica succede, che l'uomo a poco a poco ha dinanzi a sè una rappresentazione in cui egli vive, in cui sta dentro, in modo che l'ha immaginativamente dinanzi a sè tanto da dire: così tu sei, questo sei tu. Allora succede che egli a volte osserva, che quella parte della sua entità che non si è liberata, diviene come un automa; osserverà che ha il desiderio di enunciare qualcosa automaticamente, di fare dei gesti. Le persone indisciplinate si scopriranno spesso nell'atto di fare delle boccacce. Questo non deve oltrepassare i limiti di una tentazione, l'uomo deve sempre conservare il controllo di sè. Egli deve avere la propria entità fuori di sè al pari degli altri oggetti. È di grande importanza per questa immaginazione, alla quale si deve arrivare, di avere prima effettivamente sviluppato certe facoltà dell'anima, perchè con questa autoconoscenza immaginativa sorgono infatti illusioni di ogni genere. Dietro di essa cova l'insidia di tutto ciò che v'ha di superbia umana, o in genere di capacità umana di illusione. Nel mondo immaginativo si possono vedere le cose più diverse, fra queste forse si potrà trovare un apprezzamento sentimentale.

le per sè stesso. Ed è un fenomeno molto diffuso che gli uomini ritengano ordinariamente di essere ciò che v'ha di meglio. Gli uomini che arrivano a una conclusione riguardo, per esempio, a ciò che sono stati nel passato, per potere divenire l'essere umano straordinario che credono ora di essere, questi uomini arrivano molte volte alla conclusione di essere stati qualcosa di molto elevato, di regale, o di simile. Carlomagno, Maria Antonietta o la reincarnazione di santi. Poiché questi uomini debbono considerare la loro individualità, quale ora si presenta loro dinanzi, quale ora vive in questo corpo nel mondo sensibile, come qualcosa di molto importante, essi debbono ritenere di essere stati qualcosa di molto elevato in una incarnazione anteriore. Queste cose sono effettivamente molto serie, perchè dovrebbero richiamare la nostra attenzione sul fatto che il modo come all'uomo si presenta il proprio essere immaginativamente dipende del tutto dall'evoluzione della sua anima. Noi modifichiamo infatti questo nostro essere, quando veramente ci liberiamo completamente di noi stessi, quando con ogni energia lavoriamo per conoscere tutte le qualità che possiamo osservare in noi stessi nella vita ordinaria, e che riconosciamo come orribili e antipatiche per gli altri uomini. Queste qualità, che portiamo in giro con noi e che veramente non dovremmo avere, dobbiamo registrarle ben profondamente nella nostra anima. Non si tratta qui di dire cose piacevoli, ma cose vere, obiettivamente intese. Possiamo essere sempre sicuri, se ci mettiamo all'opera soltanto obiettivamente, che abbiamo infinitamente molto da fare per criticare noi stessi, e che non dobbiamo passare a criticare o a giudicare gli altri — come l'umanità usa spesso di fare — che in casi di estrema necessità. Chi si occupa molto degli altri, chi esercita molta critica sugli altri, può star sicuro che si occupa troppo poco di sè stesso, di eliminare in sè stesso ciò che deve essere^eliminato, perchè la sua individualità possa comparire in verità.

Si sente sempre ripetere il quesito: perchè non progredisco? Ma chi dice questo, dovrebbe fare a sè stesso la seguente obiezione; che egli dovrebbe astenersi da ogni critica degli altri, se non richiesta da necessità esteriore, che prima di ogni altra cosa egli non deve dimenticare ciò che significa: astenersi da ogni cri-

tica; ciò significa anche accettare a volte qualcosa, che potrebbe essere per noi molto spiacevole e doloroso. Tali cose, ben inteso, dobbiamo accettarle — ma chi crede seriamente al Karma sa bene che ci siamo procurati tutto ciò da noi stessi; perchè il Karma ci fa incontrare le persone soltanto per darci l'occasione di subirne l'azione. Una vera ragione personale per lagnarsi del mondo non esiste veramente mai.

