

Nicola Rosti

La struttura antroposofica

Una via alle relazioni di aiuto

Introduzione

I pochi accenni che questo testo vuole rivolgere all'opera di Rudolf Steiner sono da considerarsi in duplice maniera: da una parte essi intendono offrire al lettore uno sguardo d'insieme intorno agli assi portanti e ai contenuti principali dell'antroposofia, con particolare riguardo alle questioni gnoseologiche. Pur nella sua brevità, tale sguardo unitario potrà essere giudicato coerente e armonico, qualora sia elaborato con i mezzi che proprio esso intende descrivere. In secondo luogo, il libro vuole indicare un collegamento fra i contenuti principali dell'antroposofia e alcune delle riflessioni più significative della contemporaneità in merito alle – genericamente indicate – relazioni di aiuto, con particolare riguardo alla psicoanalisi. Si tiene qui in massima considerazione e ammirazione la possibilità di stabilire un legame sempre più saldo e fondato tra la via che apre verso lo scientifico-spirituale e le sue molteplici possibilità realizzative entro la sfera scientifica, culturale e sociale e la conferma empirica o sperimentale che dal piano materiale si articola e si ricongiunge entro la dimensione scientifico-spirituale, trovando in questa il luogo della comprensione dispiegata dei fenomeni. Questo costante tentativo di articolazione e di ricerca è ciò che Steiner ha ripetutamente chiesto agli antroposofi.

I capisaldi dell'antroposofia che qui sono stati messi in luce rappresentano una via possibile alle relazioni di aiuto di matrice filosofica e non solo. Esse sono state indicate con il termine generico di *consulenza filosofica*, restando perciò al di fuori delle questioni epistemologiche che investono tale disciplina e che saranno oggetto di un successivo lavoro. Queste considerazioni possono tuttavia essere estese a ogni ambito terapeutico o di consulenza che da esse possa trarre ispirazione.

Si tratta dunque di uno scritto che vuole invitare al pensiero di Steiner chi non ne sappia ancora nulla o quasi, e che permetta a chi ne sia già addentro di esaminarne i capisaldi conoscitivi con rinnovato interesse, cogliendo alcuni temi di confronto contemporanei e forse nuovi spunti di riflessione e approfondimento.

Se entrambi, il neofita e lo studioso esperto, potranno rimproverare a questo lavoro il troppo o il troppo poco approfondimento dei temi trattati, tuttavia, entrambi potranno probabilmente realizzare dallo studio di esso di aver fatto, nell'elaborarne i contenuti, proprio l'esperienza che esso intende descrivere; l'esperienza cioè di un contatto diretto e intimo con l'antroposofia medesima e la sorgente spirituale da cui essa emana a partire dal rinnovato linguaggio *dell'anima cosciente*.

I cultori del materialismo scientifico e filosofico troveranno i temi antroposofici inadeguati al presente. A essi si può solo far notare che le loro stesse considerazioni sono *già* inserite nei temi che qui vengono messi in luce; solo i presupposti e i confini del loro sguardo sono tali da impedire di osservare in che modo esse si colleghino e si sviluppino fin entro questi temi e quanto le loro ricerche potrebbero trovare chiarificazione proprio in relazione all'antroposofia.

Infine, l'esperienza interiore dei contenuti di questo testo da parte del lettore e la capacità di portarli nell'anima durante il lavoro di aiuto, è quanto l'autore qui si augura.

San Marino, Pasqua 2013

1. Il metodo conoscitivo antroposofico e i suoi scopi

“Se i terapeuti della nevrosi fossero dottori in filosofia sarebbero in grado di vedere non soltanto quanto di nevrotico c'è in ogni filosofia ma anche quanto di filosofico c'è in ogni nevrosi”.

J. Hillman, *Saggi sul Puer*.

“Quale sarà il modo dell'anima cosciente di porsi di fronte alla Sofia? Sarà tale da porre l'Io in un rapporto diretto con essa. Più che l'essere oggettivo della Sofia, l'anima cosciente vorrà esprimere il rapporto dell'Io con la Sofia, dell'Io che nell'anima cosciente acquisisce coscienza di sé”

R. Steiner, *L'eterno femminile*

1.1 La via conoscitiva antroposofica

Poche cose nel panorama della cultura italiana sono state ignorate tanto quanto l'antroposofia di Rudolf Steiner. A nostro parere, tale dimenticanza è proporzionale alla vastità dei contributi filosofici e scientifici che essa ha lasciato in eredità ai suoi interpreti.

Questo vuoto è più di ogni altro un segno dei tempi. E questi tempi sono tali da rendere man mano più arduo il tentativo di far penetrare nella fitta rete del materialismo odierno le conoscenze ricavate dalla scienza dello spirito antroposofica.

La vastità dell'opera di Rudolf Steiner – che consta a oggi di circa trecentocinquanta volumi – tocca i più svariati campi dell'esistenza umana e dell'indagine sul mondo; i suoi fondamenti gnoseologici tuttavia, permangono però immutati lungo tutto il corso del suo pensiero. Non senza precisa intenzione, Steiner ha dedicato proprio a questi fondamenti le sue opere iniziali: *Linee fondamentali di una gnoseologia della concezione goethiana del mondo*¹, *Verità e Scienza*² e *Filosofia della Libertà*³. A queste

¹ R. Steiner, *Linee fondamentali di una gnoseologia della concezione goethiana del mondo*, in *Saggi Filosofici*, O.O.2-3, Ed. Antroposofica, Milano, 1974

² R. Steiner, *Verità e Scienza*, in *Saggi Filosofici*, O.O.2-3, Ed. Antroposofica, Milano, 1974

³ R. Steiner, *La Filosofia della Libertà*, O.O.4, Ed. Antroposofica, Milano, 1997

vanno aggiunti anche gli scritti *La concezione Goethiana del mondo*⁴ e *Friedrich Nietzsche, un lottatore contro il suo tempo*⁵.

Le premesse gnoseologiche contenute in tali scritti forniscono le basi e il metodo conoscitivo che distingue in modo significativo l'antroposofia da ogni altra dottrina speculativa e in particolare da ogni misticismo. Tali presupposti si reggono sul fondamento che la conoscenza possa ricostituire all'interno dell'individualità umana quanto a tutta prima gli è dato come separato al di fuori di essa, vale a dire *percezione* (nel suo significato allargato) e *concetto*, superando così la peculiarità per la quale il mondo è dato ad essa, inizialmente, solo attraverso tale separazione.

Questa impostazione conoscitiva indica la via per superare il piano meramente rappresentativo dei "fenomeni" arrivando a concepire la possibilità di entrare, attraverso il *pensare puro*, direttamente in rapporto alla natura spirituale del pensare medesimo e da lì, compiere il salto verso un'ulteriore forma di conoscenza, la così detta conoscenza *immaginativa*⁶. (Essa, va da subito precisato, nulla ha a che vedere con l'accezione "comune" del termine o con quella impiegata da Jung⁷). A partire da questa prospettiva iniziale è possibile poi condurre un'indagine che accoglie l'intero fenomeno umano e naturale non più colto nella sola veste fisica e animica, ma nella sua interezza fisica, animica e spirituale. Solamente osservando la ricomposizione di percezione e concetto da una prospettiva spirituale che consenta un accesso conoscitivo e unitario a tale dualismo, possiamo ricomporre nella sua realtà originaria ciò che inizialmente era dato come separato.

La natura di tale percorso conoscitivo non è affatto un ritorno ad un realismo ingenuo o a una sorta di intuizionismo; rappresenta piuttosto un *proseguimento* della rivoluzione gnoseologica iniziata con Cartesio e Kant ed un superamento di essa mediante la fondazione di una nuova concezione della conoscenza.

Il metodo conoscitivo antroposofico e il suo intero edificio teoretico si appellano ad una atteggiamento che tenga in ugual conto tanto il mondo dell'esperienza sensibile quanto quello spirituale, nella relazione che tali piani stabiliscono⁸. La regione così detta

⁴ R. Steiner, *La concezione Goethiana del mondo*, Tilopa, Roma, 2004

⁵ R. Steiner, *Friedrich Nietzsche un lottatore contro il suo tempo*, Tilopa, Roma, 1985

⁶ Cfr. R. Steiner, *I gradi della conoscenza superiore*, in *Sulla via dell'iniziazione*, O.O.12, Ed. Antroposofica, Milano, 1998

⁷ Per un confronto fra Jung e Steiner si veda: cfr. G. Wehr, *Jung e Steiner, the birth of a new psychology*, Hudson, Anthroposophic Press, 2002. Si veda anche: K. Weizsäcker, *Psicoterapia e antroposofia*, Como, Red Edizioni, 1998

⁸ Per una trattazione della gnoseologia dal punto di vista antroposofico si veda: cfr. C. Unger, *Principles of spiritual science*, Anthroposophic Press, 1976

“spirituale” di esistenza è reduce però da un’eredità kantiana non mai esauritasi, tanto nella scienza quanto nella filosofia. E’ infatti l’eco del dettato kantiano a mantenere vivo il sospetto circa la conoscibilità della regione del pensiero così detta “trascendente”⁹; il piano spirituale è rimasto prigioniero di una concezione filosofica e scientifica che nega per lo più la possibilità di ogni approfondimento che possa dirsi rigoroso in senso scientifico spirituale; ogni affermazione positiva che lo riguardi giudicata un vaniloquio metafisico di nullo interesse oppure una mera concezione teologica. A nostro parere, gli approfondimenti filosofici in tale campo, in particolare dopo Hegel, non hanno condotto più in là di una riedizione della mistica, oppure – è il caso dell’attualismo di Gentile – a un *impulso* genuino verso il pensare vivente al quale però alcun tentativo ulteriore ha fatto seguito¹⁰. Un posto speciale a nostro avviso è da attribuire, se pur in una cornice differente, alle opere di Pavel Florenskij – in particolare *Stupore e Dialettica*¹¹, *La colonna e il fondamento della Verità*¹² e *Il significato dell’idealismo*¹³.

Crediamo invece che un rinnovato impulso conoscitivo di natura scientifico spirituale giunga proprio dall’immensa opera di Rudolf Steiner, la cui visione d’insieme e il cui approfondimento comporta uno sforzo sintetico di non facile attuazione. Tale sintesi è stata compiuta in modo magistrale da Sergej Prokofieff. Preziosi sono inoltre i contributi e gli approfondimenti donatici in Italia da Massimo Scaligero¹⁴, Claudio Gregorat e Lucio Russo.

Se si è fatto specifico riferimento alla dimensione del pensare, è perché, come mostreremo, solo un pensare fattosi oggetto di sé stesso consente di arrivare al punto limite entro cui il *pensato* e il *pensare* sono assunti dal *pensante* come facenti parte del medesimo campo qualitativo d’azione. Tale risultato scandisce un limite *entro* il quale si schiude la reale sostanza di pensiero intessuta di Volontà ed *oltre* il quale si apre lo scenario del mondo spirituale. Solo nel vero pensare, dice infatti Steiner «l’oggetto osservato è qualitativamente uguale all’attività che ad esso si indirizza. [...] Quando lo

⁹ Cfr. I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, Laterza, Bari, 2004, pag. 255 e sgg.

¹⁰ Si veda a questo proposito: G. Gentile, *Sistemi di Logica come teoria del conoscere*, Vol. I e II, Bari, Le Lettere, 2003, e Id., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Bari, Le Lettere, 2003

¹¹ P.A. Florenskij, *Stupore e Dialettica*, Macerata, Quodlibet, 2011

¹² P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Torino, San Paolo, 2010

¹³ P.A. Florenskij, *Il significato dell’Idealismo*, Milano, Rusconi, 1999

¹⁴ Cfr. M. Scaligero, *Trattato del pensiero vivente*, Tilopa, Roma, 2006 e Id., *Tecniche di concentrazione interiore*, Edizioni mediterranee, Roma, 2002

rendiamo oggetto dell'osservazione non ci vediamo obbligati a farlo con l'aiuto di qualcosa di qualitativamente diverso, ma possiamo rimanere nello stesso elemento»¹⁵.

L'accento sulla natura del pensare è dunque posto in rilievo in quanto solo ad un pensare libero dall'influsso intellettuale (e dunque fisico-sensibile) è possibile giungere ad una reale penetrazione della sua sostanza spirituale e delle realtà che ad esso si dischiudono in piena luce; realtà fisiche e spirituali. Il punto nevralgico è dunque il seguente: tale attività, proprio in quanto *pensare puro* libero dai sensi, è già un'azione che appartiene in prima istanza alla sfera dell'Io superiore o Sé, e non più ad un piano riflesso nell'apparato animico-psichico (istintivo, razionale o affettivo).

Per questa sua speciale natura solo al pensare è inizialmente consentito superare l'influsso dell'organizzazione fisica e animica e, appoggiandosi su sé medesimo come sul suo proprio fulcro, issarsi al di fuori della frammentazione analitica propria del pensare intellettuale e giungere alla sintesi del dato percettivo, ora ricomposta come fatto spirituale¹⁶.

Per queste ragioni, la via filosofica è indicata da Steiner come la via più sicura; essa infatti fa da tramite fra il mondo sensibile e il mondo soprasensibile. Ascoltiamo a questo proposito un importante passo tratto da *La scienza occulta nelle sue linee generali*:

La via che conduce al pensiero libero dai sensi, per mezzo delle comunicazioni della scienza dello spirito, è completamente sicura. Ve ne è un'altra anche più sicura, e specialmente più esatta, sebbene per molti uomini più difficile. Essa è descritta nei miei libri *Linee fondamentali di una teoria della conoscenza della concezione goethiana del mondo* e *La filosofia della libertà*. Questi libri espongono i risultati a cui il pensiero umano può arrivare, quando invece di abbandonarsi alle impressioni del mondo esteriore fisico-sensibile, esso si concentra soltanto *in se stesso*. Soltanto il pensiero puro, come entità di per sé vivente, e non il pensiero rivolto solo ai ricordi di oggetti sensibili, esplica allora la sua attività nell'uomo. Nei libri sopra citati non vi è niente delle comunicazioni della scienza dello spirito; nondimeno in essi viene mostrato che il pensiero puro, concentrato in se stesso, può arrivare a spiegazioni del mondo, della vita e dell'uomo. Quei due libri rappresentano un gradino intermedio molto importante fra la conoscenza del mondo sensibile e quella del mondo spirituale, e offrono ciò che il pensiero può conseguire quando si eleva al di sopra dell'osservazione sensibile, sebbene ancora eviti l'accesso all'indagine spirituale. Chi fa agire questi libri su tutta la sua anima è già nel mondo spirituale; soltanto che questo gli si palesa

¹⁵ R. Steiner, *La Filosofia della Libertà*, cit., pag. 35

¹⁶ Per un chiarimento di queste tematiche si veda: cfr. S. Prokofieff, *L'antroposofia e "La Filosofia della Libertà"*. *Antroposofia e il suo metodo di conoscenza*, Venezia, Widar Edizioni, 2007, in particolare pag. 137 e sgg. Si veda anche: cfr. Id., *Il Guardiano della Soglia e la "Filosofia della Libertà"*, Venezia, Widar Edizioni, 2009

come mondo del pensiero. Chi si sente capace di attraversare questo gradino intermedio, segue una via sicura, e può acquistarsi in tal modo un sentimento, riguardo al mondo superiore, che gli arrecherà i più bei frutti per l'intero avvenire¹⁷.

Per queste ragioni, il privilegio accordato alla natura del pensare non deve venir' scambiato per preferenza o per semplice unilateralità, in quanto è all'*intera* costituzione umana - fisica, animica e spirituale e alle sue tre facoltà – che l'antroposofia si rivolge. Essa però, vuole entrare in rapporto all'intera natura umana *attraverso* lo strumento che già in sé rappresenta un fatto spirituale, prima e al di qua di ogni accesso diretto al mondo soprasensibile; e tale strumento è di fatto il pensare.

L'io si sperimenta nel pensare puro come già facente parte di un mondo spirituale in sé consistente, entro il quale l'io si regge su stesso come sul suo proprio fondamento. In *Filosofia e Antroposofia* leggiamo infatti:

Quando afferriamo l'io nel pensare abbiamo un triplice io: un io puro, che appartiene agli universali *ante rem*, un io, nel quale siamo noi stessi, che appartiene agli universali *in re*, e un io, che noi comprendiamo, che appartiene agli universali *post rem*. Ma qui c'è un fatto speciale: per quanto riguarda l'io, quando si assurga ad afferrarlo davvero, questi tre "io" vengono a coincidere. L'io vive in sé, in quanto produce il suo concetto puro e può vivere nel concetto come realtà¹⁸.

Da questa prospettiva è possibile osservare in maniera sintetica e dunque unitaria quanto si svolgeva "in precedenza" sul piano dell'intelletto ordinario, la cui funzione analitica rendeva impossibile la visione del fenomeno nella sua totalità reale; totalità frammentata ed esistente unicamente nello spazio e nel tempo. Per far questo occorre uscire dalla dimensione fisica legata allo spazio e inoltre, perché sia possibile un vero ingresso nel piano soprasensibile, anche dalla dimensione del tempo. «Il vero soprasensibile – dice Steiner – ha inizio là dove non soltanto si abbandonano le impressioni dei sensi e i processi temporali, ma si abbandonano lo spazio e il tempo stessi, e si penetra in condizioni di esistenza del tutto diverse da quelle che comprendono tempo e spazio»¹⁹.

Si sarà tentati di ricondurre queste affermazioni preliminari all'idealismo tedesco, ed in particolare ad Hegel. Pur essendo possibile e assai fecondo un confronto diretto fra

¹⁷ R. Steiner, *La scienza occulta nelle sue linee generali*, Milano, ed. Antroposofica, 1969, pag. 278-79

¹⁸ R. Steiner, *Filosofia e Antroposofia*, O.O.35 Milano, Ed. Antroposofica, 2008, pag. 65

¹⁹ R. Steiner, *Come ritrovare il Cristo*, O.O.187, Milano, Ed. Antroposofica, 1998, pag. 65

questi due sistemi filosofici, solo in parte animati dalle stesse premesse e finalità, possiamo in questa sede accennare solamente a pochi riferimenti diretti fatti da Steiner; a tal proposito egli ha affermato quanto segue, difendendo il suo *Idealismo oggettivo* dalle accuse di hegelismo: «Questo idealismo oggettivo si distingue dall'idealismo assoluto, metafisico, di Hegel, perché cerca nello stesso soggetto della conoscenza la ragione della scissione della realtà in essere dato e concetto, e vede la mediazione tra i due, non già in un'oggettiva dialettica universale, ma nel soggettivo processo conoscitivo»²⁰. E ancora: «Non si potrà quindi semplicemente trasporre sui concetti quel che ho detto a proposito della natura del pensare poggiante su se stesso e da nulla determinato. (Faccio espressamente questa osservazione, perché qui vi è la differenza fra Hegel e me. Egli pone il concetto come elemento primo e originario)»²¹.

Troviamo conferma di quanto affermato, ascoltando un passo tratto dall'*Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio*; qui è Hegel ad affermare: «Si può ben dire che la logica sia scienza del *pensiero*, delle sue *determinazioni e leggi*: ma il pensiero come tale costituisce solo la caratteristica generale o l'*elemento*, in cui l'Idea è in quanto logica»²²; e nell'Introduzione alla *Scienza della Logica*: «In pari maniera il suo [della Logica] oggetto, il *pensiero*, o più determinatamente il *pensiero concettivo*, viene essenzialmente trattato dentro l'ambito di essa; il concetto di questo pensiero si genera nel corso della logica, e non può perciò essere assegnato in via preliminare»²³. Vedremo nei successivi svolgimenti quanto questa distinzione sia rilevante e dove possa condurci.

Dato, infine, che lo scopo di questo scritto è, come pre-annunciato, quello di valutare le implicazioni pratiche del quadro conoscitivo antroposofico all'interno della relazione di consulenza, non tutto potrà essere assunto e illustrato da principio. Alcuni risultati dell'antroposofia verranno per tanto ammessi come fatti acquisiti, rimandando il lettore ad un diretto approfondimento degli argomenti trattati mediante l'ausilio gli apparati bibliografici e delle note.

Tenteremo così di risalire ai capisaldi *conoscitivi* della dottrina antroposofica – *restando perciò a margine delle questioni più espressamente esoteriche* – per applicare poi tali risultati al chiarimento delle questioni antropologiche e pratiche che ne conseguiranno, tentando la difficile via che dalla *cura della verità* conduca a una *verità che cura*

²⁰ R. Steiner, *Verità e Scienza*, cit., pag. 128

²¹ R. Steiner, *La Filosofia della Libertà*, cit., pag. 43

²² G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari, Laterza, 1994, pag. 31

²³ G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, Vol. I, Bari, Laterza, 2004, pag. 23-24

1.2 L'Antroposofia e i suoi risultati conoscitivi

Prima di iniziare la trattazione degli argomenti che ci interessano, occorre domandare: cos'è l'antroposofia e perché tanta fiducia sia da riporre in essa? Lungi dal caratterizzare anche solo minimamente l'immensa profondità racchiusa nella corrente antroposofica, è possibile quantomeno accennare a qualcosa di essenziale. Approcciandosi alle comunicazioni di Rudolf Steiner si ricava immediatamente la sensazione che queste comunicazioni non provengano affatto da una seppur valevole speculazione filosofica o da un mistico effondersi entro la sostanza soprasensibile. No, accanto ad essa si ricava invece la viva sensazione che queste comunicazioni facciano in prima istanza appello al vivo senso della verità e al suo spirito, che in ognuno di noi giace latente, in attesa di essere risvegliato da un elemento esterno che susciti in noi l'apparentemente ingenua esclamazione: «questo» è vero! » Questo risveglio comincia (e termina) con l'appello «all'anima dell'uomo» nella sua triplice facoltà del pensare, del sentire e del volere ed in particolare al suo centro, il cuore umano, che liberamente anela alla verità. Questo appello culmina nel possente Atto del Convegno di Natale del 1923. Perché non c'è falsità o errore o attribuzione di fede che non si stabilisca *mediante* il senso della verità. Poco importa se oggi la parola “verità”, in particolare di natura antroposofica, sia ascoltata con sospetto, con derisione, sia associata alla “Rivelazione” di qualche profeta o attribuita a una fede religiosa quanto mai oscura e priva di fondamenti. Nulla di tutto ciò ha a che fare con ciò che Rudolf Steiner ha inteso riferendosi alle verità scientifico-spirituali contenute nella sua antroposofia.

Al contrario, l'anima che si approssima con spregiudicatezza a queste comunicazioni ne riceve la più viva impressione: esse parlano all'uomo intero, provenendo da una regione che non appartiene affatto all'autore di tali comunicazioni quantunque esso ne sia il portavoce e la personalità capace di trasformare la visione del mondo spirituale in comunicazioni adatte ai tempi moderni, feconde in una molteplicità di campi, dalla medicina alle scienze sociali²⁴. Per questo l'antroposofia non è da intendersi come la semplice speculazione di un filosofo o l'invenzione di un poeta, benché essa possenga parimenti la trasparenza del vivo pensiero e il calore della creazione artistica. Essa è

²⁴ Per una visione d'insieme sul percorso conoscitivo di Rudolf Steiner e la sua evoluzione personale si vedano: cfr. R. Steiner, *La mia vita*, O.O.28, Milano, Ed. Antroposofica, 1999; J. Hemleben, *Rudolf Steiner*, Venezia, ed. Arcobaleno, 1989; R. Lissau, *Rudolf Steiner*, Gloucestershire, Hawthorn Press, 1987; S.C. Easton, *Rudolf Steiner: herald of a new epoch*, Hudson, Anthroposophic Press, 1980. Si veda anche: cfr. S. Prokofieff, *Possano udirlo gli uomini*, Vol. I, Venezia, Widar, 2003, pag. 21-98

invece un' *essenza vivente*, connessa a un Sapere già in sé compiuto e attivo, che permea di Luce e Calore l'anima del quale intenda entrare in diretto rapporto con tale Essere. *Antroposofia* è il nome di tale essenza vivente, dalla quale il corpo delle conoscenze scientifico spirituali che prendono il nome di *antroposofia* derivano²⁵.

