

RUDOLF STEINER

LA SCIENZA DELLO SPIRITO E IL FAUST DI GOETHE

vol. II - **Il problema del Faust. Le notti di Valpurga: romantica e classica**

(da O.O. n. 273)

OTTAVA CONFERENZA

CONSIDERAZIONI SCIENTIFICO-SPIRITUALI IN RELAZIONE
ALLA “NOTTE DI VALPURGA CLASSICA” (continuazione)

Dornach, 28 settembre 1918

Miei cari amici!

Il fatto che l'uomo nel suo essere sia più vasto è più di quanto si possa riconoscere e penetrare mediante l'intelletto e le altre forze animiche che egli possiede, ed è ciò che ieri volevo innanzitutto chiarire riallacciandomi al *Faust* di Goethe. Goethe stesso sentiva profondamente che con le forze spirituali che si possono sviluppare nell'attuale vita cosciente non si può giungere fin là dove l'uomo giungerebbe in base al proprio essere. Quelli che ritengono basti solamente un estendersi di quanto oggi viene chiamato “scienza” per riconoscere in certo qual modo tutte le cose possibili e impossibili, dicono semplicemente: «È vero, con quel che la scienza offre oggi si arriva soltanto ad una conoscenza molto limitata dell'uomo, ma essa si amplierà e penetrerà sempre più nelle cose, e allora si arriverà sempre più alla conoscenza dell'uomo».

Un siffatto giudizio è però molto miope, poiché è semplicemente sbagliato. Che si arrivi a conoscere l'uomo non dipende dal fatto che la concezione scientifica attualmente considerata tale si amplifichi sempre di più, ma che si ricorra a forze e facoltà conoscitive diverse da quelle soprattutto impiegate dalla scienza odierna. Qualunque siano i progressi che questa effettuerà sulle proprie vie, in nessun caso verrà mai penetrato, per mezzo suo, quello che Goethe sentiva non poteva essere riconosciuto all'interno dell'entità umana. E ciò perché tutto quel che possediamo come scienza ufficiale vigente si riferisce unicamente, miei cari amici, alla sostanza terrestre, all'entità del pianeta Terra. Per mezzo di quel che oggi si chiama scienza non si potrà mai decidere di altro se non dei processi di questo pianeta. L'uomo però non è solo uomo terrestre, ma come tale ha dietro di sé le evoluzioni di Saturno, Sole e Luna e porta in sé in germe la predisposizione delle evoluzioni di Giove, Venere e Vulcano. Di queste altre forme di vita planetaria al di fuori dell'ambito terreno la scienza non può sapere nulla, perché le leggi che essa possiede valgono appunto soltanto per quel che è terrestre. Col loro mezzo non si può dunque riconoscere l'uomo nella sua totalità, occorrendo a ciò una conoscenza che si estenda oltre l'ambito terrestre.

Ieri ho accennato al fatto che l'uomo vive in condizioni di coscienza che giacciono per così dire sotto la soglia della coscienza ordinaria e al di sopra. Sotto di questa giace molto di ciò dalle cui regioni emergono le esperienze di sogno; ma anche molto, moltissimo di quel che l'uomo sperimenta durante la vita diurna di veglia. Infatti, miei cari amici, una riflessione sufficientemente accorta potrebbe mostrarci che si saprebbe molto di più intorno al sogno, se ci si sforzasse di sapere di più intorno alla veglia. Se gli uomini si impegnassero di più a saperne qualcosa, troverebbero infatti che durante la veglia sognano molto di più di quanto propriamente credono. È veramente solo apparente che vi sia un sicuro, saldo confine di separazione fra veglia e sonno. Si può dire che, durante la veglia, molti uomini non soltanto sognano, ma anche dormono, dormono in relazione a molte, moltissime cose. Come già sappiamo, noi siamo in condizione di reale veglia soltanto in riferimento alle nostre rappresentazioni e a una parte dei nostri sentimenti, mentre una gran parte della vita di sentimento e soprattutto della vita volitiva viene sempre propriamente passata sognando o dormendo. La vita del sonno sporge proprio entro quella di veglia.