Occorre dunque moltissimo per arrivare alla Immaginazione *della conoscenza del proprio Sè*. Quando ci si arriva, si osserva perchè l'immaginazione dell'incarcerazione data da Frohschammer non è esatta. Si osserva che ci si trova in modo da dover dire: Sì, veramente, l'incarnazione in cui ti trovi è mirabilmente bella e incantevole; ma tu non sei bello, tu non sei tale da potere compiere tutto ciò che secondo le condizioni in cui ti trovi potresti compiere. Si dice allora a noi stessi: Ti trovi là nel mondo a una determinata epoca, in un determinato punto dello spazio, attorno a te tutto è grande e potente, e tu hai organi corporei che conducono in te tutto ciò che è grande, potente e magnifico.

Tu hai ragione veramente di dire: noi viviamo in un Paradiso. Anche quando le cose ci vanno male, viviamo in un Paradiso, perchè per averlo basta che la volta celeste s'inarchi sopra di noi, che le stelle spuntino, che il sole salga ogni mattina e poi discenda la sera nell'ardore del roseo tramonto. Ma per la completa soddisfazione ed esplicazione nel mondo esteriore ci sono stati dati il nostro mondo esteriore, il nostro corpo e i suoi organi. E grande è la distanza fra ciò che noi si potrebbe trarre dal mondo e quello che veramente ne prendiamo. E perchè se ne trae così poco? Perchè nella corporeità sta incorporato qualcosa, che è piccolo rispetto al mondo e che mi permette di percepire una parte minima del mondo. Paragonate ciò che con i vostri occhi vedete veramente nel mondo con quello che *potreste* vedere.

Se noi conosciamo noi stessi immaginativamente sentiamo, che non abbiamo affatto in questo mondo il valore che potremmo avere, se potessimo utilizzare giustamente l'intera nostra organizzazione. Ora scopriamo, che a ciò che noi



stessi siamo dinanzi alla conoscenza immaginativa deve contrapporsi qualcosa d'altro nel mondo. E qui arriviamo a una combinazione interessante, che dobbiamo fare agire completamente sulla disposizione affettiva, se vogliamo veramente imparare a conoscere il mondo. Arriviamo alla combinazione, che l'uomo, quale egli si conosce nel mondo immaginativo, non può veramente apparire a sè stesso grande e potente di fronte a ciò che il mondo è intorno a lui. Non appare a sè stesso come un essere di un mondo superiore imprigionato in questo corpo terrestre, ma come un essere assolutamente inadatto a questo corpo terrestre che non sa affatto utilizzare. Questa è la ragione, per cui di fronte al mondo immaginativo si presenta un altro mondo, il quale corregge a sua volta ciò che l'uomo guasta, perchè egli non è in grado di utilizzare il proprio corpo. Di fronte a ciò che l'uomo è nel mondo immaginativo sta l'intera evoluzione culturale dell'uomo dal principio della Terra fino alla fine di essa.

E perchè sta questo mondo della evoluzione culturale, dal principio alla fine della Terra, di fronte a ciò che l'uomo appare nella propria sua Immaginazione in una incarnazione, in una esistenza terrestre, fra la nascita e la morte?

Ora comprendiamo, che ciò che l'uomo può essere in una incarnazione, deve appunto essere il risultato del *divenire* attraverso a molte incarnazioni, del divenire nel corso della evoluzione culturale della Terra. Questa è pure la ragione, per cui lo uomo ha la nostalgia di sempre ritornare: egli deve, in ogni incarnazione, aspirare a ciò che in una vita terrestre non può essere. Egli deve sempre *ritornare*, allora può *divenire* ciò che egli è in una incarnazione. Proprio quando l'uomo acquista la conoscenza e il sentimento di ciò che egli dovrebbe essere in *una* vita, e che egli appunto non *può* essere per causa della interiorità, non della exteriorità, allora egli sa, quale debba essere il sentimento predominante dell'anima quando varca la soglia della morte. Il sentimento predominante deve essere di discendere nuovamente per divenire in una prossima e ulteriore vita, ciò che in una incarnazione egli non ha potuto diventare. Questa aspirazione deve essere la forza maggiore, l'aspirazione verso sempre nuove vite terrene. Di que-

sto pensiero, possiamo soltanto far cenno. Da questo pensiero risultano le maggiori corroborazioni della reincarnazione.