Se dunque, la relazione iniziale con l'antroposofia non si basa su una professione di fede né su il potere di un'autorità, come possiamo entrare in rapporto con essa? In un articolo del 1908 dal titolo *Teosofia e attuali correnti spirituali*²⁶ tre sono le vie che Rudolf Steiner indica come possibili sulla via di una iniziale comunione con l'antroposofia: la prima è la via descritta poc'anzi, intesa appunto come un «sano e originario sentimento della verità», come un sentimento intimo di fiducia proprio nei confronti dell'antroposofia stessa. Tale fiducia non è da intendersi come la fede cieca di chi, non volendo guardare la realtà, preferisce sognare la realtà. Essa è da intendersi come quel primo momento di riconoscimento *immediato* del vero, fondante poi i successivi svolgimenti. L'azione dell'antroposofia come immediatezza del coglimento intuitivo del reale è l'azione che qui viene descritta. Tale azione agisce in profondità nei sentimenti umani e nel pensare, risvegliando a partire da essi proprio la relazione con le comunicazioni antroposofiche.

L'altra via è quella iniziatica. Le comunicazioni contenute nei primi scritti esoterici, *L'iniziazione*²⁷ e *La scienza occulta nelle sue linee generali*, descrivono nei dettagli i requisiti e il percorso iniziatico che il discepolo dello spirito deve seguire per entrare nelle regioni del mondo spirituale. Anch'essa chiede iniziale fiducia nelle comunicazioni date da Rudolf Steiner. Proprio a partire dal periodo dell'anima cosciente (iniziato a partire dal 1413 d.C.) e dalla moderna iniziazione Rosacruziana, il preliminare *studio* delle comunicazioni dei maestri è essenziale a che il successivo accesso al mondo soprasensibile risulti comprensibile e sensato e per di più libero da qualsiasi diretta relazione di sudditanza ai maestri stessi²⁸.

C'è però ancora un'altra via, descritta come la “via più sicura” ed anche come la più complessa, vale a dire quella dello studio delle opere scientifico-filosofiche antroposofiche. «La terza via è soprattutto quella dell'uomo dalla “profonda disciplina

²⁵ Cfr. S. Prokofieff, *La celeste sofia e l'essere antroposofia*, ed. Arcobaleno, Venezia, 1997

²⁶ Il presente articolo è citato in: cfr. S. Prokofieff, *Del rapporto con Rudolf Steiner*, Venezia, Widar Edizioni, 2008, pag. 22

²⁷ R. Steiner, *L'iniziazione*, O.O.10, Milano, ed. Antroposofica, 1999

²⁸ Su queste tematiche si vedano: cfr. C. Gregorat, *Iniziazione antica e moderna*, Brianza, 1997, in corso di pubblicazione e Id., *Quale iniziazione?*, Brianza, 2001, in corso di pubblicazione. Sullo sviluppo dell'esoterismo si veda: cfr. S. Prokofieff, *La nascita dell'esoterismo cristiano nel XX secolo*, Venezia, Widar Edizioni, 2002

filosofica», dice Prokofieff²⁹. E' a questa via che in questo scritto faremo riferimento. Tale via è quella che tenta di ricondurre l'immediatezza poc'anzi descritta al suo interno *svolgimento*. Perché ciò sia possibile è necessario che l'individualità umana percorra interamente il cammino che conduce dall'uno che è *natura* all'Uno che è *Spirito* passando per il "dubbio disperato" del molteplice, del divenire e dello smarrimento che esso porta con sé. Per questo motivo abbiamo detto che il cammino antroposofico rappresenta un attraversamento della "rivoluzione copernicana" iniziata con Kant e non una sua elusione.

Nel linguaggio antroposofico questo significa immergersi progressivamente e concretamente entro le dodici concezioni filosofiche del mondo, assumerle completamente nel proprio tessuto animico e riunirle mediante un atto di sintesi che, come vedremo, rappresenta già in sé il superamento dell'ordinario pensare e la salita al grado dell'io superiore. Esso può allora osservare dall'alto la dodecaedrica costituzione del suo io inferiore nella relazione che questi stabilisce con il mondo e con sé stesso.

Benché qualcosa in tal senso sia già stato accennato dobbiamo ora domandarci: qual è il *risultato* di tale via e perché essa debba considerarsi differente nei suoi effetti, dai grandi sistemi dell'Idealismo tedesco o in generale da qualsiasi cammino conoscitivo? Rispondere a questa domanda significa toccare uno dei punti più profondi e complessi di tutta l'antroposofia.

Abbiamo parlato in precedenza del pensare libero dai sensi e della possibilità di accedere mediante esso – in qualità dunque di condizione preliminare – a un più elevato piano di coscienza e di conoscenza. Abbiamo detto anche che un tale pensare si sostiene non più sull'organizzazione del cervello fisico – in particolare sull'attività della corteccia cerebrale – o in generale sulla corporeità. Tale corporeità è però portatrice di un'azione di straordinaria importanza, tanto in sé quanto per le considerazioni che seguiranno; mediante essa è possibile il costituirsi della *coscienza dell'io*. Tale coscienza dell'io non è da intendersi come *io* in qualità di *entità*, ma in quanto *attività* che permette all'io superiore di mediarsi "diffrangendosi" e riflettendosi entro la corporeità medesima al fine di ottenere coscienza di sé in quanto io inferiore o Ego. A questo riguardo nel ciclo di conferenze *Da Gesù a Cristo* troviamo scritto:

Così è pure per l'insieme della vita animica umana; l'uomo la sperimenta ma non ne è cosciente se uno specchio non gli viene posto davanti, e per la vita animica lo specchio altro non è che il corpo

²⁹ S. Prokofieff, *Dell rapporto con Rudolf Steiner*, Venezia, Widar Edizioni, 2008, pag. 22

fisico [...] Se infatti qualcuno spezza lo specchio che ci sta davanti e nel quale ci vediamo, non per questo veniamo spezzati noi: scompariamo soltanto dalla nostra vista. Così succede quando si guasta l'apparecchio riflettente della vita dell'anima, il cervello; termina allora la percezione, ma la vita stessa dell'anima, che si svolge nel corpo eterico e nel corpo astrale, non rimane affatto disturbata³⁰.

Per queste ragioni, affinché l'io sia cosciente di sé come Ego o io inferiore, occorre che l'Io superiore (facente parte di quella che nell'antroposofia prende il nome di *organizzazione dell'Io*) si rifletta nel corpo fisico come in uno specchio e che da tale riflessione derivi la coscienza di sé stesso. «La coscienza ordinaria – dice Steiner – nasce appunto per il fatto che la corporeità dell'uomo assorbe in certo modo la sua entità soprasensibile e agisce in sua vece»³¹. Per tale ragione è essenziale distinguere l'io (o Ego) in quanto risultato dell'azione di riflessione dell'Io entro corporeità – nella sua triplice costituzione fisica, eterica e astrale – dall'Io superiore o Sé spirituale in quanto entità pura appartenente unicamente alla sfera spirituale.

L'azione dei corpi costitutivi – in particolare quella del corpo fisico – è dunque all'origine tanto della coscienza quanto della configurazione esistenziale entro la quale il nostro Io superiore viene a trovarsi *veicolato* entro l'esperienza del mondo fisico. Esso si configura rispettivamente come *costituzione* (entro l'elemento fisico), *temperamento* (entro l'elemento eterico) e come *carattere* (entro l'elemento astrale).

Come si sarà notato, il cammino conoscitivo antroposofico ci mostra almeno due differenti gradi che concernono il pensare e la sua salita verso i mondi spirituali: il pensare puro libero dai sensi e il pensare immaginativo. Perché si possa entrare in relazione con le *immagini* del mondo spirituale (che non sono ancora le vere e proprie entità del mondo spirituale ma solo la loro “ombra” spirituale) è necessario transitare dunque *dalla* “condizione eccezionale” caratterizzata dal pensare puro *entro* quella del pensare immaginativo; esso rappresenta l'attività spirituale della facoltà del pensare, in quanto cioè sua pura *forma*. Tale *forma* attende in seguito di essere “fecondata” dalla *forza* proveniente dal *volere* e dal *calore* del sentire, entrambi aventi passato la Soglia

³⁰ R. Steiner, *Da Gesù a Cristo*, O.O.131, Milano, Ed. Antroposofica, 2011, pag. 156. Su questo tema si veda anche: cfr. R. Steiner, *Antroposofia, psicosofia, pneumatosophia*, O.O.115, Milano, Ed. Antroposofica, 1991, pag. 160 e sgg. Per un confronto di questa concezione con le concezioni psicoanalitiche si veda: cfr. J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti* Vol. I, Torino, Einaudi, 2002, pag. 87 e sgg. Si veda anche: cfr. Id., *Il seminario*, Libro I, *Gli scritti tecnici di Freud (1953-54)*, Torino, Einaudi, 1978, pag. 92 e sgg.

³¹ R. Steiner, *Filosofia e Antroposofia*, cit., pag. 68

del mondo fisico in qualità – rispettivamente – di volere puro metamorfosato e di sentire puro metamorfosato.

Solo attraversando progressivamente questi gradi possiamo entrare in relazione con le realtà spirituali che governano e costituiscono le entità e i processi del mondo fisico e di conseguenza allontanarci dalla modificazione operata dalla nostra soggettività a opera dei suoi corpi costitutivi. Tali gradi corrispondono invero a progressivi gradi di allentamento del corpo eterico dall'organizzazione fisica e d'indipendenza dall'azione peculiare dei corpi costitutivi. Questi due aspetti o qualità del pensare si fronteggiano ed in mezzo ad essi sta la necessità del superamento dalla prima Soglia, la quale separa il mondo fisico dal mondo eterico e dunque il passaggio fra due differenti stati di coscienza³².

E' dunque necessario a questo riguardo toccare il seguente punto: che cosa accade se l'io che attraversa la Soglia del mondo fisico, perdendo la mediazione della corporeità, perdesse la coscienza di se stesso e la presa unitaria sulle tre facoltà dell'anima, del pensare, sentire e volere e sui suoi corpi costitutivi³³? In questa condizione la *coscienza dell'io* si dissolverebbe. Questa esperienza è l'esperienza della morte o della dispersione della coscienza entro la sostanza spirituale, così come descritta dagli iniziati moderni e da Rudolf Steiner, i quali hanno potuto seguire il cammino dell'uomo oltre la soglia del mondo fisico³⁴. Nella morte l'io perde la *coscienza* di sé stesso quale io inferiore legato alla corporeità; nella "morte" spirituale invece l'unica cosa che deve restare attiva nell'anima dell'iniziato è la coscienza dell'io. Tutto il resto della sua soggettività deve andare perduto³⁵.

Ora, come può l'io che attraversa la prima Soglia del mondo fisico, mantenere la piena coscienza e il dominio sulla sua organizzazione animica senza dissolversi, abbandonando in pari tempo il supporto e la mediazione della corporeità? Riteniamo che questa sia una domanda decisiva anche per ogni tradizione legata alla meditazione o per ogni percorso conoscitivo o atteggiamento che promuova in qualche modo la

³² A questo proposito sono essenziali le comunicazioni contenute in: R. Steiner, *I segreti della soglia*, Milano, Ed. Antroposofica, 1990

³³ Cfr. R. Steiner, *Enigmi dell'anima*, O.O.21, Milano, Ed. Antroposofica, 1987, pag. 7-10 e pag. 115-126. Si veda anche: Rudolf Steiner, *Spirito e materia, vita e morte*, O.O.66, Milano, Ed. Antroposofica, 1992, pag. 113 e sgg.

³⁴ Per un confronto di queste tematiche nella prospettiva della psicologia analitica si vedano alcuni classici: cfr. E. Neumann, *La grande Madre*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1981 e C.G. Jung, *L'io e l'inconscio*, in *Opere* Vol. 7, Torino, Boringhieri, 1993, pag. 127 e sgg.

³⁵ Una sintesi chiara su questo aspetto è offerta da Prokofieff: cfr. S. Prokofieff, *Che cos'è l'antroposofia*, Venezia, Widar Edizioni, 2005

dispersione della personalità individuale nell'inconscio, come nel caso della psicoanalisi di matrice lacaniana o negli stati di regressione psichica³⁶. Ci avvicineremo per gradi alla risposta.

Qualora l'io perda, nel lavoro di pensiero o in modo più completo nella meditazione – dove l'io esce con il corpo astrale dal corpo fisico – il supporto e la mediazione della corporeità, se esso non ha la possibilità di riflettersi ugualmente in sé smarrisce la coscienza di sé stesso e di conseguenza *la possibilità di ogni indagine conoscitiva di natura scientifico-spirituale*. L'antroposofia non è per tanto da intendersi unicamente come un metodo per accedere ai mondi spirituali. Essa è bensì un metodo che vuole indagare in piena coscienza il piano spirituale al pari delle indagini scientifiche del mondo fisico al fine di conquistare le risposte agli interrogativi della vita dell'anima e agli enigmi del mondo. Il pericolo della dispersione della coscienza è all'origine del fallimento di molte vie così dette "esoteriche" che altro non sono che tentativi indebiti di natura *new age* di violare i confini del mondo fisico. Lo stesso pericolo si profila persino a fronte di un apparentemente sano atteggiamento di devozione. Dice infatti Steiner:

Quando poi si tratta di procedere verso la conoscenza dell'ignoto e del soprasensibile, quando la devozione diventa la nostra educatrice, sorge da vicino il pericolo che l'io, il Sé dell'uomo, si possa smarrire. E questo può specialmente verificarsi, se la volontà dell'uomo si pone di fronte al mondo in atteggiamento di perpetua devozione; se la devozione prevale sempre maggiormente, essa conduce infine l'io a uscire da se stesso, a dissolversi totalmente in ciò a cui è devoto, a smarrirvisi. La dedizione che porterebbe allo smarrimento dell'io potrebbe venir paragonata con quel che chiameremo deliquio animico, per distinguerlo dal deliquio fisico. L'io cade in un'indifferenziata oscurità per effetto di uno smarrimento corporeo³⁷.

La moderna via conoscitiva antroposofica mostra per tanto un fatto di assoluta novità: ogni indagine conoscitiva e dunque scientifica del soprasensibile non può e non deve prescindere da una piena presenza dell'io autocosciente quale autore dell'esperienza. Ma tale io, giunto attivamente di fronte alla Soglia del mondo fisico non è più l'io

³⁶ A questo proposito dice Jung: «Il crollo dell'atteggiamento cosciente non è cosa di poco conto. E' sempre un piccolo tramonto del mondo, nel quale tutto ritorna al caos iniziale. L'individuo è disorientato, è una nave senza nocchiero in preda ai capricci degli elementi. Così almeno sembra. Ma in realtà esso è ricaduto nell'inconscio collettivo, che ormai assume la guida» cfr. C.G. Jung. *op. cit.* pag.161. Su questo tema si veda anche: J. Hillman, *Saggi sul Puer*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1988, pag. 128 e sgg

³⁷ R. Steiner, *Metamorfosi della vita dell'anima*, Roma, Tilopa, 1984, pag. 59-60

inferiore, legato al corpo, ma l'Io superiore reso attivo mediante il cammino antroposofico, staccato dal supporto corporeo.

Si mostrano dunque due piani di esistenza dell'”Io” del tutto differenti. L'io inferiore, quale risultato dell'azione dei corpi costitutivi, è chiamato a raccogliere in sé dodici distinte concezioni “filosofiche” del mondo, così come descritte in *Il pensiero cosmico*³⁸ e a riunificarle in una sintesi unitaria. Tale sintesi è un atto che sancisce l'attività cosciente dell'Io superiore. Esso ora, sebbene ancora al grado di *discepolo*, è chiamato a contemplare, come potenze cosmiche, dodici immagini del Sé, delle quali solo una è attiva e cosciente presso l'io inferiore. Oltre ad essi sta il *Vero Io* dell'uomo, la cui costituzione rende possibile al Maestro la comunione con lo Spirito Santo e con il Cristo quale centro della dodecaedrica immagine dei Bodhisattva³⁹. E' entro tale Vero Io quale centro e fondamento assoluto dell'identità spirituale dell'individuo che l'Io superiore deve riflettersi così che la sua coscienza continui ad essere attiva lungo tutto il processo descritto e possa accogliere in piena coscienza le realtà dei mondi spirituali. La comprensione di realtà passa invece da un'educazione conoscitiva e scientifica sul piano fisico.

Il Vero Io umano quale Entità attiva entro l'ultimo piano spirituale della propria individualità è per tanto il fulcro soprasensibile infinitamente auto-riflettentesi in sé. Esso è l'Uno come centro ultimo della propria individualità umana, giacente nel piano del Buddhi come il puro stante-in-sé del proprio Essere.

Il punto di speciale interesse per noi è rappresentato dal fatto che l'Io superiore è l'entità umana entro la quale è *riflesso l'Archetipo Universale del Cristo il quale agisce direttamente entro il Vero Io dell'uomo*. Tale Archetipo sostanzia l'Io superiore in quanto agisce attraverso la connessione di tale Io con il Vero Io umano. L'attività conoscitiva dell'Io opera così all'interno dell'impulso cristico mantenendo al contempo attiva la sua coscienza. Diversamente la coscienza sperimenta il Nulla Assoluto oppure l'azione delle Potenze oppositrici. Vedremo nel proseguo del lavoro quale connessione vi sia con il lavoro pratico di consulenza.

Così il cammino filosofico-antroposofico fattosi pienamente *vivente e attivo* nell'anima del ricercatore, tanto nella via conoscitiva quanto in quella morale, conduce il ricercatore stesso a ricongiungersi all'Archetipo⁴⁰ del Cristo quale *Sostanza del Vero Io* umano. «Qui va considerato – dice Prokofieff – che l'Io, il quale come una coppa è in

³⁸ R. Steiner, *Il pensiero cosmico*, Roma, Basaia editore, 1985

³⁹ S. Prokofieff, *L'antroposofia e la Filosofia della Libertà*, cit., pag. 247 e sgg

⁴⁰ Cfr. S. Prokofieff, *Il Mistero della resurrezione alla luce dell'antroposofia*, Mestre, Widar Edizioni, 2010

grado di accogliere in sé il *Vero Io*, che è affine all'essere nel Cristo, non è il nostro Io comune, quotidiano, ma è *l'altro Io* che prima deve nascere nell'uomo nel cammino della moderna iniziazione cristiano-rosicruciana»⁴¹.

Per le questioni che concernono il nostro lavoro, il fatto eccezionale è dunque il seguente: possiamo giungere a questo risultato attraverso la via indicata da Rudolf Steiner come “la più sicura”, vale a dire la via del cammino conoscitivo delle opere filosofiche antroposofiche e dei suoi contenuti gnoseologici e morali, risultati applicabili entro il lavoro di consulenza. Le *intuizioni morali*, come congiunzione del pensare puro con la sostanza morale descritta dall'individualismo etico⁴² che tratteremo in seguito, rappresentano per tanto la congiunzione della corrente della *Libertà* con quella dell'*Amore*, che conduce il cammino del *redendo* a farsi *redentore*.

Il rappresentante archetipico di tali correnti, giunte al loro culmine mediante il lavoro antroposofico e attivo entro il Vero Io umano, è appunto l'Entità del Cristo il Cui Impulso continua ad agire al tempo presente dal mondo eterico, rendendo possibile, mediante la scienza dello spirito antroposofica e il suo percorso di conoscenza, un diretto rapporto con tale impulso e con il corpo di Resurrezione. Tale impulso rende ricolmi di Luce e Calore i pensieri e i sentimenti che da tale congiunzione derivano e sono sostanziati. La compenetrazione con l'Impulso del Cristo è dunque la meta del cammino conoscitivo antroposofico che qui abbiamo caratterizzato.

Quello descritto, è di fatto il cammino compiuto da Rudolf Steiner nella sua discesa entro le forze della morte legate alla corporeità fisica, al fine di trovare entro di esse l'impulso che permette alla coscienza di non morire superata la soglia del mondo fisico mediante il cammino descritto. Tali esperienze sono depositate nel corpo dottrinario dell'antroposofia insieme ai risultati che essa ha reso attivi nei più svariati campi del sapere.

Siamo giunti così a delineare due interrogativi fondamentali per i nostri scopi ed altrettante risposte, le quali troveranno in seguito un più ampio svolgimento. Il primo di essi è il seguente: «che cosa aggiunge alla conoscenza il raggiungimento del grado descritto come *pensare puro*?» La risposta a tale interrogativo è la seguente: ottiene la realtà concettuale pura, relativa al fenomeno osservato, vale a dire la sua realtà *ideale*, in senso spirituale riunendo attraverso la sintesi della *forma* e della *forza* la totalità della realtà. Solo tramite tale congiunzione possiamo giungere a una *rappresentazione*

⁴¹ *Ivi.*, pag. 251. Su questo argomento si veda anche: R. Steiner, *La soglia del mondo spirituale*, in *Sulla via dell'iniziazione*, cit., pag. 190 e ssg

⁴² Cfr. R. Steiner, *Filosofia della Libertà*, cit., pag. 101 e sgg

corretta dei fenomeni, non deformata dall'azione dell'ego e dunque non soggettivizzata ma *accolta* all'interno dell'anima umana come immagine spirituale. Il secondo interrogativo recita invece: «che cosa raggiunge il pensare qualora, varcando la Soglia del mondo fisico, giunga a possedere le immaginazioni del mondo del mondo spirituale?». A questa domanda possiamo rispondere: la comprensione dell'immagine della vera realtà spirituale condensata nel fenomeno osservato, accolto nella sua forma vivente dal pensare libero dai sensi. A questo grado e solo a partire da questo grado l'osservazione sovrasensibile e la comprensione sono date in reciproca coincidenza. A questo proposito possiamo ascoltare un passo di Rudolf Steiner, che suona quasi come un mantra: «Solo perché le cose del mondo sensibile non sono altro che entità spirituali condensate, l'uomo che pensando si solleva a queste entità, può nel suo pensiero comprendere le cose»⁴³.

In conclusione c'è ancora un elemento che risulta per noi di speciale importanza. Prima di percorrere questo cammino di conoscenza superiore come possiamo sentire in noi e rendere attivo l'Io superiore? Mediante il rapporto con altri uomini e la dedizione amorevole all'Io superiore che giace *nell'altro uomo*⁴⁴. E' a questo appello le relazioni di aiuto devono rivolgersi. La ricerca del Cristo *nell'altro uomo* permette di entrare in comunione con la realtà che più di ogni altra ci accomuna in quanto esseri umani, potendo superare così l'angoscia animica che sempre di più permea l'anima umana al tempo presente⁴⁵. Dice Prokofieff: «Ne risulta che se qualcuno cerca e ama l'Io superiore soltanto in sé decade all'illusione più grande possibile, diviene il più crasso egoista e nel peggior caso può finire persino sulla via della magia nera. Se invece lo cerca al di fuori di sé con piena dedizione e con amore, allora a poco a poco egli impara ad amare tutto ciò che lo circonda, tutto ciò che egli incontra nella sua vita terrena»⁴⁶. Questo principio viene a costituire per noi l'elemento di relazione primo e fondamentale nell'incontro di consulenza.

⁴³ R. Steiner, *Teosofia*, O.O.9, Milano, Ed. Antroposofica, 1999, pag. 114

⁴⁴ Su questo tema si veda: S. Prokofieff, *Il significato occulto del perdonare*, Venezia, Il capitello del Sole, 1993

⁴⁵ Cfr. R. Steiner, *Come si può superare l'angoscia animica dl presente*, O.O. 168, Venezia, ed. Arcobaleno, 1992

⁴⁶ S. Prokofieff, *Dell rapporto con Rudolf Steiner*, cit., pag. 44

2. Il cammino gnoseologico

2.1 I poli della conoscenza e la resurrezione del pensare

Punto di partenza della gnoseologia di Rudolf Steiner è l'evidenza che la prima esperienza del "mondo" non possa essere data che attraverso l'assenza di ogni determinazione, volta a scindere il mondo in categorie, concetti, giudizi. Il mondo ci si presenta dunque come un *ché* di posto in essere, privo di alterazioni provocate dalla nostra conoscenza. Esso sorge come unità indifferenziata, come un fluttuante mondo di esperienza, un dato, la cui datità essenziale sfugge a tutta prima a ogni produzione epistemica. «Un tal punto di partenza – dice appunto Steiner – può essere soltanto l'immagine del mondo immediatamente data, cioè quell'immagine del mondo che sta davanti all'uomo prima che egli l'abbia in qualche modo sottoposta al processo conoscitivo [...] nella quale nulla è distinto dal resto, nulla è riferito al resto, nulla appare determinato da altro, è l'immediatamente dato»⁴⁷. Cominciamo dunque il processo conoscitivo muovendo da questo sfondo indifferenziato, da questo caos in divenire in cui nulla inizialmente distingue la nostra identità dal resto del dato; essa è omogenea al contenuto stesso dell'esperienza.