L'uomo potrebbe spiegarsi molto di più la vita di sogno se volesse provare ad osservare la differenza tra le rappresentazioni che fluttuano su e giù e in certo qual modo vanno e vengono, evocando tutto il possibile e assomigliando tanto alla vita di sogno, e le rappresentazioni in cui si è attivi con tutta la propria volontà. Si troverà che solo un'esigua parte del mondo di rappresentazione dell'uomo si svolge in modo che le rappresentazioni si susseguano una all'altra con la piena partecipazione della volontà, mentre ben spesso l'uomo, anche durante la sua vita diurna, ha quei momenti in cui si abbandona al corso delle rappresentazioni lasciandole susseguirsi come vogliono. Riflettiamo a come, quando ci abbandoniamo in tal modo al nostro decorso di rappresentazione, una rappresentazione ne evochi un'altra, e cose da gran tempo passate si ripresen-

tino alla memoria per il fatto che abbiamo assunto una rappresentazione del presente e questa evoca in noi esperienze passate da molto tempo. Si tratta di un processo spesso non molto dissimile dal sogno. Poiché si possiede così scarsa, vorrei dire, interiore forza tecnica del pensare per perseguire in modo giusto la vita diurna di veglia, per questo ben pochi uomini hanno già oggi la corretta capacità di valutare giustamente la vita del sonno con la vita di sogno che ne emerge.

Vi sono delle teorie ritenute scientifiche che, sulla vita di sogno, affermano all'incirca questo. La scuola freudiana ed altre, alcuni seguaci, non tutti, delle scuole di psicoanalisi, riguardo ai sogni, affermano che essi sono delle rappresentazioni suscitate dal fatto che certi desideri rimangono inappagati durante la vita. L'uomo attraversa la vita, desidera le cose più diverse, ma è innegabile, dicono costoro, che molti suoi desideri non vengano soddisfatti. Allora, quando la coscienza è mezzo addormentata, questi si ripresentano davanti all'anima. E poiché l'uomo non può appagarli nella realtà, se li appaga nella rappresentazione; così i sogni, secondo il parere di molti oggi, sono desideri appagati nella fantasia.

Vorrei solo che le persone che affermano ciò riflettessero un po' su come giungano, ad esempio, a sognare che venga loro tagliata la testa! Tutte queste cose che oggi spesso costituiscono il contenuto di teorie sono delle terribili unilateralità. E queste unilateralità devono necessariamente compenetrare la testa degli uomini quando essi non si rivolgono alle indagini scientifico-spirituali sopra i mondi sconosciuti ai sensi e al pensare intellettuale esteriori, che spiegano quel che l'uomo è ancora oltre a ciò che i suoi sensi e il suo intelletto comprendono.

Ma da quanto è stato detto ieri possiamo dedurre con piena certezza una cosa riguardo ai sogni: nella vita di sogno tesse e vive qualcosa in relazione col nostro passato umano, con quel passato in cui la nostra esistenza aveva ancora rapporto con la terra-fuoco e con l'acqua-aria. Mentre siamo incoscienti nel sonno, noi in certo qual modo richiamiamo il nostro passato. Con ciò che è la nostra coscienza legata al cervello e la nostra libera volontà abituale, non siamo attualmente in grado di trasferirci coscientemente in quei mondi. D'altronde eravamo incoscienti o soltanto dotati di una subcoscienza quando abbiamo attraversato quei lontani stadi della nostra evoluzione. Eppure, a riguardo, vi è una constatazione non particolarmente difficile da fare. Se osserviamo la vita di sogno, troveremo senza dubbio che è straordinariamente difficile interpretare sensatamente le immagini dei sogni. Il loro susseguirsi ha per lo più un carattere molto caotico, ma in realtà quel carattere è soltanto in superficie. Sotto quella superficie, l'uomo vive in un elemento che non è affatto caotico, ma diverso, totalmente diverso dallo sperimentare nella vita diurna di veglia. Basterà chiarirsi la differenza tra la vita di sogno e la vita di veglia in rapporto ad un determinato caso, per vedere subito quanto essa sia radicale.