E che si possa dire, che questi pensieri diano maggiore conferma della reincarnazione risulta anche da un altro fatto. L'uomo può proseguire i suoi sforzi per arrivare al mondo spirituale. Lo uomo arriva con la pura tecnica alla percezione del mondo superiore se fa astrazione dalle percezioni esteriori e si abbandona alla vita delle rappresentazioni. Vi è però ancora un'altra possibilità di dare alla meditazione e alla concentrazione una determinata direzione. Questa possibilità consiste nel cercare di lasciare scorrere con completa sincerità interiore, con scrupolosa coscienza interiore i proprii ricordi. Basta far questo per un paio di ore, purché si faccia seriamente. Che cosa si è veramente nella vita? Naturalmente si arriva, per mezzo di riflessioni logiche e teorico-gnoseologiche, a ritenere che si è un Io. Ma nella vita ordinaria si è un Io molto discutibile. Si è ciò, che questo Io appunto adempie. Se qualcuno giuoca alle carte, egli è ciò che le impressioni del giuoco di carte danno; di reale nella coscienza, egli ha le impressioni del giuoco di carte, ecc. Questo Io è ciò a cui possiamo arrivare nella coscienza. E raggiungibile, ma è qualcosa di molto variabile e di vacillante. Si arriva a conoscere ciò che questo Io è stato, quando si porta il ricordo *dinanzi* a sè. Invece di portare, come si usa fare, il ricordo dietro di sè, lo si porta *dinanzi* a sè. Questo è un processo importante. Nella vita ordinaria l'uomo è il risultato dei suoi ricordi. Supponete, per esempio, di aver sperimentato un giorno varie cose dispiacevoli, orribili. Osservate come l'accumulamento di quelle esperienze vi riduce la sera: burberi, scostanti, seccati. Supponete invece di avere avuto soltanto esperienze piacevoli che alla loro volta si accumulano; la sera sarete contento, sorridente, ecc. forse molto cordiale. L'uomo è così, a volte a un modo a volte a un altro; è ciò che in fatto di esperienze egli ha dietro di sè. Se egli rievoca quell'esperienza come ricordi, elaborandole, ne viene a capo. Se l'uomo fa ciò seriamente, non schematicamente, o burocraticamente, ma se rivive veramente quelle esperienze sia pur soltanto per poche ore, allora si presenta per l'anima, se è capace di osservare sufficientemente sè stessa, ciò che si potrebbe chiamare una specie di

nota fondamentale, una nota fondamentale amara, acida che gli appare essere lui stesso. E se ci si mette a osservare sè stessi con cura — e questo dipende pure dall'evoluzione — ben di rado, per mezzo di un tale processo, si apparirà a sè stessi come un essere dolce, ma ci si troverà di avere una nota fondamentale molto amara. E proprio così, perchè a questo modo, se ci si esamina con la necessaria attenzione, si arriva a poco a poco a ciò che si può chiamare la conoscenza ispirativa di sè stessi. Si passa per l'amarezza ecc. ma poi si arriva ad apparire a sè stessi come uno strumento molto stonato, nel mondo dell'armonia delle sfere. Si risuona in questa musica dalle sfere con molta discordanza. Si arriva così per mezzo di questa ulteriore autoconoscenza sempre più ad accorgersi, che non si sa usufruire della meravigliosa natura divina, con la quale tanto si potrebbe fare, se si fosse cresciuti in conformità ad essa. Quando si è ripetuto spesso un esercizio siffatto succede verso il tramontare della vita, dunque negli ultimi anni della vita, e questo comincia già dopo il trentacinquesimo anno — che s'impone alla nostra attenzione, per il modo peculiare come risuona quella nota fondamentale, che abbiamo molto, moltissimo da migliorare in ciò che siamo stati nella vita, e che dobbiamo molto desiderare di essere reincarnati per poterci correggere. Questo appartiene alle conseguenze importanti di questa conoscenza ispirativa. Quando l'uomo impara a conoscere il proprio suono fondamentale osserva, quanto poco egli sia adatto alla natura esteriore, e quanta poca occasione si abbia di arrivare alla quiete e all'armonia interiore. E gli uomini che si oppongono alla reincarnazione mostrano soltanto quanto poco sono capaci di conoscere sè stessi nella propria inefficienza e quanto sono egoisti, poiché non vogliono elaborare ulteriormente il dono divino.