Lo sfondo unitario, caotico, dell'originario, è dunque il postulato essenziale della concezione del mondo qui esposta. Non dunque una coscienza che pone il dato in essere, in quanto – dice Steiner – «noi non vogliamo determinare il conoscere partendo dalla coscienza, ma all'opposto, partire dal conoscere per determinare la coscienza e la relazione fra soggettività e oggettività»⁴⁸. Non vi è dunque alcuna affermazione di un originario dualismo, né di un monismo metafisico, ma la semplice affermazione che inizialmente non vi sia nell'esperienza del soggetto alcuna traccia della distinzione fra noi e il mondo o alcun segno distintivo per il quale il mondo si qualificherebbe secondo l'una o l'altra categoria. «La pura esperienza è quella forma della realtà in cui questa ci appare quando noi la guardiamo con totale eliminazione del nostro sé»⁴⁹. Nei seminari su Nietzsche, Heidegger dirà qualcosa di molto vicino alla concezione che stiamo

⁴⁷ R. Steiner, *Verità e Scienza*, cit., pag. 150

⁴⁸ *Ivi.*, pag. 155

⁴⁹ R. Steiner, *Linee fondamentali di una gnoseologia della concezione goethiana del mondo*, cit. pag. 27 (di seguito abbreviato con: *Linee fond.*)

osservando: «Il conoscere non è come un ponte che a un certo punto, e a posteriori, unisce due sponde di un fiume sussistenti di per sé, ma è esso stesso un fiume che solo fluendo crea le sponde e le volge l'una verso l'altra in modo più originario di quanto possa mai fare un ponte»⁵⁰.

Come abbiamo detto, il punto di partenza qui analizzato non è da rinvenirsi nel presupposto di una coscienza già posta in essere, entro la quale è agente l'esperienza indifferenziata del mondo, ma altresì nell'esperienza indifferenziata del "dato" la quale *contiene* inizialmente la coscienza medesima tanto quanto ogni altra essenza del mondo. Per tanto è lecito rifiutare, con Steiner la domanda: «come possiamo uscire dalla coscienza per giungere alla conoscenza dell'essere?». Il punto di partenza non è dunque il porre la conoscenza e il suo successivo superamento, ma il porre in essere qualcosa che realizzi la distinzione fra noi e il mondo.

Ci troviamo così esposti a un evento fondamentale il cui contenuto a tutta prima ci sfugge ma che parimenti è dato a noi nel modo unico dell'"esser-dato"; tale contenuto resta confinato entro la nostra individualità, della quale inizialmente non siamo coscienti in quanto essa stessa è posta in essere in modo indifferenziato rispetto al resto dell'esperienza ed è con essa uniforme. Questa datità originaria è dunque il segno distintivo riguardo al quale ed *entro* il quale sia da ricercarsi un *ché* di fondativo per tutto il resto del procedere⁵¹.

Occorre dunque rinvenire un primo motivo fondamentale quale cominciamento dell'azione di differenziazione del dato medesimo. Tale evento fondamentale è la *conoscenza*; «Diversamente – dice Steiner – dovremmo contentarci di fissare con lo sguardo il mondo esterno e di fissare in modo pienamente equivalente il mondo interiore della nostra individualità»⁵². Per tanto, all'interrogativo fondamentale: «Com'è possibile cominciare in un punto qualsiasi a conoscere?»⁵³ Steiner indica, quale secondo postulato della sua gnoseologia, l'*attività conoscitiva*. Non questa o quell'altra forma o contenuto del conoscere, ma il *conoscere* quale *attività* dell'essere umano che in se

⁵⁰ M. Heidegger, *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 2000, pag. 469

⁵¹ Fecondo è un confronto fra questa impostazione gnoseologica e i risultati della ricerca epistemologica e analitica di Bion. Cfr. W.R. Bion, *Apprendere dall'esperienza*, Roma, Armando Editore, 2009; Id., *Attenzione e interpretazione*, Roma, Armando Editore, 2010; M. Fornaro, *La psicoanalisi tra scienza e mistica. L'opera di Wilfred R. Bion*, Milano, Studium, 1991. Per un'introduzione a Bion: cfr. L. Grinberg, D. Sor, E. Tabak de Bianchedi, *Introduzione al pensiero di Bion*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2013. Di notevole interesse è un confronto con: cfr. A. Pagliardini, *Jaques Lacan e il trauma del linguaggio*, Cosenza, Galaad Edizioni, 2001

⁵² R. Steiner, *Verità e Scienza*, cit., pag. 155

⁵³ *Ibid.*

stessa fronteggia e si relaziona al restante contenuto del mondo secondo una sua determinazione fondamentale.

Cerchiamo altresì come successivo passo «qualcosa che sia non solamente dato, ma che sia dato solo in quanto è in pari tempo un *quid* prodotto nell'atto conoscitivo»⁵⁴. Indaghiamo il sorgere di un evento rispetto al quale tutto il restante contenuto del mondo assume il carattere dell'*esser-dato*, di una passività altra da noi, che esiste e si configura senza la nostra attività produttiva. Tale evento è il realizzarsi dei concetti e delle idee entro il pensare umano. Riguardo a essi «[...] noi dobbiamo produrli se vogliamo sperimentarli; solo i concetti e le idee ci sono dati nella forma che è stata chiamata visione intellettuale»⁵⁵.

Comincia così a delinearsi una posizione gnoseologica che resterà inalterata, sebbene con aggiunte e integrazioni, lungo tutto il restante sviluppo dell'antroposofia. Sebbene le idee pre-esistano per Steiner alla nostra produzione noi stessi dobbiamo collaborare al loro sorgere, dobbiamo far del loro apparire a noi una nostra produzione. Dice Steiner a questo proposito: «dobbiamo ricercare nel mondo cause e effetti, ma dobbiamo produrre noi stessi la causalità come forma di pensiero prima di poterli ritrovare nel mondo»⁵⁶. Dunque, il postulato summenzionato, il quale richiedeva il rinvenimento di un'attività “non sospesa nel vuoto” ma che fosse pura attività produttiva, trova compiutezza nell'indicazione che «concetti e idee costituiscono il campo che corrisponde a quel postulato»⁵⁷.

Si sarà tentati di obiettare che nell'introduzione a questo lavoro abbiamo fatto esplicito riferimento alla chiara intenzione di Steiner di porre il pensare come atto originario rispetto alle idee e che per giunta tale distinzione costituiva la differenza fra la sua impostazione gnoseologica e quella hegeliana. Ora invece si indicano concetti e idee come i prodotti primari dell'attività conoscitiva. Questo punto è però chiarito da un'affermazione inequivocabile: «Ma il compenetrare il mondo dato con concetti e idee è appunto considerazione pensante delle cose. Il pensare è quindi effettivamente l'atto per il quale si conquista la conoscenza. Conoscenza può nascere soltanto se il pensare, per propria iniziativa, ordina il contenuto del mondo»⁵⁸.

Arriviamo così ad una prima caratterizzazione peculiare del pensare. Esso sorge mediante un primo atto di separazione rispetto al caos generale, atto il cui tratto

⁵⁴ R. Steiner, *Verità e Scienza*, cit., pag. 157

⁵⁵ *Ivi.*, pag. 158

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ R. Steiner, *Verità e Scienza*, cit., pag. 159

⁵⁸ *Ivi.*, pag. 160

fondamentale è da cercarsi proprio nella diversa natura del “dato” generico rispetto al pensare. Mentre l’uno sorge e viene a noi, ai nostri sensi, alla nostra organizzazione soggettiva, senza la nostra *attiva* collaborazione, per il secondo – per il pensare – le cose stanno nella maniera opposta: esso sorge solo in virtù di una nostra attività cosciente; esso si rapporta così a quel restante “dato” che proprio in virtù di quel primo atto conoscitivo era stato espulso e posto di fronte al pensare stesso. Il contenuto di quel mondo fronteggia così il pensare e dal contraccolpo di questa relazione tale attività pensante trova il suo contenuto al di fuori di se stessa e si relaziona ad altro da sé: «esso cioè si rivolge al di fuori, a qualcosa che gli sta di fronte; e a ciò si arresta, a tutta prima, come attività. Se un alcunché non gli si contrapponesse, guarderebbe nel vuoto, nel nulla»⁵⁹.

E’ dunque l’attività pensante, che rapportandosi alla sua alterità, genera un contenuto che possiamo denominare come pensato e il cui contenuto è costituito dal restante contenuto del “mondo”. Vedremo più avanti come tale mondo non possa dirsi concluso se nel novero dei suoi contenuti noi non poniamo anche il pensare medesimo. L’attività che il pensare rivolge a se stesso è così l’ultimo momento della sua evoluzione, l’ultimo contenuto senza il quale l’esperienza del mondo per nulla può dirsi conclusa. Il pensare sul pensare, quale condizione eccezionale, è così il ritorno al primo elemento fondamentale.

Non deve sfuggire un fatto essenziale: è al *pensare* quale attività e non al *pensato* quale oggettività che Steiner fa riferimento, e qui sta l’elemento fondamentale che deve venir posto in chiaro sin da ora. L’uso che di questo pensare noi facciamo, qualificando e determinando il pensiero come un *pensato*, è un’operazione che pur avendo coinvolto pressoché l’intera storia della filosofia, non è il campo d’azione dell’indagine antroposofica. Non è dunque al *pensato* quale rappresentazione oggettuale agente entro l’elemento *soggettivo*, e dunque entro l’anima, ciò a cui si fa riferimento, ma a quella attività di natura spirituale che fa capo all’Io quale elemento *individuale*, attivo entro il mondo spirituale, la cui *logodinamica* è ciò di cui si tratta nelle opere scientifiche-antroposofiche che stiamo esaminando. Massimo Scaligero nel suo *Trattato del pensiero vivente* – opera che a nostro avviso dà compimento alla tradizione filosofica occidentale che già con Gentile aveva colto l’essenzialità del rivolgersi *all’atto puro* quale azione in grado di aprire alla scena del pensare vivente – scrive: «Sperimentare il pensiero nel suo nascere non è un’operazione dialettica: è sperimentare volitivamente

⁵⁹ R. Steiner, *Linee fond.*, cit., pag. 28

l'atto pensante: inserire volontà nel pensiero riflesso, così che giunga a rianimarsi dell'intima forza da cui nasce e di cui è riflesso, onde non è più riflesso, bensì irraggiante l'essere dalla sua essenza»⁶⁰. E' Plotino infondo, il più vicino rappresentante di questa concezione sebbene di esso non si possa assumere interamente il valore dato da esso alla sensibilità.

Il passaggio dal pensare al contenuto del pensiero è così un'operazione secondaria, che ha alla sua base la possibilità di sperimentare non solo il dato sensibile ma anche il pensare stesso come suo proprio contenuto, elevandosi così alla dimensione del pensare puro. Esso, nelle considerazioni di Steiner, non è mero arbitrio. Il suo contenuto può non derivare unicamente da errori, da unilateralità o dalla nostra costruzione soggettiva, così come vuole la tradizione filosofica. Egli, con Hegel, crede invece «che esista un solo contenuto di pensiero e che il nostro pensiero individuale sia veramente lo sforzo del nostro sé, della nostra personalità individuale, per penetrare nel centro del pensiero del mondo»⁶¹; e altrove: «Il contenuto ideale del mondo è fondato in sé stesso e in sé perfetto. Noi non lo generiamo, cerchiamo solo di afferrarlo. Il pensiero non lo produce, lo percepisce»⁶². I contenuti di pensiero sono così gli elementi posti dal nostro intelletto come idee e concetti e riuniti secondo le loro determinazioni dalla ragione. Leggiamo infatti: «Ricavo tutte le determinazioni del pensiero dal mondo del pensiero. Nulla dell'oggetto sensibile fluisce in quel contenuto»⁶³; e ancora: «Vi è un solo contenuto di pensiero nel mondo. La nostra coscienza non è la facoltà di creare e conservare pensieri, come sovente si crede, ma è la facoltà di percepire i pensieri (le idee)»⁶⁴. Tale pensare sta per tanto di contro al mondo sensibile.

Ora, lo stabilirsi *provvisorio* di questo dualismo – che potremmo indicare come il momento kantiano del percorso conoscitivo indicato da Steiner – dipende dall'evolversi delle precedenti riflessioni; non ne è dunque il cominciamento, ma un suo passaggio obbligato e per di più transitorio. La natura di questo dualismo, che divide l'esperienza complessiva in pensare e percezione sensibile, è *derivata* dalla nostra organizzazione soggettiva e dalla nostra organizzazione soggettiva deve essere superato. Questo concetto è espresso in un'importante nota contenuta in *Linee fondamentali di una concezione goethiana del mondo*; essa caratterizza, a nostro avviso, nel modo più esplicito la concezione del mondo che Steiner intende caratterizzare. Ascoltiamola:

⁶⁰ M. Scaligero, *Trattato del pensiero vivente*, cit., pag. 30

⁶¹ R. Steiner, *Linee fond.*, cit., pag. 47

⁶² R. Steiner, *Gli scritti scientifici di Goethe*, Genova, Fratelli Melita Editori, 1988, pag. 115

⁶³ *Ivi.*, pag. 59

⁶⁴ *Ivi.*, pag. 69

Il mondo sensibile, quale appare alla visione umana, non è realtà. Ha una sua realtà nella connessione con ciò che su esso si rivela nell'uomo quale pensiero. I pensieri appartengono alla realtà del sensibile percepito; ma ciò che nell'esistenza sensibile è pensiero, viene a manifestazione non fuori, nel sensibilmente percepito, bensì dentro l'uomo. Pensiero e percezione sensibile sono un'esistenza sola. Quando l'uomo si pone di fronte al mondo guardando coi suoi sensi, egli scinde dalla realtà il pensiero; ma questo non fa che apparire in un altro punto: nell'interno dell'anima⁶⁵.

Questo pensiero fondamentale sarà ribadito anche in *Filosofia della Libertà*: «Non dipende dagli oggetti che essi ci siano dati in un primo tempo senza i relativi conetti, ma dalla nostra organizzazione spirituale. La nostra entità complessiva funziona in modo che, per ogni cosa della realtà, gli elementi relativi le fluiscono da due parti: da parte del percepire e da parte del pensare»⁶⁶. E' l'uomo dunque a portare nella realtà unitaria la scissione fra pensiero e percezione, in quanto la sua organizzazione soggettiva è tale da implicare di necessità questa separazione.

Ci troviamo dunque di fronte a due elementi separati che appartengono però originariamente, allo stesso fenomeno. «L'universo ci appare in due parti contrapposte: *io* e il *mondo*. Erigiamo questo muro divisorio fra noi e il mondo appena la coscienza riluce in noi. Ma non perdiamo mai il sentimento che apparteniamo al mondo, che esiste un legame che ci unisce ad esso, che non siamo un essere al di fuori, ma dentro l'universo. Questo sentimento produce l'aspirazione a superare la contrapposizione»⁶⁷.

Ora, il passo che segue è di estrema importanza, in quanto le riflessioni finora esposte potrebbero condurre ancora il lettore all'errata conclusione che la concezione qui esposta sia in realtà un kantismo, il quale aggiungerebbe semplicemente l'origine unitaria del dato al suo dualismo. Dobbiamo invece realizzare ancora un ulteriore passo conoscitivo, in grado di condurci fuori dall'usuale dominio delle rappresentazioni. Dice Steiner: «Con ciò è indicato alla gnoseologia il passo ulteriore: esso consisterà nel ristabilire l'unità che è stata spezzata al fine di rendere possibile la conoscenza. Questo ristabilimento avviene nel pensare sopra il mondo dato. Nel considerare pensando, il mondo, si compie effettivamente la riunione delle due parti del contenuto del mondo [...] L'atto conoscitivo è la sintesi di questi due elementi»⁶⁸. Abbiamo dunque due

⁶⁵ *Ivi*, pag. 118

⁶⁶ R. Steiner, *Filosofia della libertà*, cit., pag. 66

⁶⁷ *Ivi.*, pag. 21

⁶⁸ R. Steiner, *Verità e Scienza*, cit., pag. 160

elementi separati i quali derivano dalla separazione istituita dal conoscere, il quale ha separato il “dato” in concetti, idee ed esperienze sensibili.

L’esortazione a riunificare semplicemente i concetti con i dati sensibili *non* è l’operazione che qui si intende come riunificazione. Se così fosse non saremmo usciti né dal kantismo, né da un idealismo trascendentale che si arresta al carattere rappresentativo dei suoi costrutti, non cogliendo così la vera sorgente dell’unificazione conoscitiva qui indicata. Poiché appunto «il pensare riferisce l’uno all’altro questi singoli particolari in base alle forme da esso prodotte, e finalmente determina che cosa risulta da questo riferimento»⁶⁹, occorre un successivo atto, il vero atto conoscitivo, capace di *osservare* che cosa derivi dalla connessione del pensare e dei dati sensibili. L’antroposofia si pone sulla strada di portare la scienza goethiana⁷⁰ alle sue massime conseguenze proprio in relazione a questo passaggio fondamentale: «Si agisce nel senso di Goethe soltanto se ci si approfondisce nella vera e propria natura del pensiero stesso e si osserva poi quale rapporto risulti quando il pensare, conosciuto nella sua essenza, vien messo in relazione con l’esperienza»⁷¹. Ciò nonostante, come vedremo, è alla possibilità del pensare sul pensare che Steiner fa riferimento, in particolare nel suo scritto *Filosofia della Libertà*. Infatti, in uno scritto successivo, del 1897, dal titolo *La concezione Goethiana del mondo*, scriverà: «Solo attraverso la contemplazione del pensare, tuttavia, si conquista l’idea della libertà. Goethe non ha saputo cogliere la differenza tra il pensare sul pensare e la *visione del pensare*. Altrimenti sarebbe giunto a questa conclusione: che proprio nel senso della *sua* concezione del mondo, ci si può anche rifiutare di pensare sul pensare, ma ad una *visione* del mondo del pensiero è possibile giungere»⁷².

Se l’atto della semplice unificazione dei percetti e dei concetti era confinato nella sfera psichica, quest’atto ora esorbita da essa e si pone, come atto spirituale, oltre la sfera soggettiva. Quest’atto illumina così il risultato che deriva *da sé* dalla connessione già avvenuta fra concetti e percezioni sensibili, mostrandosi all’osservazione⁷³.

Le riflessioni che stiamo elaborando sembrano inoltre testimoniare l’andare più a fondo nell’“unità sintetica dell’appercezione” kantiana, la quale rappresenta un primo impulso, non mai elaborato, della concezione qui proposta. La seguente nota

⁶⁹ *Ivi*, pag. 161

⁷⁰ Per una visione critica complessiva dei risultati della scienza goethiana si vedano: cfr. G. Gioriello, A. Greco (a cura di), *Goethe scienziato*, Torino, Einaudi, 1998; R. Steiner, *Gli scritti scientifici di Goethe*, cit.

⁷¹ R. Steiner, *Linee fond.*, cit., pag. 50

⁷² R. Steiner, *La concezione Goethiana del mondo*, cit., pag. 66

⁷³ Cfr. R. Steiner, *Linee fond.*, cit., pag. 161

affermazione kantiana testimonia l'attenzione per il punto nevralgico che stiamo considerando: «Questa relazione dunque non ha luogo ancora per ciò che io accompagno colla coscienza ciascuna delle rappresentazioni, ma perché le compongo tutte l'una con l'altra, e sono consapevole della loro sintesi. Solo perciò, in quanto posso legare in una *coscienza* una molteplicità di rappresentazioni date, è possibile che io mi rappresenti *l'identità della coscienza in queste rappresentazioni stesse*»⁷⁴.

Dobbiamo poter avere presente di fronte al nostro sguardo spirituale la connessione che si manifesta nella relazione di due enti connessi dal pensare *e* della relazione fra questi e il pensare medesimo. Il pensare deve poter osservare la connessione fra concetti e percezioni solo dopo che questa è avvenuta, in quanto il potere sintetico del pensiero intellettuale non dà prova del contenuto di tale connessione se non in virtù di un successivo atto spirituale, di un'osservazione pura della relazione stabilita in precedenza.

Poiché il pensare puro è immerso nelle forme archetipiche, esperite dall'intelletto come categorie logiche, è possibile *osservare* tramite esso la sistemazione autonoma dei fenomeni della natura rispetto alle categorie medesime. A seguito di quest'atto spirituale possiamo dire concluso il nostro processo conoscitivo.

Il pensare sul pensare, è così l'atto spirituale dal quale scaturisce la riunificazione del contenuto del mondo nel quale, ora, è inserito anche il pensare medesimo e le sue relazioni categoriali con il dato sensibile. Il *pensiero pensante* si fa dunque *pensiero pensato*, entro il quale è da rinvenirsi la connessione sintetica del mondo delle percezioni. Potermi rappresentare attraverso il pensare puro, libero dalle connessioni sensibili, il pensare medesimo è l'atto di liberazione del pensare stesso, atto mediante il quale l'Io si pensa come immerso nel suo sfondo spirituale e pone di fronte a sé il restante contenuto del mondo come non-io. Dice Gentile, fra i soli a cogliere con il suo attualismo la reale apertura allo spirituale dell'atto puro⁷⁵, ponendo in relazione la logica del concreto di contro alla logica dell'astratto; egli dice infatti: «perché la differenza del non-Io dall'Io è la determinazione dialettica della loro medesimezza; e infatti del non-Io l'Io non fa che attuare se stesso. L'autonoesi è autonoma»⁷⁶. Come vedremo, i differenti modi di relazione fra io e non- io caratterizzeranno le diverse modalità primarie del vissuto esistenziale dei soggetti. Per questo abbiamo posto in essere queste considerazioni gnoseologiche. Esse sono la pre-determinazione della

⁷⁴ I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, cit., pag. 111

⁷⁵ Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit.

⁷⁶ G. Gentile, *Sistemi di Logica come teoria del conoscere*, Vol. II, cit., pag. 90

relazione dell'Io con il mondo. Una consulenza che tenga in serio conto i differenti *modi gnoseologici* di relazione fra io e non-io, secondo le direttive indicate, potrà avere accesso ad un livello dialettico e *logodinamico*, rispetto al quale le restanti relazioni potranno essere illuminate. Questo legame primario può essere successivamente fatto oggetto di studio e giustificato secondo i dettami della psicologia e delle neuroscienze.

Da queste considerazioni emerge un fatto essenziale. L'uomo si trova strappato alla sua condizione unitaria e consegnato al mondo della relazione. Il modo di questa relazione fra sé e il mondo e il tentativo di risolvere la separazione in cui egli si trova è il motivo determinante delle varie impostazioni gnoseologiche, che Steiner riassume come *dualismo* e *monismo*. Esse sono tese al tentativo di ricongiungere ciò che è dato come separato e che nella natura intima dell'uomo sempre vive come sentimento del nostro appartenere unitario al mondo, come l'impressione «che non siamo un essere *al di fuori*, ma dentro l'universo»⁷⁷. Sicché, dice Steiner «La storia della vita spirituale è una continua ricerca dell'unità fra noi e il mondo»⁷⁸.

Abbiamo detto che la distinzione di cui si tratta è frutto di una scissione avvenuta a partire da un atto inerente all'intima facoltà umana del conoscere, vale a dire il pensare. Non l'uomo ha trovato il mondo già configurato, finito al di fuori di sé, ma tale mondo è il risultato dell'atto mediante il quale egli stesso si è costituito come soggettività conoscente. In tale atto egli ha perciò espulso una parte di sé, la quale è rimasta tuttavia connessa al mondo esterno, costituendo con esso quell'unità che ancora permane come unità indistinta, restando *una* con il mondo. Essa è per ciò quel *non-io* che l'io umano ora cerca di ritrovare in un atto di comunione spirituale, il quale sta di contro ad ogni tentativo di ritorno all'unità primordiale e naturale⁷⁹.