Nella veglia diurna sarebbe molto sgradevole se, per quel che riguarda il rapporto con altri uomini, fosse anche presente quanto c'è nel sogno. Nel sogno infatti si sperimenta un legame con quasi tutte le persone con cui si ha in qualche modo un rapporto karmico; si sperimenta l'unione con esse. Dal momento in cui cominciamo ad addormentarci fino al risveglio, una forza da noi va verso innumerevoli persone, e delle altre forze da innumerevoli persone vengono verso di noi. Non posso dire che parliamo, poiché il parlare si impara solo nella vita di veglia; ma, se non mi fraintendete e quel che ora dico lo pensate in riferimento a quelle comunicazioni che abbiamo nel sonno, allora comprenderete anche quel che intendo quando affermo che nel sonno parliamo con innumerevoli persone, e innumerevoli persone parlano con noi. Quel che sperimentiamo nella nostra anima, durante il sonno, sono le comunicazioni di innumerevoli persone, e quel che noi stessi facciamo è mandar loro i nostri pensieri. Questo legame degli uomini, questo loro connettersi l'uno con l'altro durante il sonno, è molto, molto intimo, e sarebbe estremamente imbarazzante se continuasse durante la vita diurna di veglia. Vedete, questo è appunto il beneficio del "Guardiano della soglia", di nascondere all'uomo quel che sta sotto la soglia della sua coscienza. Nel sonno, di regola, sappiamo se qualcuno ci mente, e anche se qualcuno ci pensa con cattiveria. Si può dire che in esso gli uomini si conoscano reciprocamente abbastanza bene, sebbene in uno stato di coscienza ottuso. Tutto questo viene nascosto dalla coscienza di veglia, e deve venir nascosto per la semplice ragione che l'uomo non perverrebbe mai a quel pensare autocosciente che costituisce, appunto, la missione della Terra, né all'uso della libera volontà che deve conquistare attraverso quella missione, se egli continuasse ancora a vivere come durante le epoche di Saturno, Sole e Luna, soprattutto quest'ultima. A quei tempi l'uomo, anche nella vita esteriore, viveva così come oggi vive dal momento in cui si addormenta fino al risveglio.

Ma è importante soffermarsi ancora su un'altra cosa. Da questa vita che l'uomo, in modo incosciente, attraversa realmente dall'addormentarsi fino al risveglio, affiorano i sogni. Perché essi non presentano una vera immagine della vita che si svolge là sotto? Se fossero immagini vere, immediatamente vere, questi sogni significherebbero moltissimo. In primo luogo sarebbero preziosi informatori riguardo ai nostri rapporti col mondo e con gli uomini, e sarebbero inoltre importanti ammonitori. Parlerebbero con immensa forza alla nostra coscienza di questa o quella cosa su cui nella vita tanto volentieri ci abbandoniamo ad illusioni. Il non

essere, vorrei quasi dire, esposti a quel che i sogni ci apporterebbero se fossero vere immagini della vita che si svolge sotto la coscienza dipende dal fatto che la nostra vita diurna di veglia ci compenetra così fortemente delle sue forze da gettare la sua ombra su tutta la vita di sogno. E così noi portiamo le rappresentazioni, le immagini della veglia diurna entro la vita del sogno, anzi del sonno; in tal modo sorgono i sogni.

Supponiamo ad esempio di sognare o di dover sognare di una personalità che si pone il compito di mostrarci che ancora una volta abbiamo fatto qualcosa di poco felice, di molto sconvolgente. Succede. Anche altre persone potrebbero ammonirci, parlare alla nostra coscienza durante il sonno. Ma, per effetto delle esperienze e delle abitudini della vita di veglia diurna, abbiamo in noi il desiderio o anche, potrei dire, la brama di non ascoltare simili discorsi. Non vogliamo sentir nulla di quanto quella persona ci dice durante il sonno. Bene, il desiderio si trasforma in un oscuramento dell'esperienza; ma se allo stesso tempo è presente un'attività animica così intensa da suscitare ugualmente l'immagine, allora, per effetto della vita di veglia, all'esperienza che dovremmo propriamente avere come immagine se ne sovrappone un'altra, e cioè che qualche nostro buon amico, a cui preferiamo dar ascolto quale ammonitore, ci dice: «Ah, che uomo straordinariamente bravo sei! Vuoi e fai sempre soltanto quel che vi è di meglio e di più bello!». La vita di veglia e le sue reminiscenze possono talvolta sovrapporre in forma di immagine, a quanto in realtà si sperimenta, addirittura l'opposto. In fondo è la vita diurna di veglia la causa di tutte le illusioni e gli inganni che sorgono durante la vita di sogno.