Il secondo punto a cui possiamo arrivare nella nostra autoconoscenza è dunque *l'uomo ispirato*, quell'uomo, che ognuno riconosce come sè stesso nel mondo sonoro spirituale. Quando, per così dire, si è imparato a conoscere il proprio suono, si acquista l'esperienza di quanto poco si sia veramente adatti a ciò che vi è fuori nella grande natura. Si può allora anche considerare lo svolgimento morale di ciò che è destino, e vedere anche in questo campo quanto poco si sia in con-

dizione nella vita di arrivare interiormente alla quiete, all'armonia interiore, alla quale tuttavia si aspira. E gli uomini che hanno la forza dell'autoconoscenza, saranno, dopo averla acquistata, spessissimo in condizione di dire a sè stessi: quanto poco puoi trovare in te la calma e la sicurezza interiore che pur tu brami! Allora ci si può ricordare del bel passo negli scritti di Goethe, dove egli dice che, seduto sulla vetta di un monte, che in certo qual modo è come l'espressione della calma della bella natura terrestre, ha dinanzi a sè ciò che il figlio maggiore della natura, il granito, gli pone dinanzi agli occhi, e come egli senta la grandezza delle *leggi* della natura, la calma, di fronte al clamore giubilante e alla tristezza mortale, al continuo oscillare, che è l'intima nota della natura *umana*. Se si guardano le leggi della natura, ciò che ancora vive qui nello spazio, in fatto di leggi della natura, si scorgerà, che proprio come l'evoluzione culturale è il contrapposto dell'immagine dell'uomo visto coll'immaginazione, così il mondo delle leggi naturali, delle vere leggi della natura è il contrapposto dell'immagine dell'uomo ispirato. Nelle leggi della natura ci si manifesta attraverso la Maya il mondo dove agisce lo spirito con quella interiore calma e conoscenza che si è trasformata in irrequietezza e disarmonia per causa del nostro errore, di guisa che la riconosciamo come irrequietezza e disarmonia quando scopriamo in noi l'uomo ispirato. E allora il seguente pensiero si può affacciare alla nostra anima. Se noi veramente riconosciamo le leggi della natura nella loro essenza sappiamo, che la Terra si trasmuta veramente da una formazione all'altra, ma che nelle leggi della natura vi è qualcosa che dà affidamento, che anche quando l'uomo passa per le sue diverse incarnazioni, e dunque accoglie durante una lunga evoluzione culturale ciò che egli deve accogliere, perchè ve ne è la possibilità in una sola incarnazione; che egli deve trovare fuori, per via della fedeltà interiore delle leggi della natura, il compenso per ciò che l'uomo guasta. Così troviamo un grande rapporto fra ciò che in fatto di *Azioni dello Spirito* sta squadernato nella natura, nelle *leggi della natura*, e ciò che per mezzo dell'Ispirazione scopriamo in noi come *il nostro uomo più profondo*. E perciò pure in ogni esoterismo, in ogni mistica viene posta la calma interiore, l'armonia interiore dell'ordinamento della natura come ideale per l'interiore ordinamento dell'uomo. Non senza ragione colui il quale era arri-

vato al sesto grado della antica iniziazione persiana veniva chiamato un eroe solare, perchè egli, per causa della sua interiore armonica organizzazione e sicurezza può scostarsi altrettanto poco dalla vita assegnatagli, quanto il Sole dalla sua via nell'Universo. Perchè se per un momento il sole deviasse dovrebbero succedere innumerevoli rivoluzioni e distruzioni nel Cosmo. Vi è indubbiamente un proseguimento ulteriore dell'uomo nell'autoconoscenza. Noi potremmo spingerci anche più in alto fino a cogliere l'uomo con la conoscenza intuitiva. Ma arriveremmo così a regioni elevate, e sarebbe straordinariamente difficile di spiegarle, di descriverle e di indicare il mondo che si palesa esteriormente come contrapposto della immagine dell'uomo intuitivo.