La fase kantiana-cartesiana di questo processo, alla quale ci siamo poc'anzi riferiti, ha permesso di vedere come il mondo si strutturi in un secondo tempo proprio a partire da costruzioni che implicano il soggetto, non solo in qualità di funzione strutturante la realtà, ma anche in quanto il suo contenuto soggettivo è *anche* il contenuto del mondo. E' solo nella terza fase del lavoro gnoseologico che l'io supera il soggettivismo radicale in cui è immerso, ricomponendo in unità ciò che aveva egli stesso separato. Egli supera

⁷⁷ R. Steiner, *Filosofia della libertà*, cit., pag. 21

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Su questo tema, in chiave psicoanalitica, si segnala il lavoro di M.C. Lambotte, *Il discorso melanconico*, Roma, Borla, 1999, in particolare pag. 347 e sgg. Sul tema del desiderio e delle sue molteplici espressioni si veda anche: cfr. M. Recalcati, *Ritratti del desiderio*, Milano, Raffaello Cortina editore, 2012. Per la connotazione spirituale-regressiva del desiderio in una prospettiva archetipica si vedano: cfr. M.L. Von Franz, *L'eterno fanciullo*, Como, Red Edizioni, 1989 e J. Hillman, *Puer aeternus*, Milano, Adelphi, 2004

così l'unione *naturale* per realizzare una comunione *spirituale*, la quale, al di fuori di ogni intendimento dottrinale o confessionale, è l'atto di superamento della soggettività egoica e la conquista del Sé riunificante la realtà, elaborato attraverso il lavoro di edificazione del pensare immaginativo e dei suoi successivi gradi.

Se attraverso la funzione del pensare abbiamo conquistato la prima separazione che ci ha permesso di costituirci come entità separata e ci ha permesso di formulare il problema della conoscenza e della futura riunificazione con il mondo; se le restanti facoltà dell'anima che abbiamo descritto e che si caratterizzano come sentire e volere sono date come compresenti all'interno dell'anima umana⁸⁰, possiamo concludere che il sentire e il volere costituiscono, con i relativi contenuti, proprio quel non-io rispetto al quale l'uomo si relaziona istintivamente e che costituisce per tanto una parte di sé ancora unita in modo primario con il mondo. In tali funzioni e contenuti non risiede dunque la possibilità di attuare la riunificazione gnoseologica che stiamo tentando, da attuarsi, lo ricordiamo, all'interno dell'essere umano; essi ne sono tuttavia i contenuti. Ciò non significa che l'albero di fronte a me o l'altro uomo *siano* il mio sentire e il mio volere e le relative funzioni fisiologiche che ne stanno a capo e li determinano, ma che la possibilità di una riunificazione vera con tali enti passa dalla necessità di riunificarmi coscientemente *con* quel sentire e volere *entro i quali* quell'albero e quell'uomo sono immersi per me ed in parte connotati dalle note peculiari di quelle funzioni animiche e fisiologiche.

Dice Lucio Russo:

se col pensare (cosciente) ci separiamo dal mondo, con il sentire (subcosciente) e col volere (incosciente) gli rimaniamo viceversa uniti. Il pensare, per potersi unire al mondo, deve perciò cominciare a riunirsi (coscientemente) al sentire e al volere. Non si tratta dunque di regredire a quegli stati di coscienza (di sogno e di sonno) in cui vige tutt'ora un'unione naturale col mondo, bensì progredire e sviluppare degli stati di coscienza superiori (detti da Steiner "immaginativo", "ispirativo" e "intuitivo")⁸¹.

Possiamo chiederci a questo punto: perché lo stesso non deve essere detto inizialmente anche per il pensare medesimo? Perché, come vedremo, per il pensare e i suoi contenuti non possiamo uscire dal pensare stesso, in quanto *pensiero pensante* e *pensiero pensato*

⁸⁰ Cfr. R. Steiner, *Enigmi dell'anima*, cit., e R. Steiner, *Arte dell'educazione I – Antropologia*, O.O. 293, Milano, Ed. antroposofica, 2009

⁸¹ L. Russo, *Amor che nella mente mi ragiona*, in corso di pubblicazione, pag. 15 (http://www.ospi.it/ospi/Libro_1024.asp)

sono presi dal medesimo campo qualitativo. Solo il grado della loro vicinanza alla sorgente spirituale cambia. «L'oggetto osservato è qualitativamente uguale all'attività che ad esso si indirizza. Questa è di nuovo un'altra proprietà caratteristica del pensare. Quando lo rendiamo oggetto dell'osservazione non ci vediamo obbligati a farlo con qualcosa di qualitativamente diverso, ma possiamo rimanere nello stesso elemento»⁸².

Tali contenuti del sentire e del volere forniscono dunque i dati rispetto ai quali il pensare si relaziona per ritrovare *coscientemente* la sua riunificazione con il mondo e con se stesso. Per questo non basta che il pensare si relazioni istintivamente al sentire e al volere, così come accade in ogni sana natura umana, ma che attraverso l'osservazione del pensare mediante il pensare io diventi cosciente della relazione fra il pensare e i suoi contenuti: concetti, idee, sentimenti e atti volitivi. Come ricorda Steiner infatti: «Il pensare è al di là di soggetto e oggetto. Esso forma anche questi due concetti come tutti gli altri»⁸³, e mediante la speciale condizione dell'osservazione del pensare l'uomo si rende cosciente della relazione fra il pensare stesso e tali contenuti. Ma anche in questa posizione limite l'uomo non può uscire dal pensare. Solo il suo grado di purezza è differente nel caso del *pensiero pensato* e del *pensiero pensante*. Per questo egli dice: «Di fronte al pensare l'uomo può rimanere alla posizione ingenua sulla realtà»⁸⁴. Così, rispetto al pensare, l'origine e la fine si congiungono e il grado di coscienza si eleva di un gradino.

In quale relazione stanno ora queste riflessioni con i temi della consulenza filosofica e con le posizioni gnoseologiche – dualismo e monismo – alle quali avevamo accennato in precedenza? Il dualismo si ferma all'opposizione fra due istanze che alla loro origine stanno in *congiunzione disgiuntiva*: io e il mondo, dove tale congiunzione regge nominalmente una relazione posta in essere solo attraverso una prima istanza, quella del linguaggio. Certamente *esistono* entrambi i congiunti, ma loro *unione* è provvisoriamente falsa, o meglio, non ancora resa effettiva. La loro reciproca interazione è cercata ma non trovata. Siamo consapevoli di noi stessi e dell'esistere di un mondo fuori di noi la cui alterità ci è nota, così come parte della sua ontologia, ma la cui *relazione* spirituale con noi ci sfugge. In questa posizione, dice Steiner: «tutto il mio sforzo è un'inutile lotta per conciliare queste antitesi che chiama ora *spirito e materia*, ora *soggetto e oggetto*, ora *pensiero e fenomeno*. Ha il sentimento che debba esservi un

⁸² R. Steiner, *Filosofia della libertà*, cit., pag. 35

⁸³ *Ivi.*, pag. 45

⁸⁴ *Ivi.*, pag. 77

ponte fra i due mondi, ma non è in grado di trovarlo»⁸⁵. Dunque dobbiamo domandare: «*dove* deve essere cercato tale ponte?»

Introduciamo così un altro elemento essenziale, non direttamente esplicitato nei testi gnoseologici di Steiner ma comunque presente nelle comunicazioni antroposofiche, cioè l'elemento della *polarità*. L'unione che cerchiamo è data dall'unione di due polarità complementari. *A* e *nonA* costituiscono le relazioni polari entro una logica bivalente. Psicologizzando questa struttura possiamo dire: *nonA* è l'inconscio di *A* in quanto stabilisce con *A* la sua relazione in termini di polarità. *A* è però un ente singolo mentre *nonA* un insieme. La funzione di *nonA* è però tale da costituire ontologicamente *A* in quanto sono i membri di *nonA*, che possiamo chiamare *B*, che rendono ontologicamente consistente *A*. Dobbiamo dire: *A* è *A* in quanto *non* è *nonA*, in quanto cioè non è tutti quei *B* che appartengono all'insieme polare *nonA* e rispetto ai quali – o negando i quali – *A* si costituisce come tale. Dunque è all'insieme *nonA* che *A* deve domandare la sua sussistenza ontologica sulla scia dell'intuizionismo⁸⁶. Ritroviamo qui quella precedente considerazione che vedeva la nostra relazione al mondo una relazione fra parti che ci appartengono e che devono essere riconquistate coscientemente⁸⁷.

La concezione della polarità è così la concezione che permette di transitare in quella che qui vogliamo chiamare *relazione "e"*, in quanto, in nessun modo entro uno solo dei due termini è possibile realizzare il passaggio dalla disgiunzione alla congiunzione, all'«e» dei due membri del dualismo, sostanzializzato dal lavoro del pensare puro; né approfondendo il soggetto né mediante la conoscenza dell'oggetto è possibile trovare infatti la via di uscita dal dualismo, in quanto entrambi restano tali nonostante la loro relativa conoscenza ed esperienza. E' l'atto spirituale del pensare puro che rende attiva quella relazione «e». L'uomo, vivendo nell'atto del pensare che realizza tale relazione, pone contemporaneamente se stesso come centro spiritualmente attivo entro di essa. Così egli realizza quella triplice scansione gnoseologica che abbiamo descritto. Realizzandola, costituisce parimenti se stesso come Io superiore. Egli vive ora nella relazione con il mondo quale Io agente dal piano spirituale. «Il pensiero pensante o Io –

⁸⁵ *Iv.i.*, pag. 21

⁸⁶ Un contributo d'insieme sull'intuizionismo è offerto da: M. Franchella, *Con gli occhi negli occhi di Brouwer*, Milano, Polimetrica, 2008

⁸⁷ Su questo tema si vedano: G. Gentile, *Sistemi di Logica come teoria del conoscere*, Vol. II, cit., pag. 56 e sgg. Nella prospettiva di un impiego dell'intuizionismo di Brouwer all'interno del paradigma psicoanalitico si veda: A. Schiaccitano, *Colloqui Zurighesi*, <http://www.sciacchitano.it/Soggetto/colloqui%20zurighesi.pdf>

dice Gentile – non entra nel circolo, perché non lo presuppone; esso lo costituisce, lo crea, creando se stesso»⁸⁸.

Dunque, la *coniunzione* di cui ora cerchiamo le tracce non è una congiunzione posta in essere solamente, ma è per di più la conoscenza di questa relazione che pone il pensare – come già abbiamo visto – al di fuori di questa relazione. Esso sa di questa relazione, per cui questa non è più data come immediatamente posta o vissuta. Il soggetto cioè si è prima situato entro i termini di questa relazione, e successivamente ha pensato la relazione medesima uscendo dall'immediatezza, dallo stato di natura, di tale relazione. Solo dalla prospettiva di un pensare puro è possibile compiere questo salto. L'appello al pensiero pensante è così l'ascesi verso la sorgente della mancata realizzazione della relazione che relega il soggetto al dualismo; esso ora, osservandola la comprende, e annullando tale dualismo come pensato, lo realizza come pensare e in esso si costituisce come individualità spiritualmente attiva.

Vediamo come con queste riflessioni, venga qui introdotto parimenti il tema dell'*osservazione*, in qualità di funzione centrale nel processo gnoseologico che stiamo trattando. Dice Steiner: «*osservazione e pensiero* sono i due punti di partenza per ogni aspirazione spirituale dell'uomo, in quanto egli ne sia cosciente»⁸⁹. Accanto all'osservazione di contenuti materiali e psichici dobbiamo aggiungere, in qualità di condizione eccezionale, l'osservazione del pensare medesimo. Egli prosegue dicendo:

In quanto oggetto di osservazione, il pensare si distingue però in sostanza da ogni altra cosa. L'osservazione di una tavola o di un albero compare in me appena questi oggetti si presentano all'orizzonte delle mie esperienze. Però non osservo contemporaneamente il pensar su quegli oggetti. Io osservo la tavola ed eseguo il pensare sulla tavola, ma non osservo quest'ultimo nello stesso istante. Devo prima trasferirmi in un punto al di fuori della mia attività se, accanto alla tavola, voglio osservare anche il mio pensare sulla tavola⁹⁰.

Osserviamo il resto del mondo attraverso i sensi e a tali oggetti dirigiamo il nostro pensiero, oggetti del mondo esterno e del mondo interno, sensazioni, impressioni, immagini, allucinazioni, processi di coscienza. Dimentichiamo però di osservare l'unico elemento la cui osservazione richiede di trasferirci al di fuori dell'ordinaria coscienza: il pensare medesimo. «Quando però considero il pensare, non esiste più tale elemento

⁸⁸ G. Gentile, *op. cit.*, pag. 58. In questo senso Steiner dice espressamente: «Per l'io non è indifferente quel che il pensiero puro fa, perché il pensiero puro è il creatore dell'io» R. Steiner, *Filosofia e Antroposofia*, cit., pag. 65

⁸⁹ R. Steiner, *Filosofia della libertà*, cit., pag. 28

⁹⁰ *Ivi.*, 29-30

trascurato, perché quel che ora rimane sullo sfondo è di nuovo solo il pensare stesso. L'oggetto osservato è qualitativamente uguale all'attività che ad esso si indirizza»⁹¹. La *tecnica* di osservazione del pensare, denominata *concentrazione*, fa parte delle pratiche antroposofiche per la conquista di una diversa caratteristica del pensare. Più esso si rivolge alla sua stessa attività e ai suoi stessi contenuti, più si rende svincolato dalla rappresentazione sensibile e si avvicina così al piano della sua sorgente spirituale, prima come pensare puro e poi, oltre la Soglia, come pensare immaginativo, già immerso nelle immagini del mondo spirituale.

Ora, tale condizione eccezionale diviene indispensabile nell'osservazione dei pensieri che mettono in relazione due pensati. Prendiamo il seguente esempio, tratto dal testo di Lucio Russo. Poniamo due pensieri: «A è maggiore di B»; «B è minore di A». La *relazione* che A ha con B fa sì che, mentre A e B sono due *pensati*, identificati come enti che possiedono proprietà ontologiche, “l'esser maggiore di” e “l'esser minore di” siano due relazioni. Tale relazione è però di fatto un *pensare*. Ed è tale relazione che posso osservare come quell'attività che collega fra loro due *pensati*. Ora, dice Lucio Russo,

immaginiamo, però, che dopo aver osservato tali relazioni, decida pure di pensarle: che decida di scoprire se hanno una qualche relazione fra loro. [...] non sono infatti che relazioni determinate: cioè a dire, delle relazioni che hanno già assunto delle forme precise. Ebbene, quale altro elemento in comune potrebbero avere queste due forme determinate se non l'indeterminata sostanza o l'indeterminato essere della relazione stessa? Ma questo – è facile intuirlo – non è che l'essere o la sostanza del relazionare o del pensare puro: quello stesso, ossia, dell'attività grazie alla quale sto svolgendo e sviluppando la mia riflessione⁹².

Arriviamo così a quella coincidenza fra la qualità dell'oggetto osservato e dell'atto osservante che produce una separazione per la quale diventiamo coscienti della sorgente degli oggetti del pensare e sperimentiamo l'atto come volontà non ancora determinata, la quale sola a questo grado di sviluppo è già immersa entro il mondo spirituale e per tanto rappresenta la prima uscita dell'Io oltre la sfera animica della rappresentazione. Abbiamo così la prima vera unificazione di oggetto e soggetto, recuperando la dimensione unitaria che avevamo perduto, superando, con l'assunzione della dimensione del pensare puro, il dualismo. Quella “e” che relazionava l'io al non-io è stata ora *sostanzziata* dall'attività cosciente dell'Io, il quale, osservandola e pensandola

⁹¹ *Ivi.*, pag. 35

⁹² L. Russo, *op. cit.*, pag. 27

l'ha appunto sostanziata con la sua individualità, resasi attiva proprio a partire da tale atto. In quella congiunzione *vive* ora l'essere dell'uomo. Come Io superiore, la relazione fra i termini antagonisti non costringe più la soggettività a vivere separatamente in entrambi, ma entrambi *vivono* nella soggettività innalzata e attiva nell'unità spirituale che andavamo cercando. Tale dualismo è così superato. Questo superamento sul piano logodinamico comporta un'azione anche sul piano animico, in quanto esso gli è subordinato. Per tanto portiamo queste riflessioni nella cornice delle relazioni di aiuto.

Ci pare chiaro a questo punto che il soggetto, prima del processo descritto poc'anzi, qualora voglia tentare di entrare maggiormente entro uno dei due termini del dualismo, debba scivolare nella corrente monista perdendo di "vista" il termine opposto, il quale come vedremo continua a esercitare la sua azione.

Le due forme di monismo che Steiner caratterizza sono quelle connotate dal *materialismo* e dallo *spiritualismo*. Se al primo egli pone l'interrogativo: «Come arriva la materia a riflettere sul proprio essere?», al secondo obietta: «In ciò che esso elabora spiritualmente non è mai inserito il mondo dei sensi. L'io deve ammettere che il mondo dei sensi gli rimane chiuso, se non si mette in relazione con esso in modo non spirituale»⁹³. Al di là di questi argomenti, che naturalmente non potevano confrontarsi con quasi un secolo di scoperte scientifiche sullo stato della materia e della coscienza, quello che ci interessa rilevare è il punto messo in luce da Lucio Russo:

le due soluzioni ottenute mediante la *reductio ad unum* (quella materialista e quella spiritualista) si rivelano viepiù illusorie se si è in grado di realizzare (grazie all'occhio scaltrito dello psicoanalista) che quello dei due termini che si credeva di aver annullato lo si è invece, in un caso, inconsciamente introiettato (ossia portato dall'esterno all'interno) e, nell'altro, inconsciamente proiettato (ossia portato dall'interno all'esterno). Il monista spiritualista (che nega scientemente la realtà dell'oggetto) non fa infatti che introiettare inconsciamente l'oggetto (nel soggetto), mentre il monista materialista (che nega scientemente la realtà del soggetto) non fa che proiettare inconsciamente il soggetto (sull'oggetto)⁹⁴.

Sulla scia fichtiana dell'*Introduzione alla dottrina della scienza* – possiamo dunque, schematicamente, dire che l'individuo inserito più o meno coscientemente in una posizione monista-spiritualista non potrà che presentare un'inflazione "maniacale", in quanto l'oggetto materiale esterno, il non-io, è presente come parte dell'io. L'io ha cioè divorato il mondo il quale, ora, è parte di sé. D'altro canto, la potenza maniacale dello

⁹³ R. Steiner, *Filosofia della libertà*, cit., pag. 23

⁹⁴ L. Russo, *op. cit.*, pag. 14

spiritualista sta all'opposto della posizione "depressiva" del materialista la quale stabilisce con la soggettività quell'alterità non riconosciuta che ora si trova a proiettare. Questi termini possono condurre a credere che si stia parlando in termini *psicodinamici*, riferendoci per tanto a particolari determinazioni di tali "oggetti". La struttura *logodinamica* pone invece a fondamento, o meglio, in modo sovraordinato, la relazione io/non-io poiché essa è sovrastante e trasversale ai singoli processi psicologici, e investe in maniera primaria la relazione fondamentale che il soggetto (l'io) ha con il mondo (il non-io), a dispetto dei suoi contenuti o peculiarità. Per queste ragioni Rudy Vandercruysse ha sostenuto la tesi di Witzemann, il quale «ha chiamato la scienza dello spirito antroposofica una psicoanalisi spirituale. Si può anche chiamare la psicoanalisi una *Filosofia della Libertà* pervertita»⁹⁵. Riteniamo quindi che il livello gnoseologico sia la *metafora primaria latente*, strutturante i livelli psichici e le distribuzioni psicodinamiche e pulsionali. Tale processo non può essere attribuito a un atto libero, in quanto esso è attribuibile unicamente all'Io disidentificato dall'anima e dunque da un Io superiore, o Sé spirituale, non qualificato come Psiche.

2.1 La vita di rappresentazione quale ricongiunzione della frattura gnoseologica

Le riflessioni precedenti ci hanno mostrato tre istanze gnoseologiche interamente compenetrantesi e reciprocamente attive: il *pensato* in qualità di oggetto realizzato mediante l'atto, il *pensante* quale soggetto ed infine il *pensare* in qualità di attività.

Ci troviamo a constatare che il cammino gnoseologico indicato da Steiner ci ha condotti in primo luogo ad affermare l'insorgere di una concezione del mondo *ingenua*, la quale prendeva per "reale" la percezione dell'oggetto sensibile, tralasciando colpevolmente (ingenuamente, appunto) l'azione di strutturazione attiva operata dalla soggettività; in secondo luogo, la rivoluzione kantiana e tutto il portato della fisica e della fisiologia dell'ottocento, hanno mostrato invece il potere *attivo* di costruzione dell'immagine percettiva ad opera del soggetto, con la conseguente ripulsa di ogni istanza non conseguente con i risultati di tale *criticismo*. Se il primo atteggiamento

⁹⁵ R. Vandercruysse, "Psicologia spirituale e psicoanalisi (III)", *Antroposofia. Rivista di scienza dello spirito*, 51, n.2 (1996), pag.109. L'intero articolo si trova in: Id., "Psicologia spirituale e psicoanalisi (I)", *Antroposofia. Rivista di scienza dello spirito*, 50, n.6 (1995), pag. 371-381; Id., "Psicologia spirituale e psicoanalisi (II)", *Antroposofia. Rivista di scienza dello spirito*, 51, n.1 (1996), pag. 40-49

denota così la forclusione della soggettività, il secondo, come abbiamo visto, elimina l'oggetto, decretandolo mera rappresentazione. Da qui il paradosso di ogni impostazione conoscitiva, in particolare di natura psicologica-psicoterapeutica, che ereditando quest'ultima tradizione, crede ciò nonostante di riferire i suoi costrutti direttamente all'oggetto della sua indagine, cioè il soggetto umano, attribuendo ad esso le proprie proiezioni intellettuali. D'altra parte invece, il mancato riconoscimento della necessità provvisoria – seppur non definitiva – dell'impostazione trascendentale della conoscenza e la sua commistione indebita con il realismo ingenuo, hanno condotto per lo più a sottovalutare l'importanza non solo di una revisione critica degli assunti teorici di base di alcune correnti psicologiche, ma anche della necessità di un'assunzione e di un superamento di tale impostazione trascendentale.

Le concezioni fatte salve dall'atteggiamento trascendentale così duramente denunciato un secolo fa da Nietzsche, sono a nostro avviso da ricondursi agli esponenti principali della psichiatria fenomenologica ed esistenziale, della logoterapia, della psicologia umanistica, della psicologia archetipica e della psicosintesi di Assagioli⁹⁶. A queste correnti "illuminate" si frappongono poi proposte terapeutiche pseudo-spirituali di derivazione *new age*. Rispetto a tali correnti va sottolineato con forza che l'apertura allo spirituale *inteso dal punto di vista dell'anima* resta confinato per tali correnti in una dimensione psicologica che, pur *aprendosi* verso lo spirituale, nulla comprende dello spirituale in sé, in quanto la sua antropologia e la sua estensione gnoseologica restano infondo nelle medesime posizioni dell'idealismo critico kantiano. La pretesa spiritualità di tali correnti resta confinata per tanto in un anelito che mal comprende la reale natura dello spirituale, così come della sua possibilità di fondazione e indagine scientifica, a favore dello sbandieramento di termini trascendenti, connotati per lo più materialisticamente. Senza considerare in tutta la sua portata la natura *animico-*

⁹⁶ Si rimanda qui ai testi fondamentali di tali scuole di pensiero. In particolare si rimanda a: cfr. K. Jaspers, *Psicopatologia Generale*, Roma, Il Pensiero scientifico editore, 2008; M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Milano, Longanesi, 2008; L. Biswanger, *Per un'antropologia fenomenologica*, Milano, Feltrinelli 2007; R.D. Laing, *L'io diviso. Studio di psichiatria esistenziale*, Torino, Einaudi, 2010; A.H. Maslow, *Verso una psicologia dell'essere*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1978; R. Assagioli, *Lo sviluppo transpersonale*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1988 C. Rogers, *La terapia centrata sul cliente*, Bari, La meridiana, 2007. Una riflessione sulla relazione fra psicoterapia e filosofia è offerta da: cfr. M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, Napoli, Guida Editori, 1991; G. Galimberti, *La casa di Psiche. Dalla psicoanalisi alle pratiche filosofiche*, Milano, Feltrinelli, 2009; G. Giacometti (a cura di), *Sofia e Psiche. Consulenza filosofica e psicoterapie a confronto*, Napoli, Liguori editore, 2010.

spirituale dell'uomo si rendono questi tentativi, seppur positivi nelle intenzioni, per nessun verso riconducibili ad una psicologia scientifico-spirituale⁹⁷.