Un altro fatto è che l'uomo oggi, nell'attuale ciclo evolutivo, può accostarsi alla scienza dello spirito. Capita che moltissimi che ad essa si avvicinano dicano: «Mi occupo da anni di scienza dello spirito, ma essa non mi fa fare dei passi avanti. Mi dici che grazie ad essa si può raggiungere questo o quello, tuttavia essa non mi fa progredire». Ho spesso rilevato come tale pensiero non sia giusto. Anche quando non sviluppa vita esoterica la scienza dello spirito fa progredire ogni uomo, perché i pensieri stessi della scienza dello spirito determinano un progresso. Ma occorre fare attenzione alle esperienze soggettive che si svolgono realmente nell'anima, perché è caratteristico che quanto si manifesta di nuovo in colui che si immette sulla via della scienza dello spirito, all'inizio non si differenzia affatto, per quel che concerne il carattere di immagine, dal mondo del sogno. Quello che si sperimenta, se si diviene scienziati dello spirito, ha l'aspetto molto simile al mondo di sogno rimanente, ma una distinzione più sottile noterà tuttavia una più grande differenza tra i sogni abituali e quelle percezioni che si svolgono grazie a una vita spirituale coscientemente accolta nel pensiero. Anche nelle immagini di sogno che lo scienziato dello spirito sperimenta nella sua anima, alcune cose possono apparire caotiche. Ma se si analizzano secondo le direttive che si possono acquisire dalla scienza dello spirito, si constaterà che in effetti, specialmente nel loro decorso, esse diventano sempre più fedeli immagini dello sperimentare interiore dell'uomo. Ed è pure necessario avere riguardo per questo livello di esperienza celato all'intelletto ordinario e alla vita ordinaria dei sensi, che si svolge come un meditare, come un sognare meditativo, e che tuttavia è sensato e, se si prende in considerazione nel modo giusto, getta luce su segreti spirituali. Si deve badare a come nell'ordinaria vita di rappresentazione, vorrei dire, si installi gradualmente questa vita che sembra molto simile ai sogni, ma che, proprio attraverso il suo sensato svolgimento, quando non si guarda dunque alle singole immagini, ma al loro decorso pieno di senso, accompagna nel mondo spirituale. Se si presta attenzione a queste cose, si arriva senz'altro a quella distinzione di tre livelli di coscienza di cui Goethe, come ho spiegato ieri, aveva delle conoscenze così ben presentite.

Il primo di questi è quello che in certo qual modo si presenta senza il nostro intervento, semplicemente per il fatto di sognare abitualmente e, se non ci facciamo interpreti dei nostri sogni, se non siamo superstiziosi, ma proviamo a cercare l'altro lato delle immagini che essi presentano, allora questo mondo di sogno potrà anche rivelarci che noi, come uomini, abbiamo attraversato stadi di evoluzione precedenti a quelli della vita terrestre.

Poi abbiamo la normale coscienza di veglia diurna che conosciamo, o per lo meno crediamo di conoscere. La conosciamo di fatto, gli uomini non si mettono sempre a spiegarsela pienamente, ma la conoscono di fatto.

Il terzo livello è lo spuntare della vera conoscenza sovrasensibile. Questa naturalmente è qualcosa a cui l'uomo deve tendere ai giorni nostri e in futuro, per le ragioni spesso accennate.

Ieri ho mostrato come nella prima parte della scena della seconda parte del *Faust*, di cui ci stiamo innanzitutto occupando, Goethe incarna la vita di sogno nelle sue caratteristiche. E dal momento in cui l'Oreade parla a Mefistofele e poi entrano in scena i filosofi, abbiamo a che fare col mondo della normale realtà di veglia diurna. Dall'istante in cui la Driade indirizza Mefistofele alle Forciadi,¹ abbiamo un accenno alla conoscenza sovrasensibile cosciente.

Questi tre livelli di coscienza sono ciò a cui Goethe rivolge il suo pensare e rappresentare, mentre si chiede: «In che modo quell'Homunculus disposto innanzi tutto alla conoscenza umana diviene un *homo*?». Non attraverso il sapere abituale dell'intelletto e dei sensi, ma solo per il fatto che si ricorre ad altri livelli di

coscienza. E ciò perché l'uomo nel suo essere è più vasto della Terra, e l'intelletto e i sensi sono soltanto idonei per le cose terrestri.