Da questo vedete, che effettivamente l'uomo può guardare tutto ciò che egli potenzialmente è, cioè, ciò che egli potrebbe essere in quella mirabile opera esteriore del mondo in cui sta «incarcerato» non veramente perchè questo mondo esteriore sia cattivo, ma perchè egli si è così poco elevato fino ad esso. Da questo vediamo che dipende essenzialmente dal giusto apprezzamento di tutte le condizioni cosmiche, che venga scorto ciò che sta a base anche nell'essere umano di quella specie di conoscenza dello Spirito che viene descritta dall'antroposofia. Le obiezioni che vengono fatte provengono generalmente da principi, che disconoscono completamente le condizioni cosmiche.

Chiediamo però ancora finalmente a noi stessi: perchè deve l'uomo in generale entrare nella corporeità esteriore? Ora vedete, per illustrare meglio, per così dire, ciò che appunto vi è da dire nelle poche parole che seguono, vorrei ricordarvi le conferenze del Dr. Unger sopra la posizione dell'«Io» e dell'«Io sono» nell'intera vita interiore dell'uomo; vorrei ricordarvi pure ciò che potrete trovare su questo argomento nei miei libri la «Filosofia della Libertà» e la «Verità e la Scienza». Certo, un poco di riflessione può già insegnare all'uomo che dietro all'«Io» o all'«Io sono» vi è una importante Entità. Ma ciò che l'uomo sperimenta, egli lo sperimenta nella sua coscienza come coscienza del suo Io, come coscienza di sè stesso. Perfino nel sonno questa viene interrotta, e se l'uomo potesse sempre dormire senza mai svegliarsi, egli non potrebbe mai, pur avendo un Io, ac-

corgersi di averlo. Egli lo può osservare per il fatto, che durante il suo stato di veglia si serve della sua organizzazione corporea, della sua corporeità. L'uomo può anche osservare altre cose al di fuori del suo corpo; ma il suo Io può sperimentarlo soltanto, perchè esso è contrapposto al mondo esteriore. Perchè se l'uomo non fosse mai disceso sulla terra per servirsi di un corpo, egli si sentirebbe nell'eternità soltanto come un membro di un angelo, allo stesso modo che la mano sente sè stessa come un membro dell'organismo. L'uomo non sarebbe in tal caso mai arrivato all'autocoscienza. Egli potrebbe arrivare a tutti i più diversi risultati di coscienza in ordine a tutte le possibili grandi cose del mondo, ma a una coscienza dell' Io non potrebbe mai arrivare, se egli non fosse entrato in un corpo terrestre. E qui che egli ha dovuto acquistare la sua coscienza dell'Io. Già studiando la coscienza del sonno potete vedere, come l'uomo non lavori insieme coll'Io, nel sonno difatti non lavora con esso. Per la coscienza dell'Io occorre essere incarcerati nel corpo, occorre doversi servire degli strumenti dei sensi e di quello del cervello. Se però l'uomo può servirsi durante una incarnazione solo di una ben minima parte di ciò che in quella gli è stato dato, riuscirà comprensibile, che la coscienza chiaroveggente possa dire: per quanto io indaghi veramente un Io umano, per quanto esso si palesi nel suo vero aspetto, trovo in esso come impulso preponderante, come forza preponderante questa aspirazione a ritornare sempre in una nuova vita terrena, a rendere questa coscienza dell'Io sempre più completa, sempre più ricca, ad elaborarla sempre di più. Sotto questo riguardo lo uomo segue un concetto che si trova nella teosofia, che è stato espresso spesso dai teosofi del 18° secolo e che, se elaborato fino alla Pneumatosophia può essere di straordinario aiuto. Come esprimevano i teosofi del 18° secolo, quali Ottinger, Völker, Bengel ecc. l'azione dello Spirito, anche degli spiriti divini o dello spirito divino, dal loro punto di vista monoteistico? Essi dicevano: il mondo corporeo, la corporeità è il termine delle vie di Dio! Queste sono parole meravigliose il termine delle vie di Dio! Cioè: la Divinità, mercè l'impulso che in essa risiede, ha attraversato molti mondi spirituali ed è discesa per arrivare a una specie di termine, a una specie di fine, dal quale fa ritorno per nuovamente risalire. E questa fine è la elaborazione, la cristallizzazione della formazione corporea. Se questa sentenza