Si tratta per tanto di comprendere la necessità, non solo di un rinnovamento della sfera conoscitiva in senso scientifico-spirituale, ma per di più di indicare i modi e le connessioni di tale ampliamento nei riguardi della sfera dell'anima, il campo d'azione che più di ogni altro riguarda l'umano in quanto tale. Una concezione che non si avvedesse di questa necessità passerebbe da un dualismo corpo-anima a un altro che vede attivi unicamente corpo e spirito. Non uno spirito dunque che viene a morire nell'anima, quanto invece un'anima che risorge nello spirituale, facendo della sua natura psichica una natura animica. Per questo Hillman, dalla sua prospettiva archetipica, dice: «Lo spirito rivolto verso la psiche, anziché abbandonarla in favore di luoghi alti e dell'amore cosmico, trova sempre maggiori possibilità di vedere in trasparenza le opacità e gli offuscamenti della valle. [...] Lo spirito chiede alla psiche di aiutarlo e non di distruggerlo, di soggiogarlo o di eliminarlo quale stranezza o follia»⁹⁸. Questa critica si comprenderà meglio in relazione alle riflessioni che seguiranno.

La triade con la quale ci troviamo alle prese in ogni atto conoscitivo vede dunque all'opera tre termini: percezione-rappresentazione-concetto(idea). Essi possono essere ricondotti alla triplice costituzione umana: corpo-anima-spirito, la quale nelle comunicazioni antroposofiche, può essere ulteriormente messa in relazione con lo sviluppo dell'anima umana in quanto tale. Nel cammino storico-evolutivo della sua triplice costituzione essa emerge dalla vita di sogno del Mito come *anima senziente* per dirigersi entro il cammino della filosofia come *anima razionale* e infine nel terreno della scienza come *anima cosciente*. La proprietà di quest'ultima, al di là della peculiarità dei suoi contenuti e della sua "missione" nella vita del presente, è quella di poter stabilire una relazione *cosciente* con i suoi medesimi contenuti. Infatti, lì dove l'Io, dirige sulla sua propria attività i suoi atti di pensiero puro esso si realizza *coscientemente* come spirito, come Io superiore, iniziando così un percorso di progressiva salita verso il piano prettamente spirituale. Dice infatti Steiner: «Chi osserva il pensare, durante l'osservazione vive direttamente entro un contesto spirituale che si regge da sé. Si può

⁹⁷ Per una trattazione della psicoterapia antroposofica si vedano: cfr. H. Dekkers *et al.*, *Corsi seminariali "Per una psicoterapia scientifico-spirituale"*. Atti del Convegno Casa di Salute Raphael, Trento, 2002-2004 (s.n), (s.l.); B. Lievegoed, *L'uomo alla soglia*, Savona, Natura e Cultura, 1999; H. Dekkers-Appel, A. Dekkers, A. R. Meuss (a cura di), *Psicoterapia e lotta per divenire essere umano. Spunti per una psicoterapia antroposofica*, Milano, Editrice Novalis, 2006; K. König, *L'anima umana. Una risposta alla dilagante psicologia senza anima*, Savona, Natura e Cultura Editrice, 2004. In particolare si veda: cfr. M. Scaligero, *Psicoterapia. Fondamenti esoterici*, Roma, Perseo, 1974

⁹⁸ J. Hillman, *Saggi sul Puer*, cit., pag. 103

anzi dire che chi vuol afferrare l'essenza dell'elemento spirituale nella forma in cui esso si presenta *inizialmente*, può farlo nel pensare che poggia su se stesso»⁹⁹.

Non si tratta di un semplice atto di autopercezione rivolto alla propria persona, ma di rivolgere il pensare al contenuto del pensato in quanto, dice ancora Steiner:

L'autopercezione non mi porta fuori dal campo di ciò che mi appartiene. L'autopercezione va distinta dalla determinazione pensante di me stesso [...] La mia autopercezione mi chiude entro determinati confini; il mio pensare nulla ha a che fare con tali confini. In questo senso sono un essere doppio. Sono chiuso in un campo che percepisco come quello della mia persona, ma sono portatore di un'attività che determina da una sfera più elevata la mia elevata esistenza¹⁰⁰.

Che cosa sono concentrazioni e meditazioni se non il tentativo di dirigere l'attività *cosciente* dello spirito sui contenuti, prima *inconsci*, della propria anima? Nella meditazione abbiamo un chiaro esempio di come l'attività (il pensare contemplativo) dell'Io spirituale (quale pensante) fronteggi i contenuti (i pensati) presenti come rappresentazioni nell'anima.

Quest'immagine offre l'opportunità di valutare come il presunto limite offerto dal carattere rappresentativo dei contenuti dell'anima è tale solo in rapporto ad un io che non sia in grado di osservare dalla prospettiva spirituale i suoi contenuti medesimi, che non riesca cioè e uscire dai limiti della propria soggettività individuale. Tali limiti tuttavia sono sanciti come un dogma dall'odierna cultura scientifica e filosofica, la quale, pur nella sua tensione verso lo spirituale, sembra non volersi avvedere della necessità di una loro rifondazione in senso gnoseologico.

Come si colloca a questo riguardo la rappresentazione nella concezione offerta dall'antroposofia? La *rappresentazione* è posta come l'elemento intermedio che offre la possibilità di congiungere l'attività universale del pensare vivente con quella individuale che si relaziona con il mondo e si esprime nella vita di sentimento. «Pensare e sentire corrispondono alla doppia natura del nostro essere, di cui già abbiamo parlato. Il pensare è l'elemento mediante il quale partecipiamo al divenire generale del cosmo; il sentire è l'elemento mediante il quale possiamo ritirarci entro i limiti del nostro

⁹⁹ R. Steiner, *Filosofia della Libertà*, cit., pag. 107. Per una descrizione degli esercizi di elaborazione del pensare e sugli esercizi interiori in genere si vedano: Id., *Educazione pratica del pensiero*, O.O. 108, Milano Ed. Antroposofia, 2002 e M. Scaligero, *Tecniche di concentrazione interiore*, cit.; C. Gregorat, *Note introduttive all'esercizio interiore*, Milano, Ed. Antroposofica, 1991; Id., *L'ottuplice sentiero nella visione buddistica e antroposofica*, Milano, Ed. Antroposofica, 1994; P.E. Shiller, *La disciplina interiore antroposofica*, Milano, Ed. Antroposofica, 1987.

¹⁰⁰ R. Steiner, *Filosofia della Libertà*, cit., pag. 67

essere»¹⁰¹. La rappresentazione qui intesa realizza in sé la congiunzione della *forma* spirituale proveniente dall'Io con la *forza* materiale che attraverso il volere viene attinta dal mondo esterno, dal non-io, in qualità di percetto. Essa è per tanto l'elemento soggettivo-oggettivo che raccoglie in sé la *particolare* esperienza del percetto e quella *universale*-spirituale del concetto. «La rappresentazione è cioè un concetto individualizzato [...] attraverso la percezione il concetto acquista un aspetto individuale, un nesso con quella determinata percezione [...] La rappresentazione sta dunque fra percezione e concetto. E' il concetto determinato, riferentesi alla percezione»¹⁰². Ma prima del risveglio alla dimensione reale del pensare tale rappresentazione altro non è che l'immagine del mondo esterno, morta nella nostra costituzione soggettiva, in quanto non è stata ancora risvegliata dalla forma pura agente dal piano spirituale. Essa è per tanto un'ombra, frutto della mancata unione del percetto con un concetto il cui contenuto è tratto dal campo dello spirituale come sua diretta riflessione.

L'azione della corporeità sulla vita del concetto è così responsabile dello svanimento del suo carattere vivente. La mancata ammissione della dimensione eterica e astrale dell'uomo pone come conseguenza l'impossibilità di sperimentare il concetto *prima* del suo ingresso e del suo riverbero nella costituzione fisica. Da qui nasce tutta la difficoltà di ogni comprensione sul carattere vivente del pensare. «Il cervello – dice infatti Steiner – agisce effettivamente soltanto come apparecchio riflettente, perché riverberi l'attività animica e questa diventi visibile a sé stessa. [...] L'uomo mentre pensa, percepisce soltanto le *ultime fasi* della sua attività pensante, del suo sperimentare pensante. [...] Ciò che percepite in ultimo come pensiero sono le immagini rispecchiate»¹⁰³. Questa è di fatto la lezione del kantismo che anima il carattere soggettivo-rappresentativo attribuibile all'oggetto trascendentale.

Notiamo dunque subito come la prospettiva gnoseologica qui esposta trovi una corrispondenza diretta con i risultati antroposofici riferibili alla tripartizione dell'organismo umano e alla relativa distribuzione delle funzioni e facoltà dominanti nei tre sistemi¹⁰⁴. Se la percezione giunge all'uomo dal lato del corpo fisico e si da all'io

¹⁰¹ R. Steiner, *Filosofia della Libertà*, cit., pag. 81

¹⁰² *Ivi.*, pag. 80. In chiave psicoanalitica si vedano le riflessioni di Lacan circa la relazione fra linguaggio e parola come intersezione di universale e particolare: cfr. J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio*, in *Scritti* vol. I, cit., pag. 230 e sgg. Per una visione d'insieme dell'insegnamento di Lacan si sottolinea: cfr. M. Recalcati, *Jaques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2012

¹⁰³ R. Steiner, *Il pensiero cosmico*, cit., pag. 82

¹⁰⁴ Cfr. R. Steiner, *Arte dell'educazione I – Antropologia*, cit., pag. 28 e sgg. Per una trattazione sistematica della medicina antroposofica si vedano: cfr. G. Leonelli, *Lezioni ordinate del corso di formazione dei medici*,

come risultato di un atto sintetico di ricomposizione dell'azione dei recettori sensoriali, nell'anima questa traccia vive unendosi e sommandosi alle rappresentazioni già presenti in essa. Entro tale vita, l'azione dell'anima cosciente in unione con la sfera spirituale dell'uomo, inserisce la forma pura riferita all'oggetto percepito. L'Io superiore è attivo al centro di questo processo e può seguirlo con la coscienza veggente nella sua interezza fino alle soglie del volere.

Vediamo così come sia possibile una deformazione del dato reale sotto il peso dell'azione abnorme o squilibrata di uno di questi tre regni umani. Già questa connessione da sola, sarebbe sufficiente a mostrare la diretta correlazione e interpolazione che intercorre fra i due piani e quali potenzialità terapeutiche siano insite in una prospettiva di consulenza che si apra alla visione d'insieme antroposofica.

Il tentativo sarà ora quello di mostrare che la tripartizione del sistema umano in corpo-anima e spirito permetta di attribuire allo spirituale non solo la sua autonomia rispetto all'animico-corporeo ma addirittura di costituire l'unica fonte in grado di offrire un potere correttivo e di dominio complessivo rispetto al campo rappresentativo dell'anima, in accordo con il principio terapeutico antroposofico per il quale un organismo superiore ha un'azione correttiva su un organismo inferiore. Così, una problematica riferibile al corpo fisico potrà essere sanata solo a partire da un intervento mosso dall'elemento ad esso superiore, cioè il corpo eterico. Allo stesso modo agisce l'astrale sull'eterico e l'io sull'astrale. L'inversione patologica di questa tendenza, vale a dire l'azione abnorme di un corpo inferiore su uno superiore, così come l'indebita invasione di un corpo superiore sul registro d'azione di un corpo inferiore, sono da indicarsi come la più probabile e diretta causa di squilibrio e di patologia¹⁰⁵. Capiamo quanto valore abbia l'assunzione della triarticolazione dell'entità umana in relazione a quest'ultimo punto e come mai abbiamo insistito sull'azione della sfera logodinamica su quella subordinata dell'animico-rappresentativo.

Nel caso del rapporto della rappresentazione con la percezione e il concetto quali sono le connessioni operanti rispetto all'essere umano e al conoscere in generale? Nell'*anima cosciente* vive il diretto reverbero spirituale, la traccia, del percepito al quale con un atto altrettanto cosciente portiamo ora incontro la forma spirituale del concetto tratto dal mondo spirituale. La coscienza di questo contenuto concettuale viene afferrata attraverso l'intuizione pura; infatti, «L'*intuizione* è l'esperienza cosciente di un puro

Vol.I e II, Torino, Aedel edizioni 2010 e V. Bott, *Medicina Antroposofica. Un ampliamento dell'arte di guarire*, Palermo, Nuova Ipsa Editore, 1999

¹⁰⁵ Cfr. R. Steiner, *Spirito e materia, vita e morte*, O.O. 66, Milano, Ed. Antroposofica, 1992, pag. 130 e sgg.

contenuto spirituale che si svolge nella pura sfera spirituale. L'essenza del pensare può essere afferrata solo mediante intuizione¹⁰⁶[...] Per il pensare essa è ciò che per la percezione è l'osservazione»¹⁰⁷. L'osservazione della congiunzione di percolato e concetto – in corrispondenza alle considerazioni fatte in precedenza – permette di superare il carattere rappresentativo (in senso kantiano) del fenomeno osservato e coglierne l'unione, *l'entelechia*, frutto del lavoro di congiunzione di percolato e concetto a mezzo dell'Io. Questo sia nei riguardi della percezione esterna che di quella interna cioè dei contenuti interni (inconsci) della nostra anima.

L'oggetto unitario fuori o dentro di noi, che come percolato si mostra alla risultante dell'azione dei processi del percepire – quali possono essere seguiti solo se alla loro connessione viene posto il pensare – è dunque scisso a causa della peculiare configurazione animica e corporea dell'uomo. Essa spacca in due l'oggetto, separando la *forza*, che viene così a costituire il lato del percolato, dalla *forma*, legata alla sfera del concetto. La loro unione nella soggettività umana è la ricongiunzione dei due aspetti ad opera del pensare spirituale. Non un pensare metafisico e idealista che si appropria della forma a discapito del percolato, facendo così dell'astrazione la sua patologia gnoseologica, è ciò che qui si indica come la meta del processo conoscitivo; né un materialismo della percezione, il quale, svincolato dalla forma concettuale che dallo spirituale riporta l'oggetto d'indagine alla sua ricostituzione unitaria e reale, assume unicamente il valore della forza. «Il percolato – dice Lucio Russo – non è infatti che il *concetto sconosciuto*, mentre il concetto non è che il *percolato conosciuto*. Quando questi due elementi si riuniscono nell'anima, nasce la rappresentazione»¹⁰⁸.

La rappresentazione che in questo modo risorge nell'anima *non* è la rappresentazione intesa alla maniera kantiana, la quale fa dell'immagine percettiva l'unico oggetto conoscibile, bensì l'esito della resurrezione del pensare, il quale torna a rivolgere la sua attenzione al mondo della percezione. E' a questo pensare che la rappresentazione può rivolgersi qualora voglia riconsiderare l'unione dei due poli del conoscere. In una conferenza tenuta a Berlino nel 1908 Steiner dice: «Possiamo dire pertanto che le realtà soprasensibili proiettano in certo qual modo i loro raggi sulla rete concettuale, e che la

¹⁰⁶ R. Steiner, *Filosofia della Libertà*, cit., pag. 108.

¹⁰⁷ *Ivi.*, pag. 71

¹⁰⁸ L. Russo, *op. cit.*, pag. 85

realtà sensibile fa lo stesso dall'altra parte. Nella rete concettuale, realtà sensibile e realtà soprasensibile si incontrano»¹⁰⁹.

Se all'inizio del percorso del conoscere, come abbiamo visto, la nostra attenzione era posta sul carattere sintetico, unitario e immediato del contenuto del mondo, l'opera conoscitiva disgrega ora gli elementi che ne fanno parte. Questa analisi del mondo premette che la visione unitaria di esso vada perduta e che l'uomo si trovi così fratturato e inserito in unità parziali e processi disgiunti di esso. Può permanere in una riunificazione provvisoria e fallace, forcludendo uno dei due aspetti che caratterizzavano il dato unitario inteso come *forza-volontà* e *forma-concetto*, affermare l'insorgere di uno dei lati del problema dal lato opposto, come abbiamo visto nel caso del monismo materialista e spiritualista, oppure tentare la via per la riunificazione del reale. Per questo la via conoscitiva qui intesa è la via della resurrezione dell'anima umana; essa risorge nello spirituale e con lei i suoi contenuti rappresentativi. Qualora l'anima tentasse di mantenere contemporaneamente attive *e* il dato unitario-sintetico del mondo, cioè il suo carattere spirituale *e* il suo approfondimento analitico-materiale, si troverebbe esposta ad una scissione lacerante. Trova così posto e importanza il tema del desiderio regressivo, nostalgico per lo spirituale inteso come origine unitaria, così presente nella fenomenologia dei soggetti *borderline*¹¹⁰.

La perdita del centro, dell'anima umana, entro il quale vive l'azione ritmica del sistema cuore-polmone, riflette nell'entità umana la lacerazione del reale sul piano conoscitivo, rispetto alla quale siamo stati trascinati verso un solo polo della realtà unitaria di esso; verso il polo materiale, verso la forza inconscia del non-io, perdendo la congiunzione con lo spirituale-concettuale, oppure verso l'apertura infinita verso l'alto, verso un ideale illimitato in quanto è stata sconnessa la sua relazione con il polo materiale, cioè con la relazione unitaria con il mondo dei percetti. Siamo qui al cospetto dell'azione delle forze oppositrici che dai lati opposti della nostra costituzione cercano la via di accesso al centro dell'essere umano¹¹¹. Cadiamo cioè ora nel lato della *potenza della forma* ora in quello uguale e contrario *formale della forza*. Per questo l'individualità umana intesa da Steiner è stata considerata come la congiunzione di percezione e concetto, tanto rispetto al dato oggettivo del mondo, quanto, nella sua

¹⁰⁹ R. Steiner, *La posizione dell'antroposofia nei confronti della filosofia*, O.O.108, Milano, Ed. Antroposofica, 2012, pag. 86

¹¹⁰ Cfr. D. Beck, H. Dekkers, U. Langerhorst, *Malattie Borderline. Contributi per lo sviluppo di una psicoterapia antroposofica*, Milano, Editrice Novalis, 2005

¹¹¹ Questa tematica è stata sviluppata in particolare nella conferenza del 28 Novembre 1919: cfr. R. Steiner, *La missione di Michele*, O.O. 194, Milano, Ed. Antroposofica, 2009, pag. 61-80

relazione con l'essere umano che abbiamo fatto rilevare, nella sua costituzione interna facente capo ai tre sistemi, del capo, del sistema ritmico e del sistema della membra.

La lacerazione di cui trattiamo è la ferita di Amfortas, che attende la *domanda* che conduce l'uomo alla comunione e alla resurrezione con lo spirituale¹¹². La pratica filosofica è qui intesa come pratica della domanda che lacerando filosoficamente l'uomo e la sua struttura unitaria ingenua, lo riconsegna poi all'interezza del suo essere. Tale resurrezione è rappresentata dal reale incontro con le forze del Cristo, che entro l'anima umana trasformano l'intera sfera delle rappresentazioni. Esse non vivono più solamente entro l'anima affettiva-razionale, ma promanano i loro contenuti dall'anima cosciente entro cui agisce, mediante il Sé spirituale, l'Impulso cristico e l'intero contenuto del mondo spirituale, il quale fornisce la sorgente universale che sostanzia in diverso modo anzitutto la vita di rappresentazione.

Se la vita del sentire e l'attività del rappresentare sono il centro di ogni sana anima umana, a seguito dell'azione degli impulsi spirituali nell'anima, il sentire resuscita come pensare del cuore e il rappresentare diviene comprensione costante e visione dell'impulso cristico nel mondo circostante e della Sua azione nel Cosmo. Dice a questo proposito Steiner in una conferenza a Monaco nel 1912: «L'interiorizzazione dell'anima umana entro profondità infinite: questo sarà il dono dell'impulso cristico, che esplicherà la sua azione sempre più a fondo»¹¹³.

Per questo l'antroposofia è stata anche definita da Steiner *Scienza del Graal* e la sua missione è posta come il tentativo di ricongiungere lo spirituale che c'è nell'uomo allo spirituale che c'è nell'universo e questo atto passa di necessità dalla liberazione del pensare. «Per tale motivo – dice Prokofieff – quando l'uomo oggi si avvicina ai Misteri del Gral con le moderne forze di conoscenza, le deve liberare soprattutto da qualsiasi influsso derivante dalla sua organizzazione corporea.[...] Questa è esattamente la via al pensare puro o libero dai sensi, descritta nella prima parte di *Filosofia della Libertà*. Perciò la via al pensare intuitivo descritta in essa è al contempo l'inizio del moderno sentiero ai Misteri del Gral»¹¹⁴. Infatti, nell'atto di pervenire alla determinazione pensante di sé medesima quale atto spirituale, l'anima cosciente si relaziona

¹¹² Un contributo su questo tema è offerto da: M. Betti, *Chi è il Gral: L'iniziazione del Gral e lotta con il male*, Venezia, Edizioni Arcobaleno, 1992; M. Scaligero, *Graal. Saggio sul Mistero del Sacro Amore*, Roma, Tilopa, 2001

¹¹³ R. Steiner, *Il Cristianesimo esoterico e la Guida spirituale dell'Umanità*, O.O.130, Milano, Ed. Antroposofica, 2012, pag. 111

¹¹⁴ S. Prokofieff, *L'antroposofia e "La Filosofia della Libertà"*. *Antroposofia e il suo metodo di conoscenza*, cit., pag. 187

direttamente e da una prospettiva che si rende indipendente dall'organizzazione fisica, all'oggetto della percezione, portando o realizzando entro di esso il contenuto vivente dei concetti spiritualizzati.

L'opera gnoseologica in questione, quale suo secondo momento costitutivo, permetterà di far scaturire l'agire morale non più dai contenuti dell'organizzazione soggettiva, cioè dalla sfera della sensibilità o del pensare intellettuale, bensì dai contenuti che mediante la trasformazione del pensare sono stati attinti dal comune mondo spirituale. Questo è possibile in quanto nell'atto di penetrazione osservativa nel mondo spirituale *l'organizzazione umana sospende la sua attività*. Dice infatti Steiner: «nell'essenza del pensare, nulla interviene di quella organizzazione. Non gli può allora neppure sfuggire quanto sia caratteristico il nesso fra il pensare e l'organizzazione umana. Questa non agisce infatti per nulla sull'essenza del pensare, ma si ritrae anzi quando interviene l'attività del pensare stesso, sospende la propria attività, lascia il campo libero, e al posto divenuto libero sorge il pensare»¹¹⁵. Si chiarisce ulteriormente l'autonomia del piano spirituale correttamente inteso rispetto alla restante organizzazione umana e per tanto la sua possibilità di ergersi, per ritornare, al di sopra dell'usuale vita animica dell'uomo. Il cammino gnoseologico qui descritto vedrà così ricongiungersi come due elementi fatti risorgere dall'azione dell'Io superiore, la sfera della *Libertà* – quale trasformazione del pensare – con la sfera *dell'Amore* – quale metamorfosi della sfera del sentire. Ci occuperemo in seguito di questo secondo elemento.

Se abbiamo parlato nell'introduzione di una “cura della verità come verità che cura” è in quanto la sconnessione gnoseologica descritta fa capo ad una ripercussione diretta sul piano dell'organizzazione umana complessiva. Ma questa discesa nella lacerazione è imprescindibile qualora si voglia procedere *concretamente* sul terreno della conoscenza come qui è stata intesa. Occorre rompere l'unità ingenua che governa lo stato della coscienza comune e affrontare la scissione che questo comporta, al fine di un recupero dell'unità su un nuovo piano di coscienza. E' necessario altresì dirigersi ora all'uno ora all'altro dei due termini in questione, percetto e concetto, per conoscere le realtà che li governano e per permettere così la loro metamorfosi nel senso indicato. *Se percetti e concetti nella loro reale unificazione rappresentavano la meta dell'ascesa conoscitiva, quale restituzione dell'Essere umano alla sua realtà unitaria, la congiunzione di tale*

¹¹⁵ R. Steiner, *Filosofia della Libertà*, cit., pag. 108

evento con la corrente discendente dell'agire morale immerso nell'Amore, rappresenta la ricongiunzione spiritualizzata dell'uomo con la sfera sociale.