Già ieri abbiamo spiegato come la posizione di equilibrio della Sfinge manchi ancora all'uomo quando si immerge nel mondo del suo passato, e come egli si senta propriamente malsicuro là dentro, Homunculus appunto si sente malsicuro; poiché di se stesso – scusatemi, ma è proprio così – l'uomo non sa molto più che di un *homunculus*; non sa in realtà di un *homo*. E nel poema goethiano, Homunculus non osa entrare nel via vai delle Sirene, di Seismos e così via, poiché ha paura dell'elemento fluttuante, turbolento in cui l'uomo viene inghiottito se abbandona il mondo dei sensi e si immerge in quello da cui in genere scaturiscono i sogni. Homunculus non si arrischia ad entrare lì.

Egli vorrebbe seguire una via più facile per divenire *homo*. È sulle tracce di due filosofi, Anassagora e Talete; vorrebbe apprendere da loro in qual modo si possa portare dentro il proprio essere uomo più di quanto riesca a dare un Wagner nel suo laboratorio. Questo vorrebbe conoscere. Sappiamo già che Goethe dai filosofi moderni non si riprometteva di poter apprendere qualcosa; egli non vuole «menar per il naso il pubblico paziente»² e portare, diciamo, Homunculus a Königsberg vicino a Kant, per fargli conoscere come si possa nascere come uomo,³ come si possa ampliare il proprio essere uomo. Goethe cercava invece di entrare nello spirito del mondo greco poiché riteneva che, penetrando nelle rappresentazioni ancora duttili e più morbide dei greci, si potesse anche afferrare meglio la vita umana partendo dagli altri livelli di coscienza, che non poggiando su quel che i moderni filosofi traggono solo dall'intelletto e dalla coscienza sensoria. Perciò egli non porta Homunculus in compagnia di Kant o Leibnitz o Hume o Locke,⁴ ma presso filosofi ancora vicini alle più vecchie concezioni degli uomini, alle antiche concezioni dei misteri, in cui, attraverso esperienze di coscienza meno chiare delle attuali, ma più vaste, poteva essere conferito qualche sapere intorno all'essere dell'uomo. Ma anche Anassagora e Talete non sono in fondo che tardivi rappresentanti dell'antica sapienza dei misteri. Anassagora la possiede ancora in misura maggiore, e tutto ciò che egli esprime in questa scena lo dimostra. Talete è propriamente l'inauguratore, l'iniziatore della nuova corrente scientifica e non ha che scarsa conoscenza degli antichi segreti dei misteri. Naturalmente, essendone ancora vicino nel tempo, li conosce meglio rispetto ai suoi seguaci filistei più tardivi, ma meno di Anassagora. Talete, come appare dai suoi discorsi, propriamente sa solo dare delle informazioni su quel che accade nel mondo sensibile circostante, sul modo come a poco a poco – si crederrebbe di udire Lyell, il moderno geologo⁵ – attraverso dei lenti processi si vadano formando i monti e le altre condizioni terrestri. Anassagora vuole spiegare il presente partendo dal passato, il terrestre da quello che si è svolto prima che la Terra fosse Terra. Vuole spiegarlo risalendo ai tempi a cui, come dissi ieri, appartengono col loro essere le formiche, le api, ma anche i Pigmei. Anassagora vive interamente in quel mondo, che oggi è un mondo sovrasensibile o, se preferite, sottosensibile, ma senza la cui conoscenza non si può comprendere il mondo dei sensi. Egli rappresenta in sostanza una profonda convinzione di Goethe, perché Goethe stesso, in una delle sue massime, si è espresso in modo carino proprio su questo punto. Egli ha detto: «Quel che più non sorge non possiamo pensarlo come nascente. Ciò che è sorto non lo comprendiamo».⁶ E in un altro punto: «La ragione è rivolta a quel che diviene, l'intelletto a quel che è divenuto...».⁷

Il divenuto è quel che Talete vede intorno a sé. Anassagora si rivolge al divenire, che precede il divenuto, si rivolge al nascere. Goethe pertanto distingue nettamente fra intelletto, rivolto a quanto oggi si chiama oggetto della scienza, e ragione, che va oltre a quanto i sensi e l'intelletto abbracciano e si dirige al sovrasensibile, quindi anche a quel che di sovrasensibile si è svolto prima dell'attuale condizione terrestre. Anassagora, in cui Goethe vede il rappresentante di un sapere, di una conoscenza volta al divenire, ha familiarità con tutto quello che fanno i Pigmei; con tutto quello che fanno esseri analoghi che sviluppano un'esistenza fisica nel presente, ma in base alla loro essenza appartengono al passato, come le formiche e via dicendo.