dei teosofi del diciottesimo secolo la si volesse trasformare maggiormente in formule di moti affettivi si potrebbe dire: lo spirito ci si rivela anelante all'incarnazione nella corporeità quando lo osserviamo in regioni elevate, e si rivela a noi senza questa nostalgia verso l'incarnazione soltanto allorché è arrivato alla corporeità ed è sulla via del ritorno. Ardente verso l'incarnazione si rivela la Divinità e soltanto nella riascesa alla spiritualità questo ardore può terminare. Questo è stato un detto mirabile dei teosofi del 18° secolo, che illumina e chiarisce i segreti della natura umana meglio di molte cose dette dai filosofi nel 19° secolo allorché l'azione teosofica e l'opera teosofica è andata diminuendo nei primi due terzi del 19° secolo. Nel 18° secolo vi era nelle più varie regioni ancora della vera Teosofia dell'antica maniera. Ciò che le è mancato, è mancato appunto, perchè l'evoluzione cristiana l'ha impedita in Occidente: le è mancata la conoscenza della reincarnazione. Per la Divinità questi teosofi del 18° secolo sapevano, che la corporeità è il termine della via di Dio. Essi conoscevano la *fine* delle vie di Dio», ma non del «cammino dell'uomo». Negli uomini non l'hanno riconosciuta perchè altrimenti avrebbero potuto accorgersi, che da ogni incarnazione, dall'intera natura dell'uomo deve nascere la nostalgia verso una nuova incarnazione, finché sarà stato tratto fuori dall'esistenza terrena tutto ciò che rende gli uomini maturi ed ascendere a nuove forme di esistenza.

Ancora più del solito io sento, alla fine di queste conferenze sulla pneumatosophia, che l'argomento è dovuto rimanere appena abbozzato e accennato e anche per questa Pneumatosophia vale ciò che è stato detto per le due prime serie di conferenze l'*Antroposophia* e la *Psicosofia*, cioè che si trattava soltanto di dare alcuni incitamenti. Se seguite questi incitamenti troverete ricco materiale per elaborare questi argomenti in svariatissimi modi. Sarà appunto necessario riunire svariatissime cose e guardarsi attorno nel mondo. Ma la scienza dello Spirito è talmente vasta che se si volesse procedere sistematicamente, come oggi veramente si usa fare volentieri nelle altre scienze, non ci troveremmo arrivati al punto in cui ci troviamo oggi, dopo dieci anni di lavoro delle varie sezioni, ma saremmo forse al punto, a cui ci trovavamo dopo il corso del primo quarto dell'an-

no. E, permettetemi di dirlo alla fine di questo ciclo di conferenze, si fa assegnamento in questa scienza dello Spirito su delle anime, che abbiano veramente seria volontà di elaborare più oltre questi argomenti, indipendentemente da ciò che viene soltanto accennato. In questo lavoro indipendente sorgeranno molte cose da regioni alle quali non è stato qui neppure accennato. Ognuno potrà trovare punti di contatto per questo lavoro se veramente procede con l'animo indipendente. E la nostra comunità andrà sempre migliorando se svilupperà sempre maggiormente il sentimento che quello che accogliamo sono degli stimoli, di guisa che la nostra interiorità arrivi sempre più a sperimentare i mondi, che devono schiudersi all'umanità, appunto per mezzo della corrente spirituale, che siamo abituati a chiamare Antroposofia.