Occorre sottolineare come il percorso antroposofico sia da pensarsi come immerso nella quotidianità dell'esistenza e non in un luogo altro dalla comunità degli uomini. «Il cammino del discepolo dell'occultismo per il “sentiero della conoscenza” si compie in modo silenzioso e inosservato dal mondo esteriore. Non occorre che alcuno scorga in lui un cambiamento. Egli continua a compiere i consueti doveri; provvede ai suoi affari come prima. La trasformazione si svolge esclusivamente nella parte interna dell'anima che sfugge allo sguardo esteriore»¹¹⁶.

La *morte spirituale* è dunque il calarsi silenziosamente e in piena luce di coscienza entro uno dei termini evocati, perdendo provvisoriamente l'unità sintetica del reale, che sola è il vero. Illuminanti sono a questo proposito le seguenti parole di Steiner che intendono mostrare senza possibilità di fraintendimento la necessità di *realizzare* la conoscenza, calandosi (morendo) nelle correnti che rappresentano i poli interni della struttura conoscitiva antroposofica: scienza naturale e misticismo. Solo nella loro separazione vissuta e riunificazione è possibile un reale incontro con l'antroposofia. Tali correnti antagoniste riflettono come ombre la diretta promanazione dei poli gnoseologici che abbiamo trattato sin d'ora.

In sostanza, quei due ostacoli, costituiti da miraggi ingannevoli, ma tali che l'uomo non può progredire nella vita conoscitiva prima di averli riconosciuti nella loro vera essenza, sono la scienza naturale e il misticismo [...] con entrambi, affinché possano avvantaggiarlo l'uomo deve fare le proprie esperienze interiori. Dal fatto ch'egli sviluppi la forza d'arrivare a queste due forme della conoscenza, senza però arrestarsi né all'una né all'altra, dipende il suo riuscire o no a conquistarsi la conoscenza dell'essere umano. [...] Occorre cercare l'*accesso* ad ambedue, poiché solo dopo averlo realmente trovato si scopre la *via per uscirne*¹¹⁷.

Il terzo passo qui indicato è da intendersi così come la riunificazione e il superamento dei limiti imposti da due tendenze antagoniste: materialismo scientifico e misticismo. L'oggetto di indagine è dato così allo spirito nella sua vera realtà, illuminata dall'atto spirituale che, attraversando come un velo il mondo della rappresentazione, si dirige al contenuto puro della percezione, sia essa rivolta al mondo esterno e al mondo interno. Se la prima corrente dichiara impossibile superare l'indagine intellettuale propria del suo metodo, dichiarando fantasia ogni oggetto d'indagine diverso da quello sensibile o

¹¹⁶ R. Steiner, *L'iniziazione*, O.O.10, Milano, Ed. Antroposofica, pag. 21-22

¹¹⁷ R. Steiner, *Filosofia e Antroposofia*, cit., pag. 36

matematico, la seconda non può giungere ad alcuna affermazione “positiva” sull’osservazione spirituale del fenomeno, poiché in essa il centro del soggetto è in uno stato di deliquio e di dispersione.

L’antroposofia ammette di fatto un reale ingresso scientifico al mondo spirituale e il suo scopo è quello di condurre i suoi risultati entro la via collettiva e sociale. Ogni altra corrente di natura esoterica e più ancora *new age* non ha alcuna relazione con quanto qui viene proposto.

3. Il cammino pratico-morale

Abbiamo fin qui attraversato i gradini che dalla scissione nata in seno al processo conoscitivo hanno condotto a una ricomposizione unitaria del dato e in pari tempo al rinvenimento, entro tale atto conoscitivo, della nostra Individualità spirituale. Le riflessioni svolte hanno mostrato inoltre, la necessità e la possibilità di transitare dall'ordinario pensare intellettuale, ad un pensiero puro, entro il quale *sentimento* e *volontà* devono essere risvegliati come elementi di *luce* e *calore*, propri del pensiero spiritualizzato.

Le due forme di pensiero citate hanno tra loro una relazione polare: il pensiero intellettuale esercita una spinta contro il fenomeno, imprimendo ad esso le sue strutture analitiche; per contro, il pensare puro inverte la sua caratteristica essenziale e si trasforma in un pensiero che *riceve* entro la sua forma pura la forza proveniente dal polo della percezione. Il pensare intellettuale e il pensare puro sono pensabili come il lato *maschile* e il lato *femminile* della funzione del pensiero.

Aver insistito su questi aspetti permette ora di affrontare il secondo percorso descritto nelle opere iniziali antroposofiche. Senza queste considerazioni non sarebbe stato possibile cogliere l'enorme portata dell'*individualismo etico* fondato da Steiner in quanto, esso si regge sulla ricongiunzione della disposizione individuale del *pensare puro* con lo scopo morale rinvenuto entro l'*intuizione concettuale*. Questa congiunzione riunisce entro una sfera non appartenente alla personalità egoica tanto l'*impulso* all'azione quanto la sua *meta*, facendo dell'azione che ne consegue un'azione libera, fondata unicamente su un amore universale per l'oggetto particolare e conseguita attraverso l'atto concreto di un singolo individuo. Troviamo già in Hegel qualcosa di molto vicino a questa concezione, lì dove scrive:

Nel loro assoluto esser-per-sé, quelle essenze sono risolte nella sostanza autonoma semplice non soltanto *in se stesse*, ma anche *per se stesse*: esse sono consapevoli di costituire essenze singolari autonome perché sacrificano la propria singolarità e perché questa sostanza universale è la loro anima ed essenza, così come questo universale, a sua volta, è la loro *attività* di essenze singolari, è l'opera che esse producono [...] Col proprio lavoro *singolare*, il singolo uomo compie già *inconsapevolmente* un lavoro *universale* [...] Nello Spirito universale, pertanto, ognuno ha soltanto la certezza di se stesso, cioè la certezza di trovare nella realtà essente nient'altro che se stesso. Qui ognuno è certo tanto quanto degli altri quanto di sé. Negli Altri, Io intuisco che tutti quanti, per se stessi, sono soltanto l'essenza autonoma che Io stesso sono; in ciascuno di essi Io intuisco la libera

unità con gli altri, e intuisco che tale unità si attua tanto mediante Me quanto mediante gli Altri: intuisco Loro come Me e Me come Loro¹¹⁸.

Ciò che va tenuto presente sin da ora è che se in ambito gnoseologico abbiamo mostrato come la “domanda” proveniente da un singolo fenomeno necessitava di una “risposta” concettuale proveniente però dal pensare puro, così, in ambito morale possiamo far valere il medesimo principio: il singolo fatto percettivo chiamerà in causa una peculiare azione morale scaturita dalla congiunzione di pensare puro – in qualità di *impulso* fondamentale della nostra disposizione soggettiva – e intuizione concettuale in qualità di *meta* dell’agire; quest’ultima sarà di volta in volta differente, poiché differente sarà il caso al quale la mia azione etica sarà chiamata a rispondere. «Mentre agisco – dice Steiner – mi muove la massima etica in quanto essa può vivere in me intuitivamente; essa è legata con l’*amore* per l’oggetto che io voglio realizzare mediante la mia azione. Non domando a nessuno e a nessuna norma se io debba compiere quell’azione, ma la compio appena ne ho afferrata l’idea. Solo per questo l’azione è mia»¹¹⁹.

La capacità di agire a partire da una decisione creata *ex novo*, oppure di agire in rispondenza ad una situazione esteriore che funge da dato percettivo, presentano così la medesima configurazione etica. La situazione esteriore che mi si presenterà di fronte non sarà altro, appunto, che il lato del *percelto* descritto nel precedente capitolo. A esso seguirà un processo conoscitivo al termine del quale, ora, saremo chiamati a rispondere *agendo* sul piano pratico.

Gli elementi di tale processo, orientato all’individualismo etico, permetteranno di cogliere la sostanza etica della mia azione da una regione estranea alla mia personalità egoica. Questo è il tratto “inaccettabile” dell’individualismo etico osservato a partire dalla coscienza ordinaria. La mia azione sarà così determinata non a partire dalla percezione né tantomeno da un motivo caratteristico della mia natura fisico-animica. Per questo dice Steiner: «Il mio io rivolge naturalmente il suo sguardo sul contenuto percettivo, ma non se ne fa determinare. Tale contenuto viene solo utilizzato per formare il concetto conoscitivo, ma l’io non ricava dal concetto il relativo concetto morale»¹²⁰.

¹¹⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Milano, Bompiani, 2000, pag. 485

¹¹⁹ R. Steiner, *Filosofia della Libertà*, cit., pag. 119. Anche Kant fa coincidere il male radicale con la subordinazione all’amor di sé della legge morale. In questo senso la meta dell’azione è qualcosa di già posto in essere come un qualcosa di extrasoggettivo, sebbene la sua meta non sia ancora inscrivibile nell’intuizione spirituale. Cfr. I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Bari, Laterza, 2011, pag. 37 e sgg.

¹²⁰ *Ivi.*, pag. 117

La capacità di penetrare nel vero contenuto della realtà permette di congiungere il risultato dell'azione conoscitiva entro la quale si è reso attivo il pensare puro, con la valutazione etica scaturente dall'intuizione concettuale. Non è giustificato dunque domandare: «Cosa *si deve* fare di fronte a *situazioni* connotate in tale modo?», quanto piuttosto: «In che modo agirò liberamente e dunque moralmente nel senso indicato, di fronte a *questa* situazione particolare, che mai può essersi verificata prima d'ora, per il semplice fatto che essa si inserisce come evento unico in una rete di relazioni e circostanze irripetibili?» Per questo Steiner – in totale opposizione al kantismo – può dire: «Il semplice concetto del dovere esclude la libertà»¹²¹. Questo perché può dirsi libera un'azione solo qualora essa scaturisca dalla parte libera del mio essere; libera cioè dall'influsso di ciò che impone la sua azione su di me in quanto Io, costringendomi ad agire sulla base di impulsi e contenuti non creati da me come soggetto libero, e che come tali mi costringono all'azione.

Tali impulsi sono però naturalmente attivi e presenti costantemente nel campo delle mie azioni; per tale ragione possiamo parlare di una battaglia per la libertà, in costante rinnovamento e, se vogliamo, aggravata dal fatto che ogni penetrazione dello spirituale non può essere ricordata se non attraverso un successivo e rinnovato atto conoscitivo teso in tal senso. Esso però, in quanto successivo, non potrà essere riferito alla medesima circostanza. Per tanto ogni decisione morale nel senso qui indicato deve essere pensata come massimamente esente da regole e programmi etici pre-condizionati, e il suo esercizio esposto alla massima responsabilità possibile. Infatti, continua Steiner: «In una certa prospettiva è poi del tutto indifferente se la non libertà costringe mediante mezzi fisici o mediante leggi morali, se l'uomo non è libero perché segue senza freno il suo istinto sessuale, oppure perché è involupato nei legami della moralità convenzionale. Non si affermi però che un tale uomo possa con diritto dire sua un'azione, se vi è portato da una forza esterna»¹²².

Il conseguimento di un'azione libera, condotta unicamente per amore dell'oggetto, con il suo lento processo di svincolamento dallo statuto egoico dei motivi, sarà per tanto una delle linee guida e delle mete del lavoro filosofico con il consultante.

Non saranno dunque moti e disposizioni appartenenti e scaturenti dall'egoità o da una norma morale *generale* – attiva cioè indipendentemente dal caso presentatovisi nel qui e ora – ad agire sulla mia decisione, ma la provenienza delle mie intuizioni morali da un

¹²¹ *Ivi.*, pag. 122

¹²² *Ivi.*, pag. 123

unico mondo morale attivo nel mondo spirituale. Solo *questa* azione può dirsi di fatto libera e moralmente giustificata. Essa è perciò da riferirsi di volta in volta alla rinnovata capacità umana di penetrare il tessuto della realtà sensibile rinvenendo in essa quell'elemento spirituale, colto per intuizione o per veggenza, che solo è in grado di conferire ai miei atti il valore etico e lo statuto della libertà. Tale responsabilità non può essere tratta che dalla forza di una soggettività i cui atti promanano a partire dalla sua individualità spirituale.

La conferma del valore morale della mia singola azione proviene dunque dalla capacità di compenetrare il fatto contingente con luce del pensiero puro quale riflesso del mondo spirituale. L'accordo di questi due poli della realtà e la sua osservazione è l'unica direzione etica possibile affinché la *libertà* individuale si accordi con la *moralità*.

Pertanto l'azione, il cui impulso proviene dal mondo spirituale, farà della mia azione un'azione scaturente dalla parte più elevata del mio essere. Essa scaturisce da un'azione interamente soggettiva i cui contenuti però sono ricavati dal comune mondo spirituale; pertanto, essa *si accorda da sé* con la restante comunità umana. Per questa ragione, Steiner può dire: «La differenza fra me e il mio simile non consiste affatto nella circostanza che noi viviamo in due mondi spirituali del tutto diversi, ma che egli riceve intuizioni diverse dalle mie, da un comune mondo di idee»¹²³.

Possiamo vedere come i due lati della rappresentazione visti in precedenza agiscano anche qui. Semplicemente essi sono indirizzati, come natura e concetto, ai due lati dai quali per Steiner sono da cercarsi i poli dell'azione pratica. Essi sono dati dalla *forza*, la quale appartiene alla prima corrente indicata da Steiner come facente capo all'azione morale – vale a dire la *disposizione carattereologica* – e la *forma*, facente capo invece agli *scopi* della moralità. L'incontro fra le due correnti – e dunque l'incontro e la fusione della mia soggettiva disposizione, dei miei impulsi e la loro relativa origine, con le forme concettuali – dà vita all'azione.

Lucio Russo sottolinea che: «Ogni azione (ogni “atto volitivo”) si compone dunque di un elemento energetico (la “molla spingente”) e di un elemento formale (il “motivo”). Il primo è costituito dalla forza “permanente” del volere (dell'agire), così come s'incarna in ciascun individuo; il secondo è costituito invece dalla forma “momentanea”

¹²³ *Ivi.*, pag. 122

(concettuale o rappresentativa) del pensare che dà modo all'agire di concretarsi in una determinata azione»¹²⁴.

Un'azione dunque è qui intesa come l'attrazione/azione della nostra disposizione individuale al cospetto di una o più rappresentazioni o concetti, i quali fanno presa sul nostro sentimento individuale, dunque sulla nostra natura soggettiva, spingendoci all'agire. Notiamo subito che nella cornice di nostro interesse è di fondamentale importanza comprendere come si mostra la configurazione delle azioni del consultante, se esse scaturiscono da una spinta soggettiva che non trova rappresentazioni o concetti entro cui esercitarsi – dando luogo ad un'azione in cui prevale il polo “maniacale” – oppure dal piano di imperativi morali kantiani privi però dell'ancoraggio all'individuale sentire – come nel caso di soggetti con tratti ossessivi; oppure ancora da ideali irraggiungibili, privi della possibilità di compenetrare questi ultimi con la forza della natura individuale, come nel caso di soggetti con tratti depressivi.

Una ricognizione della configurazione gnoseologica relativa all'agire del consultante è per tanto un'altra delle linee guida che qui intendiamo suggerire. Domanderemo dunque: da dove provengono e qual è la natura di rappresentazioni o concetti del consultante e su quali aspetti della sua natura essi fanno presa?

Steiner indica a questo riguardo una sorta di gerarchia, che dagli impulsi più bassi della nostra natura egoica si eleva agli ideali della ragion pratica. Dall'altra parte, nel campo delle mete, mostra l'ascesa da scopi riguardanti la soddisfazione dei nostri impulsi fino alla realizzazione delle mete morali impresse nel pensare puro, o intuizione concettuale. Essi riguardano allo stesso tempo la provenienza di tali contenuti dalla triplice organizzazione dell'anima umana. Vediamoli più da vicino.

Dal lato della disposizione carattereologica, la quale indica dunque le molle della moralità, vale a dire l'origine e la consistenza delle spinte all'agire, troviamo come primo gradino il *percepire*. Con ciò va qui intesa la vita sensibile legata alla percezione; quella stessa percezione non emendata dal lavoro di pensiero visto in precedenza e che come conseguenza ha quella di subire il diretto influsso dell'organizzazione egoica, spinta fin dentro il mondo etico. Domina qui la vita dell'istinto e della brama, la cui natura è quella di ricevere la direzione dei suoi impulsi dal polo del non-io inferiore e non dalla trasformazione operata dalla cristificazione del pensare. La corrente di tale vita di brama riceve la direzione della sua estrinsecazione dai contenuti di pensiero e può veder dirottata la sua forza verso oggetti rappresentativi diversi da quelli immessi in

¹²⁴ L. Russo, *op. cit.*, pag. 144

essa mediante il pensiero immerso nella percezione sensibile. Scaligero a questo riguardo dice qualcosa di essenziale:

La corrente di vita scissa dalla corrente della conoscenza, è il volere che scade nella brama, mediante cui l'uomo vuole illusoriamente, in quanto non consegue mai il suo oggetto. L'attività del rappresentare, scissa dalla corrente del volere, è il pensiero dialettico che fornisce alla brama l'alimento delle parvenze del mondo: non della realtà del mondo, ma del riflesso. La caduta nelle aberrazioni sessuali, che ogni essere umano porta stratificate in sé, si può ravvisare come conseguenza di questa reciproca corruzione del rappresentare e del volere e della loro incapacità di incontro secondo l'unità originaria. E' il reincontro che non fu più possibile dopo la "caduta", ma che si presenta oggi come la possibilità dell'Io¹²⁵.

Allo stato del suo primo apparire tale brama è legata ai contenuti animali della nostra natura, e in particolare al corpo senziente¹²⁶. Entro questa sfera troviamo anche l'azione della *percezione*, legata al tatto. «Quanto più spesso avverrà un simile immediato scatenamento di un'azione a seguito di una percezione, tanto più il singolo si mostrerà adatto ad agire esclusivamente sotto l'influsso del tatto: il *tatto* diverrà cioè una sua disposizione carattereologica»¹²⁷.

Il secondo gradino appartiene alla sfera del *sentimento*. Qui vanno naturalmente distinti i sentimenti che derivano da tendenze meramente egoiche sul piano sensibile, da sentimenti di raffinato egoismo, che derivano per esempio dal nostro piacere per il bello, o per ideali religiosi inclini al misticismo. Questa vasta gamma di motivi è stata analizzata e descritta con acume dai grandi pensatori della tradizione filosofica occidentale, da Epicuro a Nietzsche. Oltre alla storica ricerca *humana*¹²⁸, ne dà una bella caratterizzazione Schopenhauer, che nei *Parerga* fa dipendere la sorte «dei mortali» da tre «determinazioni fondamentali» intese dunque come motivi: ciò che uno è, ciò che uno *ha* e ciò che *rappresenta* per gli altri¹²⁹. Ancora Schopenhauer ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* caratterizza il volere dell'uomo come indissolubilmente legato alla propria natura; Lo esprime nella massima: «ciò che ciascuno nel suo intimo vuole, ciò deve egli essere: e ciò che ciascuno è, ciò appunto egli vuole. Quindi accanto alla cognizione soltanto sentita della pura apparenza e della nullità delle forme della rappresentazione, per cui vengono distinti gli individui, gli è

¹²⁵ M Scaligero, *Graal: Saggio sul Mistero del Sacro Amore*, cit., pag. 38

¹²⁶ Cfr. R. Steiner, *Arte dell'educazione I*, cit., pag. 72

¹²⁷ R. Steiner, *Filosofia della Libertà*, cit., pag. 112

¹²⁸ D. Hume, *Ricerca sui principii della morale*, Bari, Laterza, 1997

¹²⁹ A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, Milano, Adelphi, 1981, pag. 425

l'autocognizione della propria volontà e del suo grado quella che dà pungolo alla sua coscienza»¹³⁰.

Sentimenti della massima elevatezza spingono invece l'uomo di Schiller all'azione: «L'uomo esteticamente disposto giudicherà in modo universalmente valido e agirà in modo universalmente valido, appena lo vorrà [...] Fa dunque parte dei compiti più importanti della cultura sottomettere l'uomo alla forma, anche nella sua vita puramente fisica e, sin dove il regno della bellezza può estendersi, renderlo estetico, poiché solo dallo stato estetico, ma non da quello fisico, può svilupparsi lo stato morale»¹³¹.

A questo punto, dice Steiner:

il terzo gradino della vita è infine il pensare e il formare rappresentazioni. Mediante una semplice riflessione, una rappresentazione o un concetto possono divenire motivo di azione [...] Rappresentazioni del genere ondeggiano dinanzi a loro come modelli determinanti per tutte le successive decisioni, diventano parte della loro disposizione carattereologica [...] Questo accade quando determinate e tipiche immagini di azioni si sono così strettamente legate nella nostra coscienza con rappresentazioni di certe condizioni di vita, che in date occasioni passiamo direttamente dalla percezione all'azione. Saltando ogni riflessione basata sull'esperienza¹³².

Trova posto a questo livello tutto il potere delle identificazioni, le quali vanno a costituire, nella loro azione morfogena, quell'identificazione immaginaria dell'io (*moi*), quella stratificazione riflessa dal mondo dell'altro, che nel primo Lacan¹³³ trova un posto centrale e che viene in qualche modo anticipata da Steiner stesso lì dove dice: «L'uomo di oggi dovrebbe rendersi conto soprattutto che in ciò che egli esprime con la parola "Io", ovvero "io sono", in ciò di cui è cosciente quando vuole osservare se stesso interiormente, egli ha solo un'immagine riflessa, un'immagine che racchiude in se anche tutti i concetti direttamente connessi col proprio io, e i concetti che l'io deve elaborare»¹³⁴.

Vi è però una sorgente di pensiero ancora più elevata, alla quale abbiamo dedicato la prima parte del lavoro, e che fornisce a questo punto la matrice dalla quale gli impulsi all'azione si danno come svincolati dalla natura egoica e il loro contenuto appartenente alla prima regione dello spirituale. «Il gradino più alto della vita individuale è il pensare

¹³⁰ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Bari, Laterza, 2008, pag. 397

¹³¹ F. Schiller, *L'educazione estetica*, Palermo, Aesthetica, 2005, pag. 74

¹³² R. Steiner, *Filosofia della Libertà*, cit., pag. 112-13

¹³³ Cfr. J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti* Vol. I, cit., 87 e sgg; Id., *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Scritti* Vol. I, cit., in particolare pag. 240 e sgg

¹³⁴ Cfr. R. Steiner, *Come ritrovare il Cristo*, cit., pag. 82

concettuale svincolato da un determinato contenuto percettivo [...] Se arriviamo al volere sotto l'influsso di un concetto che si riferisce a una percezione, cioè di una rappresentazione, in definitiva è la percezione che ci determina attraverso il giro del pensare concettuale. Se invece agiamo sotto l'influsso di intuizioni, l'impulso alla nostra azione è il puro pensare»¹³⁵.

Si sarà in questo momento tentati di vedere in questi risultati l'"ombra" della *ragion pura pratica* kantiana. Ma essa è per l'appunto solo un'ombra, in quanto quest'ultima, se nella sua forma si dà come svincolata dalla soggettività egoica, nei suoi contenuti sta all'opposto dei principi dell'individualismo etico. Si ascoltino le seguenti parole di Kant:

La legge morale mi comanda di fare del sommo bene possibile in un mondo l'oggetto ultimo di tutta la mia condotta. Ma io non posso sperare di attuarlo, se non mediante l'accordo della mia volontà con quella di un autore santo e buono del mondo [...] Perciò la morale non è propriamente la dottrina che ci insegna come dobbiamo *farci felici*, ma come dobbiamo diventar *degni* della felicità. Solo quando la religione sopraggiunge, viene anche la speranza di partecipare un giorno alla felicità nella misura che avremo procurato di non esserne degni¹³⁶.

L'imperativo categorico è appunto l'azione meno libera e più determinata a-soggettivamente che si possa pensare e la sua provenienza da una regione pura – e dunque *trascendente* – di pensiero cosa tutt'altro che esente da perplessità. Basti l'affermazione: «Quindi con ciò non vi è alcuna estensione della conoscenza *di dati oggetti soprasensibili*, ma tutta via un'estensione della ragion teoretica e della conoscenza di essa rispetto al soprasensibile in generale, in quanto essa è obbligata ad ammettere *che vi sono tali oggetti*, senza però poterli determinare di più»¹³⁷. [corsivi di Kant]

Tali oggetti soprasensibili sono postulati da Kant ma – paradossalmente – la loro conoscenza è preclusa al pensare umano, in quanto nella concezione teoretica kantiana l'intuizione intellettuale (che in Steiner significa il modo in cui appare alla soggettività non iniziata la luce del mondo spirituale) è del tutto preclusa¹³⁸ e il pensare e il conoscere posti come differenti.