Ed ora, di fronte al desiderio, alla preghiera di Homunculus, Anassagora vorrebbe dargli modo di arricchire il suo essere uomo col suo sapere. Egli vuole guidarlo nel mondo dei Pigmei, delle formiche e così via, e perfino farlo loro re.⁸ Gli è chiaro che nel mondo di cui parla Talete, che è solo il mondo delle condizioni presenti, non si può acquisire molto per arrivare da *homunculus* a *homo*, ma, se si penetra nel mondo del divenire, in quel mondo che ha preceduto il nostro, si potrebbe acquisire qualche cosa a riguardo. Homunculus però è esitante:

7881 *Che dice il mio Talete?*

Egli alberga ancora in sé il pensiero del “non osar penetrare nel mondo”.⁹ Quando gli si fece incontro come mondo di sogno, egli non osò entrarci. E neppure ora che gli si fa incontro nei concetti di Anassagora si arrischia giustamente a entrare, senza perlomeno il consiglio di Talete. E questi lo trattiene dall'immergersi nel mondo dei pensieri di Anassagora.¹⁰ Che tipo di mondo è questo? È fondamentalmente il

mondo degli antichi misteri, ma spianato e appiattito fino alla ragionevolezza umana. Sono i concetti ombra a partire dagli antichi misteri, ragion per cui non possono sussistere di fronte al mondo. Con i veri, viventi concetti del divenire, si arriva alla comprensione di questo mondo, si è alla sua altezza. Ma con i concetti ombra di Anassagora, Homunculus non è all'altezza delle obiezioni di Talete, perché queste sono tratte dall'attuale mondo sensibile. E proprio come i sogni fugaci, che sono il riverbero di alti mondi spirituali, impallidiscono per l'uomo al canto del gallo o allo sbattere di una porta, così quel che vive come nel mondo di pensiero di Anassagora svanisce facilmente quando si fanno valere gli altri pensieri tratti dall'attuale mondo dei sensi. Talete ha bisogno solo di richiamare l'attenzione sul fatto che esiste l'attuale mondo dei sensi. Egli lo fa con grande forza.

E come il mondo del presente porta a morte il mondo del passato che risorge nei nostri sogni, così le gru uccidono i Pigmei e le formiche. E questa ne è un'immagine. Anassagora si è dapprima rivolto al mondo che nel mondo di sogno appare nuovamente all'uomo con un annuncio incerto. Dopo che ha dovuto sperimentare che da questo mondo non si è sviluppato alcun bene per Homunculus, si volge al mondo superiore.¹¹ E in un meraviglioso discorso egli implora dapprima il rimasuglio del passato terrestre fra gli astri: la Luna. Dopo essersi espanso nelle sue idee e pensieri su ciò che è rimasto indietro dall'epoca lunare, formiche, Pigmei, ciò che è in basso, senza sortir alcun esito nei confronti di Homunculus, si volge in alto, dove è rimasta la Luna da quell'antica epoca lunare.¹²

Pensate un po' quanto chiaramente Goethe qui accenni a tutti questi segreti, che stanno alla base del divenire terreno. Egli lascia ancora che Anassagora apporti l'invocazione alla Luna dall'antica sapienza dei misteri. Con meravigliose parole, Anassagora si rivolge alla Luna. Queste mostrano ben chiaramente come in lui Goethe volesse descrivere una personalità che sta dentro nel mondo spirituale, ma vi sta ancora soltanto con il suo intelletto, quell'intelletto che, osservando soltanto il tempo presente, non è assolutamente in grado arrivare allo spirituale, ma che in Anassagora ha ancora conservato lo spirituale dagli antichi misteri. Anassagora dice:

7900 *Se finora ho potuto render lode alle potenze sotterranee,
in questo frangente mi volgo al cielo...
Oh, non mai vecchia in eterno divinità
di tre nomi e di tre forme,
te invoco nella sventura del popol mio,
Diana, Luna, Ecate!
Tu che il cuore espandi, che mediti nel più profondo,
che riluci tranquilla, intimamente violenta,
apri l'abisso orrendo delle tue ombre,
e la tua antica potenza sia senza indugio manifesta!*¹³