## ELENCO DELLE OPERE DELLO STEINER TRADOTTE IN ITALIANO

*La Iniziazione — Come si consegue la conoscenza dei mondi superiori, Gius. Laterza e Figli, Bari, 1926.*

*La scienza occulta nelle sue linee generali, idem. 1924.*

*Il Cristianesimo quale fatto mistico, (2a Ediz.), idem., 1933.*

*La filosofia della libertà, (2a Ediz.), idem. 1930.*

*Coscienza d'iniziato. — Verità e errore nell'investigazione spirituale, idem. 1931-*

*La Genesi. — I misteri della versione biblica della creazione, idem. 1932.*

*Pensiero umano e pensiero cosmico, idem. 1931.*

*La soglia del mondo spirituale, Luce e Ombra, Roma, 1920.*

*Una via dell'uomo alla conoscenza di sè stesso. — Otto meditazioni. Bontempelli, Roma, 1913.*

*La Direzione spirituale dell'uomo e dell'umanità. — Ricerche di scienza dello Spirito sull'evoluzione dell'umanità, idem, Roma, 1912.*

*Verso i mondi spirituali (2a Ediz., dei tre volumi precedenti), Gius. Laterza e Figlio, Bari, 1928.*

*La concezione goethiana del mondo, G. Carabba, Lanciano (Chieti), 1925.*

*Problemi spirituali. — Il compito della Scienza dello Spirito e il suo edificio di Dornach. L'educazione del fanciullo dal punto di vista della Scienza dello Spirito. Il «Padre nostro». Gius. Carabba fu Rocco. Lanciano (Chieti), 1923.*

*I Vangeli, idem. 1930, (4 Volumi).*

*Saggi filosofici. — Le linee fondamentali d'una teoria della conoscenza della concezione goethiana del mondo. Verità e scienza, idem, 1932.*

*La filosofia di Tommaso d'Aquino, idem, Lanciano, 1932.*

*Natale, Pasqua, Pentecoste. — Conferenze esoteriche. Ars regia, Milano, 1932 (Esaurita).*

*Fisiologia occulta. — Calzone, Roma, 1933.*

*Teosofia. — Un'introduzione alla conoscenza super sensibile del destino dell'uomo (2a Ediz.), Flli Bocca, Torino, 1932.*

*I punti essenziali della questione sociale rispetto alle necessità della vita nel presente e nell'avvenire. Flli Bocca, Torino, 1920.*

*La spiritualità di Goethe nella sua manifestazione attraverso il «Faust» e la «Fiaba della Serpe verde e della bella Lilia». Tre saggi, idem, 1932.*

*Punti di svolta della vita spirituale, 1934, Società Tipografica Modenese - Modena.*

*Emmmi della Filosofia - i° Voi. 1935, Gilardi - Milano.*

*I misteri dell' Oriente e del Cristianesimo. Istituto Tipografico Editoriale (per cura di Kufferle) - Milano. 1936.*

*Il mondo dei sensi e il mondo dello spirito, idem.*

*La Cronaca dell'Akasha (2a Ediz.), idem. 1937.*

*La mia vita, 1937. Idem.*

*Introduzione alla conoscenza soprasensibile del Destino dell'uomo e dell'Evoluzione del Mondo, 1938, 3a Ediz., Flli Bocca. Milano.*

*Conoscenza Iniziatica, 1938, Istituto Tipografico Editoriale. Milano. Filosofia e Antroposofia, 1939, Ediz. La Prora. Milano.*

*Entità Spirituali. Ed. Istituto Tipografico Editoriale. Milano, 1939.*

*La Signora Emmelina De Renzis e il Signor Giovanni Colonna, (Roma, Via Gregoriana, 5) sono i soli autorizzati a concedere il permesso di traduzioni italiane delle opere antroposofiche di Rudolf Steiner.*