¹³⁵ R. Steiner, *Filosofia della Libertà*, cit., pag. 113

¹³⁶ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari, 1997, pag. 285

¹³⁷ *Ivi.*, pag. 297

¹³⁸ Un'analisi dell'intuizione intellettuale in filosofia è offerta da: X. Tilliette, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Brescia, Morcelliana, 2001

Ricaviamo così un'ulteriore linea guida del lavoro pratico-filosofico nel domandare: «in quale ambito storico-filosofico si muove la vita e la concezione morale più o meno consapevole del consultante? Con quali effetti sulla sua condotta pratica e sulla sua esistenza complessiva?»

L'analisi in questione deve spostarsi ora sul versante delle mete della moralità. Avendo già chiarito i principi fondamentali dell'individualismo etico possiamo caratterizzare più brevemente la questione indicando direttamente la gerarchia di tali mete così come indicata da Steiner. E' importante tuttavia chiarire il punto iniziale della riflessione: «I motivi della moralità sono rappresentazioni e concetti»¹³⁹. Ci muoviamo qui nel mondo di quei contenuti concettuali e rappresentativi la cui natura e la cui evoluzione abbiamo proprio per questo discusso nelle sezioni precedenti e che in quelle successive troveranno un'ulteriore conferma riguardo all'importanza e il ruolo centrale che essi rappresentano.

Vediamo qui la progressiva salita delle nostre mete morali dalla regione inferiore dell'egoismo legato alla rappresentazione del piacere futuro passante esso stesso per la promozione della felicità altrui, per l'evitamento del danno personale ad opera di estranei o unicamente al proprio bene e al proprio godimento. Max Stirner e De Sade sono fra i titolari più illustri di questa forma di rappresentazione finale.

Ci muoviamo poi nella regione in cui domina il *concetto morale*. «Questo contenuto non si riferisce, come la rappresentazione del proprio piacere, soltanto alla singola azione, ma alla giustificazione di un'azione tratta da un sistema di principi morali»¹⁴⁰. Di questa sfera fanno parte i comandamenti eseguiti in nome della sottomissione a un'autorità esterna, sia essa «capo della famiglia, Stato, costume sociale, autorità ecclesiastica, rivelazione divina», oppure alla voce interna della mia coscienza.

Ci muoviamo di un ulteriore passo qualora lasciamo la sfera dell'autorità morale per entrare in quella dei convincimenti morali. Ritroviamo qui gli ideali kantiani della promozione del massimo bene e del progresso della civiltà. Nessuno di essi però, pur nella sua indubbia levatura, rappresenta una meta il cui contenuto passa dirsi sgorgante direttamente dal mondo spirituale.

Possiamo sfiorare la questione pensando la difficoltà di concepire la moralità di un'azione di carattere negativo, apparentemente distruttivo. Una moralità di stampo kantiano mal si presta a essere inserita in quelle azioni “negative” che nella prospettiva

¹³⁹ R. Steiner, *Filosofia della Libertà*, cit., pag. 114

¹⁴⁰ *Ivi.*, 114

dell'idealismo etico trovano invece asilo, qualora giustificate alla luce di una diretta penetrazione spirituale del fatto contingente. La questione è assai delicata e merita attenzione. Pur non riponendo fiducia negli esempi si può tuttavia considerare l'esempio seguente: il sindaco della città X, fervente kantiano (a sua insaputa) crede nel valore morale di costruire e finanziare un nuovo ospedale. Il suo proposito non nasce da fini egoici (nuove elezioni, popolarità...) ma dalla convinzione morale che un ospedale nuovo è di sicuro progresso per la città e i suoi cittadini. Migliori cure, migliori servizi, personale più qualificato. E' migliore cioè del precedente, ormai vecchio e fatiscente. Finanzia l'ospedale con fondi regolari, lo inaugura e assume nuovo personale. La città ha ora un nuovo e moderno ospedale, il sindaco ha usato il suo incarico nel migliore dei modi, si sono creati nuovi posti di lavoro per medici e personale ospedaliero. Il massimo bene e il progresso sociale sono stati attuati nella misura più rigorosa. Come dobbiamo intendere un esempio simile rispetto alle considerazioni qui elaborate? Innanzi tutto, la decisione del sindaco scaturisce *dalla* percezione della fatiscenza del precedente ospedale. C'è una relazione "con" la percezione di tipo negativo. *Non* si vuole più il vecchio ospedale, la cui vista suscita ira e indignazione morale. Ci si rappresenta invece il nuovo ospedale, quali ausili porterebbe alla comunità, quali benefici. Ma tutto questo scaturisce da un pensare concettuale che isola il singolo contenuto, ne fa un momento isolato della più vasta rete di connessioni sociali e umane, in quanto la penetrazione concettuale con tutte le sue deduzioni sul futuro, è comunque relegata al singolo momento intellettuale. La costruzione di quell'ospedale scatena nella realtà un'infinità di cause ed effetti le cui conseguenze in termini di libertà individuale dei singoli coinvolti non possono essere contenute nella semplice riflessione sull'oggetto; conseguenze che modificano l'assetto sociale di una vasta popolazione che si trova immersa negli esiti di quella decisione, suo malgrado. Non si pensi alla positività o meno di quelle conseguenze in termini immediati di denaro, lavoro, ma al grado di libertà come qui la si è intesa che esse portano con sé, al grado di libertà fin nei minimi fatti quotidiani che i soggetti implicati in quelle conseguenze attuano in relazione all'evento della costruzione dell'ospedale.

Il punto è questo: se la medesima situazione non fosse scaturita da un convincimento morale, pienamente valevole in sé, ma dalla penetrazione nello spirituale del suo autore e dal rinvenimento in esso della necessità di compiere *quell'*atto in *quel* dato momento, ne sarebbe conseguito che la positività di quell'atto si sarebbe costituita entro un ordinamento universale già configurato in sé, lì dove anche tutti i suoi effetti sarebbero

stati compenetrati di tale positività e si sarebbero inseriti nelle decisioni libere e postume dei relativi interessati.

Il mio atto spiritualmente concepito e conseguito diviene così attivo e libero *collaboratore* di un disegno che coinvolge le gerarchie spirituali e si inserisce nell'ordinamento universale di un'intera comunità, senza alterarne le singole libertà. Fatto questo che sembra negare proprio la libertà che intende promuovere. In realtà ci si appella così a un intendimento della libertà del tutto immaginario, pensato come lo svincolamento del soggetto dalla comunità sociale e Universale; dunque come una *hybris* la cui ricaduta è la sordità rispetto alla rete delle connessioni che sole giustificano la libertà dei singoli e che solo da una prospettiva di pensiero del tutto differente possono essere rinvenute.

Prevedere l'incommensurabile catena di con-cause, rispetto alle quale ognuna deve conferire al suo contenuto la possibilità di attuare per ogni singolo coinvolto la relativa libertà, è inattuabile per qualsiasi intelletto umano a patto che esso non rivolga il contenuto del suo pensiero a quella regione del mondo spirituale in cui tale prodigio è realizzato continuamente dalle Gerarchie spirituali e la cui azione è rinvenibile nel karma umano e nella sua impressionante architettura¹⁴¹.

Un punto riveste speciale importanza: i fatti che si “susseguono” nelle regioni dei mondi spirituali hanno un “tempo” di esistenza via via più dilatato, così che l'evoluzione di un gruppo sociale verso la meta della libertà e dell'amore può attuarsi a patto che alcune azioni siano compiute nel mondo fisico. Esse sono però già presenti come *intenzioni* che mirano a tale evoluzione cosmica (dunque ben diversa dal progresso della civiltà pensato in se stesso) in connessione col mondo spirituale. *Libertà* dell'azione umana coincide con *necessità* dello sviluppo positivo-macrocosmico in quanto proprio tale libertà è contraddistinta dalla sorgente spirituale di tale azione e tale sorgente a sua volta è coinvolta con il progresso positivo della nostra umanità. Per tale motivo la sorgente e lo scopo ultimo indicati dall'individualismo etico sono necessari per scardinare l'azione dalla sua isolata appartenenza a un'astratta categoria di bene che Nietzsche confuse con il platonismo. Parlando in precedenza di azione negativa possiamo ora comprendere come in questo senso anche la chiusura dell'ospedale senza alcuna rifondazione avrebbe potuto inserirsi nel tessuto etico di quel particolare momento. Questa evenienza non avrebbe potuto trovare asilo nella massima kantiana.

¹⁴¹ Oltre ai cicli dedicati ai nessi karmici, una relazione fra karma e malattia è offerta in: cfr. R. Steiner, *Le manifestazioni del karma*, O.O.120, Milano, Ed. Antroposofica, 1999, pag. 56 e sgg.

Se gli intenti kantiani sono dunque corretti nella loro formulazione sono però invertiti circa la loro provenienza razionale e per tanto da intendersi come l'opposto dell'individualismo etico qui indicato. Il riferimento – datato – al kantismo è qui assunto in quanto Steiner stesso ne ha eletto i principii come direttamente opposti alla sua concezione etica.

Per questi motivi l'ultimo contenuto che abbia da riguardare la meta morale è quello dell'*intuizione concettuale* la quale supera la comune azione per convincimento morale generale. Poiché il termine in questione evoca fantasmi filosofici tutt'altro che esorcizzati è bene ricordare che questo termine ha in Steiner un uso ben più vasto e differente del suo comune utilizzo. Steiner chiama intuizione solo l'apparire (non l'apparenza) del pensare nella coscienza, vale a dire il suo ultimo stadio di manifestazione. Esso è la contro-immagine nella coscienza del pensare puro il quale sta come la faccia inferiore di una medaglia rispetto al pensare immaginativo già immerso entro la prima regione spirituale. Ma quest'ultimo, lo abbiamo detto in precedenza, è a sua volta anche l'apparire dell'immagine delle vere entità del mondo spirituale, la cui conoscenza è possibile solo al grado *intuitivo* di coscienza veggente – vero e giustificato uso del termine intuizione –, un grado la cui altezza ed i cui contenuti sono incommensurabili rispetto all'ordinaria esperienza di coscienza, poiché solo in essa noi ci *immedesimiamo* con gli esseri del mondo sovra-spirituale, diventiamo uno con essi, con la loro divina interiorità. Sentiamo cosa dice Steiner a questo proposito:

Nella terminologia della scienza dello spirito questa parola significa, per molti riguardi, proprio il contrario di ciò che essa serve a designare nella vita ordinaria. Di solito si parla di intuizione quando si vuole indicare un'idea oscuramente tenuta per giusta, senza averne però ancora una chiara determinazione concettuale. Si vede in essa un grado preliminare alla conoscenza, piuttosto che una conoscenza vera e propria. Una tale "intuizione" (nel senso comune della parola) può certamente illuminare come un lampo una qualche grande verità, ma come conoscenza può valere soltanto dopo aver ricevuto il fondamento da giudizi concettuali. A volte si chiama intuizione perfino qualcosa che si "sente" come verità, di cui si è persuasi, ma che non si vorrebbe appesantire con giudizi intellettuali [...] tutto ciò va messo completamente da parte, se si vuol comprendere quel che qui si intende per "intuizione" nel suo vero significato. In questa sua accezione, l'intuizione non è una conoscenza inferiore alla solita conoscenza intellettuale, ma la supera di molto in chiarezza¹⁴².

¹⁴² R. Steiner, *Sulla via dell'iniziazione*, cit., pag. 55-56

Questo chiarimento è prezioso in quanto permette di superare l'ordinaria reticenza di fronte a contenuti colti per tramite della così detta intuizione. Lo scuotimento di capo associato comunemente a essa dev'essere sospeso in quanto con tale termine intendiamo qui l'apparire al pensare entro la coscienza della sostanza spirituale del piano intuitivo degradata entro il cervello fisico e che come sua ultima apparizione vivente, come suo ultimo residuo, si mostra al pensare come "intuizione". Risalire da essa fino alla sua vera sorgente significa invertire il cammino della morte fisica (e con essa il cammino della brama medesima) e recuperare via via la sua vera sostanza vivente. Di ciò ci siamo occupati nei capitoli precedenti e al medesimo intendimento ci stiamo ora rifacendo indicando il cammino pratico-morale.

Se in precedenza abbiamo notato come a proposito della condizione speciale dell'osservazione del pensare, l'oggetto osservato e l'atto osservante venissero a coincidere, ritroviamo ora la medesima situazione. La sostanza degli impulsi e quella dei motivi sono della medesima *natura*, testimonianza dell'accordo finale della tensione soggettiva verso lo spirituale. Così Steiner può dire: «Esiste il valore morale dell'individuo per quel tanto che il contenuto intuitivo passa nell'azione. Il far esprimere tale valore è il massimo impulso, e nello stesso tempo, il massimo motivo, per chi capisce che in definitiva tutti gli altri principi morali si riuniscono in quel valore. Questa posizione si può chiamare individualismo etico»¹⁴³.

Si delinea qui la successiva linea guida del nostro lavoro nella domanda: a quali mete è indirizzato l'agire di questo dato individuo? Quale fra le sue doti individuali permette di transitare nel conseguimento di una meta pratica avente i caratteri qui descritti?

¹⁴³ R. Steiner, *Filosofia della libertà*, cit., pag. 118

4. Le dodici concezioni del mondo come modi attivi della rappresentazione

Se la sfera della rappresentazione è, come abbiamo mostrato, il centro umano in cui si gioca la "battaglia" gnoseologica che abbiamo descritto, a quali *concezioni di fondo* presenti in essa la consulenza filosofica qui intesa deve ora rivolgersi, e con quali finalità? Questa risposta può essere approcciata dalla prospettiva offerta nello straordinario ciclo di conferenze dal titolo *Il pensiero cosmico* le cui riflessioni permettono di illuminare il rapporto fra le molteplici visioni del mondo (rappresentazioni) e la possibilità di ruotare intorno ad esse dalla prospettiva dell'Io superiore, permettendo di cogliere i tratti unilaterali, seppur corretti, insiti in ognuna di esse. «Come il sole – dice Steiner – percorre apparentemente lo zodiaco, e come altri pianeti percorrono apparentemente lo zodiaco, così all'anima umana è possibile di percorrere un *circolo spirituale*, che contiene dodici immagini di concezioni del mondo»¹⁴⁴.

Tali concezioni, in qualità di sfondo epistemologico, sono uno degli oggetti d'indagine e di lavoro di consulenza qui proposto. Possiamo così intendere il quadro delle concezioni del mondo come lo sfondo iniziale entro il quale si trova immersa la vita di una data anima; lo sfondo natio rispetto al quale il mondo delle rappresentazioni orienta, senza libertà, il suo giudizio e articola la serie delle riflessioni, la cui emergenza si esplicita nell'enunciato: «Il mondo è...».

Tali orientamenti di sfondo agiscono così in modo unilaterale sul mondo interno del soggetto, permettendo a esso la visione parziale di un'esperienza complessiva, possibile mediante il raggiungimento del polo spirituale fin qui indicato. Essa rappresenta un polo attrattivo primario, la cui azione polarizzante veicola e costringe – in quanto metafora filosofica primaria – l'intero corso della vita dell'anima. Diciamo costringe, in quanto la mancata messa in chiaro di tale sfondo rappresentativo confina l'anima alla dipendenza coattiva con tale registro filosofico sebbene inconsapevolmente. Se la metafora gnoseologica primaria sanciva il modo della strutturazione fra *io* e *mondo*, la metafora filosofica primaria che qui intendiamo trattare densifica di *contenuto* tale sfondo gnoseologico. Essa risponde alla domanda guida: «che cosa *vede* questa individualità mentre *guarda* il mondo?».

¹⁴⁴ R. Steiner, *Il pensiero cosmico*, cit., pag. 50

Se la dimensione gnoseologica sanciva il numero degli enti ammessi dal soggetto entro il campo conoscitivo e la loro relazione logodinamica, ora, tale struttura trova un successivo livello di attuazione entro il campo della vita di rappresentazione. Diremo altrimenti: se il pensiero, prima della sua riedificazione spirituale, aveva costruito una relazione orientata al dualismo o al monismo, ora, il mondo di tali enti si stratifica e si fa denso di contenuto, alloggiando all'interno della sua struttura logodinamica, il carattere della concezione del mondo attiva nell'anima. Steiner identifica dodici concezioni fondamentali, entro le quali altre possibili sono da ricondursi: Materialismo-Spiritualismo, Sensismo-Pneumatismo, Fenomenismo-Psichismo, Realismo-Idealismo, Dinamismo-Razionalismo, Monadismo-Matematismo. Esse costellano così lo zodiaco filosofico dal quale è possibile affacciarsi verso il mondo esterno o interno, illuminando la realtà con i contenuti propri di tali correnti. Esse a loro volta rappresentano l'azione delle costellazioni zodiacali, in quanto stabiliscono con esse un rapporto diretto. «Si possono perfino mettere in rapporto particolarità di queste immagini di concezioni del mondo con i singoli segni dello zodiaco – e questa “determinazione di rapporti” non ha proprio nulla di arbitrario»¹⁴⁵. La relazione istituita da Steiner fra personalità e zodiaco permette di istituire una relazione fra personalità e concezione del mondo di base.

Se abbiamo detto in precedenza che il pensare libero dai sensi, in qualità di rinnovatore della vita di rappresentazione e portatore di libertà interiore, permette una visione complessiva di tali correnti, esso ne è anche una loro *sintesi immaginativa*. Se la vita di rappresentazione appartiene all'io identificato ai corpi inferiori, all'io superiore o Sé appartiene la libertà di ergersi al di sopra di tali concezioni del mondo unilaterali ed abbracciarle, accogliendole in un atto unitario. E' tale azione unificante che è coestensiva alla nascita e all'azione del Sé spirituale. Esso è tale anche in virtù dell'atto di contenere, come sue parti attive, i singoli contenuti rappresentativi, le singole concezioni del mondo. Tale atto in realtà è altresì il suo stesso contenuto di pensiero¹⁴⁶. La singola disposizione fondamentale è così solo una prospettiva provvisoria, la quale però ricopre il tutto delle molteplici possibilità di visione del mondo. Il mondo si offre attraverso la possibilità di una visione complessiva che ne mostra da un lato la nudità essenziale e al contempo la ricchezza satura di molteplici contenuti e visioni possibili. Rifiutare il contraltare di questa nudità, eludendo la possibilità di raggiungere *conoscitivamente* la prospettiva filosofico-sintetica del Sé spirituale è la caduta nel

¹⁴⁵ *Ibidem*

¹⁴⁶ S. Prokofieff, *L'antroposofia e "La Filosofia della Libertà". Antroposofia e il suo metodo di conoscenza*, cit., pag. 257 e sgg

nichilismo assoluto, la resa dell'Io che frana di fronte all'unilateralità di ogni prospettiva di senso offerta dal pensare intellettuale e di fronte all'esigenza di raggiungere una sintesi che non sia un puro nulla. E' questo pieno altresì a mostrare al pensare che accoglie il mondo da questa prospettiva il suo sfondo diveniente, continuo, fluttuante e caotico¹⁴⁷, così come il sorgere primordiale dell'esperienza conoscitiva. L'origine e la fine del percorso conoscitivo mostrano lo stesso volto perturbante, il suo dissolversi in un *tutto-nulla*¹⁴⁸; appena oltre ad esso si apre lo scenario del mondo spirituale ed il suo Guardiano¹⁴⁹.

Occorre attraversare il magma caotico e dolorante della sparizione delle determinazione concettuali del mondo perché il suo Oltre si faccia vivente, in quanto questo Oltre è uno scenario denso di spiritualità. Ma è alle soglie di questo che qui occorre fermarsi in quanto non è alla dimensione iniziatica che queste riflessioni si rivolgono ma al limite del loro ingresso entro di essa. Tale arresto consente però di sostare all'interno di quell'esperienza di pensiero che abbiamo chiamato *puro*, il quale rappresenta il gradino precedente al passaggio della prima Soglia. Tale pensiero, in quanto unità sintetica e vivente, consente di mantenere salda entro l'anima la coesistenza dispiegata in un immagine eterica senza temporalità delle diverse prospettive del mondo. Essa è per così dire l'archetipo iniziale e finale entro il quale e dal quale le frammentazioni proposte in questa conferenza prendono autonoma esistenza, come monadi.

Comprendiamo in questo modo come la determinazione della prospettiva del mondo adottata ingenuamente o meno da un soggetto stabilisca la sua *iniziale* e del tutto provvisoria lettura dei fenomeni del mondo stesso. Naturalmente occorre qui procedere per schemi e generalizzazioni, tali però da offrire l'ossatura interna di una data esperienza soggettiva della realtà.

Possiamo notare come la disposizione di un dato individuo a una data visione del mondo mostri solamente l'aspetto *emergente* di qualcosa di molto più esteso. Tale estensione può essere vista come l'*inconscio filosofico* di una data concezione del mondo. Tale inconscio filosofico è, rispetto all'immediatezza nota, il suo Altro, la sua

¹⁴⁷ Su questo tema si veda in particolare la conferenza di Steiner del 22 Agosto 1923 in: R. Steiner, *Conoscenza iniziatica*, O.O.227, Milano, Ed. Antroposofica, 1985, pag. 64 e sgg

¹⁴⁸ Considerazioni di estrema rilevanza su questo tema sono offerte da: E. Severino, *La struttura originaria*, Milano, Adelphi, 1981; I. Matte Blanco, *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica*, Torino, Einaudi, 2000; G Colli, *La natura ama nascondersi*, Milano, Adelphi, 1988

¹⁴⁹ Sul tema del Guardiano della Soglia si vedano: R. Steiner, *L'iniziazione*, cit., pag. 156 e sgg; S. Prokofieff, *Il guardiano della soglia e la "Filosofia della Libertà"*, Venezia, Widar Edizioni, 2009

negazione determinata, in quanto sta con essa in un rapporto di reciproca determinazione e complementarità. La concezione antagonista a una data concezione è la forza attiva che viene a cristallizzarsi nella forma esteriore di una data visione del mondo; così, ad esempio possiamo vedere come l'emergenza del materialismo trovi al suo interno una forza attiva che rimanda allo spiritualismo. Come il suo interno strutturale, il suo Altro determinato, la sua sostanza vivente, che viene a metamorfosarsi in un'esteriorità che ne rappresenta la sua polarità. Più ci spingiamo all'interno del materialismo in questione e più entriamo nei pressi dello spiritualismo come sua interna matrice costitutiva. Seguendo a ritroso il cammino dell'oggetto materiale qui davanti a me e dei suoi elementi costitutivi, esso rivela la genesi soprasensibile dei suoi enti costitutivi. E' questo tragitto di discesa verso la condensazione materiale ciò che possiamo vedere come la sua polarità determinata, il suo negativo e la sua morte, lì dove il soggetto di fatto vive l'esperienza estrema della concezione del mondo che la sua anima incarna in un dato momento.

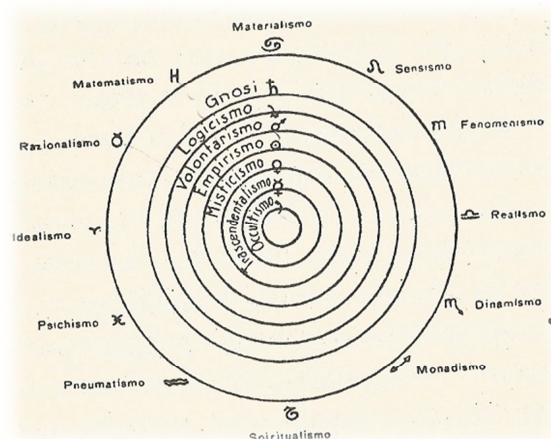
Non solo, ma l'intero organo delle visioni del mondo è in relazione con la visione "abitata" da un'individualità ed è a tale *intorno* che la pratica filosofica dovrà relazionarsi ed *abitare filosoficamente*. Esplorare cioè – hegelianamente – quella costellazione di possibilità che rappresenta il *non-questo* di un dato ente, il *tutto-meno-uno* che lo costituisce come suo negativo. Questo porta a un decentramento radicale della posizione esistenziale di un'individualità, in quanto il suo *ciò-che vede* attraverso il suo *sguardo* sul mondo muta radicalmente e così la sua posizione esistenziale, la sua tonalità affettiva, lo sfondo del suo fondamento, abitato provvisoriamente.

Questo disabitare il proprio fondamento è l'apertura alienante all'alterità abitata a sua volta da soggetti ed enti, valori, etiche, culture e visioni interroganti. Cosa comporta questo movimento alienante? Comporta in prima istanza il *costituirsi* della prospettiva iniziale, che solo mediante la sua negazione può darsi come un qualcosa di conosciuto. In secondo luogo, abbandonare l'origine e abitare le sue negatività (positività in sé naturalmente) scioglie i vincoli del pensare dalle determinatezze di singole visioni del mondo, di singoli sguardi abitanti sull'alterità nuda del mondo.

Occorre sapere permanere intatti in questa alienazione poiché tale permanenza mostra la realtà del suo nucleo interno: il Sé dell'uomo che permane attivo in ogni fase del decentramento, lo assiste e lo risolve in quanto sente il richiamo di un centro fondamentale che è il luogo spirituale dal quale il suo Sé medesimo promana la sua azione e, permanendo entro il pensare, si trova alla fine come sua vera individualità. Qui

Hegel: «Lo Spirito conquista la propria verità a condizione di ritrovare se stesso nella disgregazione assoluta. Lo Spirito è questa potenza, ma non nel senso del positivo che distoglie lo sguardo dal negativo, come quando ci sbarazziamo in fretta di qualcosa dicendo che non è o che è falso, per passare subito a qualcos'altro. Lo Spirito è invece questa potenza solo quando guarda in faccia il negativo e soggiorna presso di esso. Tale soggiorno è il potere magico che converte il negativo nell'essere»¹⁵⁰. Tuttavia Steiner ricorda che se le altre prospettive possono essere esplorate *filosoficamente* non tutte di esse possono essere tuttavia abitate *esistenzialmente*.

Alle dodici concezioni descritte si affiancano sette modi fondamentali, sette atteggiamenti conoscitivi, descritti da Steiner come *Gnosi*, *Logicismo*, *Volontarismo*, *Empirismo*, *Misticismo*, *Trascendentalismo*, *Occultismo*. Essi fanno capo alle relazioni planetarie, rispettivamente di: Saturno, Giove, Marte, Sole, Venere, Mercurio, Luna¹⁵¹. Il riflesso e l'azione dei sette pianeti si riflette entro il carattere umano; l'azione delle dodici costellazioni invece trova la sua estrinsecazione entro la personalità. Si viene così a istituire una correlazione fra visioni del mondo e atteggiamenti conoscitivi tali da favorire la reciproca interazione oppure a ostacolarla. Vediamola riproponendo lo schema che appare nel testo in questione:



Steiner descrive il caso di “un individuo” la cui tensione animica lo portava a progredire dalla posizione del *misticismo* sotto il segno dell'*idealismo* all'*empirismo*, situato nel segno del *razionalismo*.

Essa – dice – giudicherà e parlerà diversamente, se a questo modo la disposizione verso la concezione del mondo del misticismo è passata nell'empirismo e questo si è collocato nel segno del razionalismo. [...] Supponiamo che l'anima in questione voglia nella vita attuare questa

¹⁵⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., pag. 87

¹⁵¹ Cfr. R. Steiner, *Il pensiero cosmico*, cit., pag. 52 e sgg

tendenza più oltre. Essa vuole procedere dall'empirismo alla successiva disposizione dell'anima, al *volontarismo*; e se essa procedesse in pari modo nei segni zodiacali penetrerebbe nel *matematismo*. [...] Ci si palesa qui però un fatto – e vi prego di osservare come vi svolgerò ora l'argomento; ci si palesa qui il fatto che due cotali costellazioni esistenti nell'anima si disturbano con l'andare del tempo, esercitano un'influenza sfavorevole l'una sull'altra quando si trovano fra loro a un angolo di 60 gradi¹⁵².

L'angolo in questione è relativo alla immediata vicinanza di un segno con l'altro. Inoltre l'individuo in questione non ha alcuna disposizione per il *matematismo* ostacolando l'espressione del volontarismo in questa sfera di azione. Tale progresso non può avere luogo. La conseguenza dice Steiner è che si assiste alla caduta nella concezione in "opposizione", cioè quella che in linea retta rappresenta l'antagonista alla concezione prima abitata cioè il *razionalismo*. In questo caso all'opposto del *razionalismo* troviamo il *dinamismo* con tutto il suo richiamo a vedere nel mondo l'azione reciprocamente attiva di forze. La disposizione al volontarismo, non potendo trovare fondamento animico nel *matematismo*, suo naturale progresso, ricade in opposizione entro il *dinamismo*. Il progresso voluto non ha potuto trovare sede entro l'anima, benché sia stato presente l'anelito verso tale ideale conoscitivo. Ora, l'anima in questione è quella di Frederick Nietzsche e la scansione qui indicata è rinvenibile nella sequenza delle sue Opere.

Queste considerazioni trovano diretta connessione con quanto ha preceduto questo lavoro se consideriamo quanto segue: «Chi si addentra un poco nella percezione occulta può tenere separate le due fasi dell'attività animica [*attività* animico spirituale del pensiero e *riflesso* di tale attività nel cervello]. E può osservare come da principio, se vuol pensare a una cosa qualsiasi, gli occorra non soltanto di concepire il pensiero, bensì di prepararlo; questo val quanto dire che egli deve preparare il cervello. Se lo ha preparato al punto di averne fatto uno specchio, ha il pensiero»¹⁵³. Comprendiamo la necessità di insistere sulla possibilità di svincolare il pensiero dalla corporeità e percepirlo mediante le tappe della concentrazione nella sua fase pre-dialettica, cioè nelle fasi in cui esso è volontà pura non ancora frammentata e riflessa entro il linguaggio e la corporeità. Questo pensare mineralizzato è di fatto la testimonianza dell'azione delle forze della morte entro l'anima a mezzo della corporeità. Leggiamo infatti in una conferenza tenuta a Dornach il 22 Novembre 1919:

¹⁵² *Ivi.*, pag. 78

¹⁵³ *Ivi.*, pag. 83

Chi vuol spiegare il pensiero e la percezione sensoria in maniera materialistica secondo processi del cervello, non sa affatto che cosa accade nella testa, crede che vi avvengano processi paragonabili a quelli della crescita o simili. Ma non è così: sono processi di morte quelli che corrono parallelamente al percepire sensorio e al rappresentare, sono processi di demolizione, di distruzione. La materia organica deve prima venire demolita e distrutta, e solo allora sorge dal processo di distruzione il processo di pensiero¹⁵⁴.

Questo cammino di morte tuttavia è, come abbiamo visto, il solo mezzo per giungere nella sua progressione, allo spirituale. Il pensare al quale si fa riferimento nominando comunemente l'atto in questione e di cui l'intellettualismo fa gran vanto, è solo l'ombra frammentata e riflessa della sua sostanza spirituale, impossibile da accogliere nella sua vera sorgente senza un atto d'ingresso entro il mondo eterico. Per questo Scaligero dice: «Il pensiero astratto, che è l'ordinario, non è il pensiero in cui l'Io può pensare, ma ciò che condiziona l'Io secondo la riflessività mediata dalla natura corporea. Non l'Io pensa il pensiero, ma l'anima legata alla corporeità: la quale vuole se stessa attraverso l'anima, per il fatto che può divenire pensiero: invertendo il senso radicale della vita dell'uomo»¹⁵⁵.

Proprio in quest'ultimo senso dobbiamo accogliere le parole di Steiner quando, sempre nella conferenza che stiamo esaminando, sostiene:

Dobbiamo dunque distinguere due fasi: prima viene il lavoro dell'elemento spirituale-animico sul cervello, per l'esperienza esteriore fisica; poi si verifica la percezione, dopo che per essa percezione il lavoro del cervello è stato preparato dall'anima. Presso l'uomo ordinario il lavoro del cervello rimane completamente nel subcosciente; egli percepisce soltanto il rispecchiamento. Nell'occultista si verifica effettivamente che egli deve anzitutto sperimentare la preparazione¹⁵⁶.

Sperimentare la preparazione significa divenir coscienti di quel pensiero che origina dall'azione del mondo Spirituale, dall'azione del Cosmo come ciò che in noi pensa i suoi pensieri fondamentali, incide in noi quelle disposizioni che si esplicheranno poi in una data anima; pensieri che può accogliere chi sia "inciso" da un pensiero come, ad esempio, quello del misticismo nel segno dell'idealismo. Altrove Steiner dirà:

¹⁵⁴ R. Steiner, *La missione di Michele*, cit., pag. 30

¹⁵⁵ M. Scaligero, *Trattato del pensiero vivente*, cit., pag.30

¹⁵⁶ *Ivi.*, pag. 84

Divenendo più indipendenti dalla propria corporeità, si sperimenta a poco a poco la propria corporeità, per così dire, come una specie di calamità; si nota che tutto ciò che si riferisce soltanto alla propria corporeità, ci diventa una specie di rimprovero [...] Ne riceviamo [della corporeità] a tutta prima un'impressione totale. L'impressione è tale che quel che così scorgiamo ci dispone a un'infinita tristezza, a una tremenda tristezza [...] Una smisurata tristezza, uno stato d'animo del tutto malinconico ci invade se ora solleviamo lo sguardo ai pensieri cosmici che fluiscono in noi. Tali pensieri non sono nostri, ma sono pensieri che tessono e operano per così dire la formazione del nostro corpo fisico e a seconda di come la illuminano ci dicono che cosa veramente noi vediamo¹⁵⁷.

Assistere all'atto di creazione del pensare significa recarsi nei pressi di quella sorgente universale del pensare con la quale possiamo collaborare, alla quale possiamo partecipare, affinché la nostra fisicità, a partire dal cervello, si modifichi per *accogliere* ulteriori pensieri universali. «Possiamo così penetrare con lo sguardo in ciò che dovremmo indubbiamente guardare soltanto con una certa venerazione, con un sacro timore»¹⁵⁸.

Il lavoro di esplorazione filosofica può fornire così una prima apertura all'immensità del pensare Cosmico, incidendo, solcando, la nostra corporeità, al fine di preparare il nostro essere terreno ad accogliere in futuro nuove disposizioni esistenziali e nel presente molteplici sguardi sul mondo.

¹⁵⁷ R. Steiner, *Lo sviluppo occulto dell'uomo nelle sue quattro parti costitutive*, O.O.145, Milano, Ed. Antroposofica, 1986, pag. 93

¹⁵⁸ *Ivi.*, pag. 89. Si veda a questo riguardo la concezione aristotelica dell'intelletto attivo: "pertanto non si può credere che questo intelletto talora pensi, talora non pensi. Separato, esso è solo quel che realmente è, e questo solo è immortale ed eterno. E noi non ricordiamo perché è impassivo, mentre l'intelletto che può essere impressionato è corruttibile e senza questo non pensa niente". Cfr. Aristotele, *De anima* III 5, 430a, 20-25. Si veda in questa relazione anche: J Lacan, *Il seminario. Libro XX, Ancora*, Torino, Einaudi, 1983 in particolare le tavole della sessuazione, pag. 77

BIBLIOGRAFIA

Aristotele, *De anima*, Bari, Laterza, 1983

Assagioli, R., *Lo sviluppo transpersonale*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1988

Beck, D., Dekkers, H., Langerhorst, U., *Malattie Borderline. Contributi per lo sviluppo di una psicoterapia antroposofica*, Milano, Editrice Novalis, 2005

Betti, M., *Chi è il Gral: L'iniziazione del Gral e lotta con il male*, Venezia, Edizioni Arcobaleno, 1992

Biswanger, L., *Per un'antropologia fenomenologica*, Milano. Feltrinelli 2007

Bott, V., *Medicina Antroposofica: Un ampliamento dell'arte di guarire*, Palermo, Nuova Ipsa Editore, 1999

Colli, G., *La natura ama nascondersi*, Milano, Adelphi, 1988

Dekkers, H. et al., *Corsi seminariali "Per una psicoterapia scientifico-spirituale"*. Atti del Convegno Casa di Salute Raphael, Trento, 2002-2004 (s.n), (s.l.)

Dekkers-Appel, H., Dekkers, A., Meuss, A.R., (a cura di), *Psicoterapia e lotta per divenire essere umano. Spunti per una psicoterapia antroposofica*, Milano, Editrice Novalis, 2006

Easton, S.C., *Rudolf Steiner: herald of a new epoch*, Hudson, Anthroposophic Press, 1980

Florenskij, P.A., *Il significato dell'Idealismo*, Milano, Rusconi, 1999

Florenskij, P.A., *La colonna e il fondamento della verità*, Torino, San Paolo, 2010

Florenskij, P.A., *Stupore e Dialettica*, Macerata, Quodlibet, 2011

Fornaro, M., *La psicoanalisi tra scienza e mistica. L'opera di Wilfred R. Bion*, Milano, Studium, 1991

Franchella, M., *Con gli occhi negli occhi di Brouwer*, Milano, Polimetrica, 2008

Galimberti, G., *La casa di Psiche. Dalla psicoanalisi alle pratiche filosofiche*, Milano, Feltrinelli, 2009

Gentile, G., *Sistemi di Logica come teoria del conoscere*, Bari, Le Lettere, 2003, Vol. I e II

Gentile, G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Bari, Le Lettere, 2003

Giacometti, G., (a cura di), *Sofia e Psiche. Consulenza filosofica e psicoterapie a confronto*, Napoli, Liguori editore, 2010

Gioriello, G., Greco, A., (a cura di), *Goethe scienziato*, Torino, Einaudi, 1998

Gregorat, C., *Iniziazione antica e moderna*, Brianza, 1997, in corso di pubblicazione

Gregorat, C., *Note introduttive all'esercizio interiore*, Milano, Ed. Antroposofica, 1991

- Gregorat, C., *Quale iniziazione?*, Brianza, 2001, in corso di pubblicazione
- Gregorat, *L'ottuplice sentiero nella visione buddistica e antroposofica*, Milano, Ed. Antroposofica, 1994
- Grinberg, L., Sor, D., Tabak de Bianchedi, E., *Introduzione al pensiero di Bion*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2013
- Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Milano, Bompiani, 2000
- Hegel, G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari, Laterza, 1994
- Hegel, G.W.F., *Scienza della Logica*, Vol. I, Bari, Laterza, 2004
- Heidegger, M., *Essere e Tempo*, Milano, Longanesi, 2008
- Heidegger, M., *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 2000
- Hemleben, J., *Rudolf Steiner*, Venezia, ed. Arcobaleno, 1989
- Hillman, J., *Puer aeternus*, Milano, Adelphi, 2004
- Hillman, J., *Saggi sul Puer*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1988
- Hume, D., *Ricerca sui principii della morale*, Bari, Laterza, 1997
- Jaspers, K., *Psicopatologia Generale*, Roma, Il Pensiero scientifico editore, 2008
- Jung, C.G., *L'io e l'inconscio*, in *Opere* Vol. VII, Torino, Boringhieri, 1993
- Kant, I., *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari, 1997
- Kant, I., *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari, 2004
- Kant, I., *La religione entro i limiti della sola ragione*, Bari, Laterza, 2011
- König, K., *L'anima umana. Una risposta alla dilagante psicologia senza anima*, Savona, Natura e Cultura Editrice, 2004
- Lacan, J., *Il seminario*, Libro I, *Gli scritti tecnici di Freud (1953-54)*, Torino, Einaudi, 1978
- Lacan, J., *Il seminario. Libro XX, Ancora*, Torino, Einaudi, 1983
- Lacan, J., *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti* Vol.I Torino, Einaudi, 2002
- Laing, R.D., *L'io diviso. Studio di psichiatria esistenziale*, Torino, Einaudi, 2010
- Lambotte, M.C., *Il discorso melanconico*, Roma, Borla, 1999
- Leonelli, G., *Lezioni ordinate del corso di formazione dei medici*, 2 vol., Torino, Aedel edizioni 2010
- Lievegoed, B., *L'uomo alla soglia*, Savona, Natura e Cultura, 1999

- Lissau, R., *Rudolf Steiner*, Gloucerstershire, Hawtorn Press, 1987
- Maslow, A.H., *Verso una psicologia dell'essere*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1978
- Matte Blanco, I., *L'inconscio come insiem infinit. Saggio sulla bi-logica*, Torino, Einaudi, 2000
- Neumann, E., *La grande Madre*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1981
- Pagliardini, A., *Jaques Lacan e il trauma del linguaggio*, Cosenza, Galaad Edizioni, 2001
- Prokofieff, *Che cos'è l'antroposofia*, Venezia, Widar Edizioni, 2005
- Prokofieff, *Del rapporto con Rudolf Steiner*, Venezia, Widar Edizioni, 2008
- Prokofieff, S., *Dell rapporto con Rudolf Steiner*, Venezia, Widar Edizioni, 2008
- Prokofieff, S., *Il Guardiano della Soglia e la "Filosofia della Libertà"*, Venezia, Widar Edizioni, 2009
- Prokofieff, S., *Il guardiano della soglia e la "Filosofia della Libertà"*, Venezia, Widar Edizioni, 2009
- Prokofieff, S., *Il Mistero della resurrezione alla luce dell'antroposofia*, Mestre, Widar Edizioni, 2010
- Prokofieff, S., *L'antroposofia e "La Filosofia della Libertà". Antroposofia e il suo metodo di conoscenza*, Venezia, Widar Edizioni, 2007
- Prokofieff, S., *La celeste sofia e l'essere antroposofia*, ed. Arcobaleno, Venezia, 1997
- Prokofieff, S., *La nascita dell'esoterismo cristiano nel XX secolo*, Venezia, Widar Edizioni, 2002
- Prokofieff, S., *Possano udirlo gli uomini*, Vol. I, Venezia, Widar, 2003
- Recalcati, M., *Jaques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2012
- Recalcati, M., *Ritratti del desiderio*, Milano, Raffaello Cortina editore, 2012
- Rogers, C., *La terapia centrata sul cliente*, Bari, La meridiana, 2007. M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, Napoli, Guida Editori, 1991
- Russo, L. *Amor che nella mente mi ragiona*, in corso di pubblicazione
- Scaligero, M., *Graal. Saggio sul Mistero del Sacro Amore*, Roma, Tilopa, 2001
- Scaligero, M., *Psicoterapia. Fondamenti esoterici*, Roma, Perseo, 1974
- Scaligero, M., *Tecniche di concentrazione interiore*, Edizioni mediterranee, Roma, 2002
- Scaligero, M., *Trattato del pensiero vivente*, Tilopa, Roma, 2006
- Schiaccitano, A., *Colloqui Zurighesi*, (<http://www.sciacchitano.it/Soggetto/colloqui%20zurighesi.pdf>)
- Schopenhauer, A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Bari, Laterza, 2008

Schopenhauer, A., *Parerga e paralipomena*, Milano, Adelphi, 1981

Severino, E., *La struttura originaria*, Milano, Adelphi, 1981

Shiller, P.E., *La disciplina interiore antroposofica*, Milano, Ed. Antroposofica, 1987

Steiner, R., *La posizione dell'antroposofia nei confronti della filosofia*, O.O.108, Milano, Ed. Antroposofica, 2012

Steiner, R., *Antroposofia, psicosophia, pneumatosophia*, O.O.115, Milano, Ed. Antroposofica, 1991

Steiner, R., *Arte dell'educazione I – Antropologia*, O.O. 293, Milano, Ed. antroposofica, 2009

Steiner, R., *Come ritrovare il Cristo*, O.O.187, Milano, Ed. Antroposofica, 1998

Steiner, R., *Come si può superare l'angoscia animica dl presente*, O.O. 168, Venezia, ed. Arcobaleno, 1992

Steiner, R., *Conoscenza iniziatica*, O.O.227, Milano, Ed. Antroposofica, 1985

Steiner, R., *Da Gesù a Cristo*, O.O.131, Milano, Ed. Antroposofica, 2011

Steiner, R., *Educazione pratica del pensiero*, O.O.108, Milano Ed. Antroposofia, 2002

Steiner, R., *Enigmi dell'anima*, O.O.21, Milano, Ed. Antroposofica, 1987

Steiner, R., *Filosofia e Antroposofia*, O.O.35 Milano, Ed. Antroposofica, 2008

Steiner, R., *Friedrich Nietzsche un lottatore contro il suo tempo*, Tilopa, Roma, 1985

Steiner, R., *Gli scritti scientifici di Goethe*, Genova, Fratelli Melita editori, 1988

Steiner, R., *I gradi della conoscenza superiore*, in *Sulla via dell'iniziazione*, O.O.12, Ed. Antroposofica, Milano, 1998

Steiner, R., *I segreti della soglia*, Milano, Ed. Antroposofica, 1990

Steiner, R., *Il Cristianesimo esoterico e la Guida spirituale dell'Umanità*, O.O.130, Milano, Ed. Antroposofica, 2012

Steiner, R., *Il pensiero cosmico*, Roma, Basaia editore, 1985

Steiner, R., *L'iniziazione*, O.O.10, Milano, Ed. Antroposofica, 1999

Steiner, R., *La concezione Goethiana del mondo*, Tilopa, Roma, 2004

Steiner, R., *La Filosofia della Libertà*, O.O. 4, Ed. Antroposofica, Milano, 1997

Steiner, R., *La mia vita*, O.O. 28, Milano, Ed. Antroposofica, 1999

Steiner, R., *La missione di Michele*, O.O. 194, Milano, Ed. Antroposofica, 2009

Steiner, R., *La scienza occulta nelle sue linee generali*, Milano, Ed. Antroposofica, 1969

- Steiner, R., *Le manifestazioni del karma*, O.O.120, Milano, Ed. Antroposofica, 1999
- Steiner, R., *Saggi Filosofici*, O.O. 2-3, Ed. Antroposofica, Milano, 1974
- Steiner, R., *Lo sviluppo occulto dell'uomo nelle sue quattro parti costitutive*, O.O.145, Milano, Ed. Antroposofica, 1986
- Steiner, R., *Metamorfosi della vita dell'anima*, O.O.6, Roma, Tilopa, 1984
- Steiner, R., *Spirito e materia, vita e morte*, O.O. 66, Milano, Ed. Antroposofica, 1992
- Steiner, R., *Teosofia*, O.O.9, Milano, Ed. Antroposofica, 1999
- Steiner, R., *Verità e Scienza*, in *Saggi Filosofici*, O.O. 2-3, Ed. Antroposofica, Milano, 1974
- Tilliet, X., *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Brescia, Morcelliana, 2001
- Unger, C., *Principles of spiritual science*, Anthroposophic Press, 1976
- Vandercruysse, R., "Psicologia spirituale e psicoanalisi (I)", *Antroposofia. Rivista di scienza dello spirito*, 50, n.6 (1995), pag. 371-381
- Vandercruysse, R., "Psicologia spirituale e psicoanalisi (II)", *Antroposofia. Rivista di scienza dello spirito*, 51, n.1 (1996), pag. 40-49
- Vandercruysse, R., "Psicologia spirituale e psicoanalisi (III)", *Antroposofia. Rivista di scienza dello spirito*, 51, n.2 (1996), pag.109
- Von Franz, M.L., *L'eterno fanciullo*, Como, Red Edizioni, 1989
- W.R. Bion, W.R., *Apprendere dall'esperienza*, Roma, Armando Editore, 2009
- W.R. Bion, W.R., *Attenzione e interpretazione*, Roma, Armando Editore, 2010
- Wehr, G., *Jung e Steiner, the birth of a new psychology*, Hudson, Anthroposophic Press, 2002
- Weizsäcker, K., *Psicoterapia e antroposofia*, Como, Red Edizioni,

INDICE

<i>Introduzione</i>	5
1. Il metodo conoscitivo antroposofico e i suoi scopi	
1.1 La via conoscitiva antroposofica	7
1.2 L'Antroposofia e i suoi risultati conoscitivi	13
2. Il cammino gnoseologico	
2.1 I poli della conoscenza e la resurrezione del pensare	22
2.2 La vita di rappresentazione quale ricongiunzione della frattura gnoseologica	37
3. Il cammino pratico-morale	48
4. Le dodici concezioni del mondo come modi attivi della rappresentazione	61
<i>Bibliografia</i>	70