Ma egli possiede solo le ombre; e invece di conseguire qualche risultato a favore di Homunculus, scorge come dalla Luna scenda devastazione sulla Terra e come un fenomeno elementare distrugga ora anche quel che era rimasto ancora in vita.¹⁴ Per la caratteristica di Anassagora però è importante osservare i nomi coi quali egli invoca la Luna, questo residuo del passato terrestre. La chiama "Diana, Luna, Ecate". Per lui non è dunque un'unità, ma una trinità. In quanto descrive la sua orbita in cielo è Luna. Come Luna influisce sulla Terra dall'esterno.

In quanto è attiva sulla Terra stessa, è Diana. Quelle forze che quali forze cosmiche operano attraverso la Luna che orbita nel cielo hanno, vorrei dire, le loro sorelle anche in forze terrestri. La Luna non esiste solo cosmicamente, ma anche in modo terrestre. Le stesse forze che cosmicamente sono legate alla Luna come corpo celeste, tessono e vivono anche attraverso l'elemento terrestre, e appartengono a importanti forze inconscie dell'uomo. Esse operano nella natura umana, facendo parte di importanti forze subcoscienti. Quello che opera nell'ambito della Terra stessa, esercitando dal subcosciente nell'uomo un certo rapporto, che non giunge del tutto a coscienza, con la natura, era dai greci chiamato Diana. Di solito si dice che Diana sia la dea della caccia. Certo, essa è anche questo, poiché nel piacere della caccia domina anche tale elemento subcosciente, che però è comune a numerosi altri sentimenti umani e impulsi di volontà. Diana non è soltanto la dea della caccia, ma la divinità che crea ed opera in tutto ciò a cui si tende per metà inconsciamente e per metà subcoscientemente, come appunto il piacere della caccia. Molte sono le cose che l'uomo compie in tal modo nella vita. Diana è dunque l'elemento centrale.

Ma nell'uomo, e soprattutto nella Terra vive ancora una terza forma, Ecate, la configurazione sotterranea della Luna. Anche dall'interno della Terra, dalle regioni sotterranee agiscono verso l'alto le forze che operano dall'alto in basso, in quanto la Luna è un fenomeno celeste. Di questa Luna l'uomo odierno in effetti co-

nosce soltanto l'astratta sfera materiale, di cui ritiene che là fuori compia un giro intorno alla Terra nel corso di quattro settimane. Il greco invece ne conosceva il triplice aspetto: Luna, Diana, Ecate. Ed essendo l'uomo un microcosmo, è un'immagine di ogni trinità possibile, dunque anche un'immagine della triplice Luna, di Luna, Diana, Ecate.

Non abbiamo fatto la conoscenza del triplice uomo? Abbiamo conosciuto l'uomo del capo, l'uomo della testa. Questo, essendo il risultato dei tempi di Saturno, Sole e Luna, il risultato del passato in genere, può essere posto in rapporto con il residuo celeste, con la Luna; così che il capo nell'uomo corrisponderebbe come un microcosmo alla Luna macrocosmica. L'uomo mediano, l'uomo del torace corrisponderebbe a Diana; anche nel cuore sorgono quegli impulsi subcoscienti la cui divinità è Diana. E tutto quello che si svolge nell'uomo delle estremità, col suo proseguimento nell'uomo del sesso, deriva dalla potenza sotterranea di Ecate: tutti gli oscuri sentimenti ed impulsi puramente organici, di natura corporea, che agiscono nell'uomo. E Goethe rievoca tutto questo per rendere la cosa ben chiara a chi voglia riconoscerla.

Al regno di Ecate appartiene ad esempio Empusa, che compare in questa scena tra le Lamie che circondano Mefistofele, accanto ad esse.¹⁵ In queste l'elemento connesso con Ecate non è così pronunciato, è espresso solo quel che propende di più verso Diana. Ma in Empusa opera piuttosto quanto vive nell'elemento sotterraneo della sfera terrestre e, microcosmicamente, nella natura inferiore dell'uomo, e deve venir risvegliato in Mefistofele. Goethe lo rievoca.

Anassagora dunque vuole in certo qual modo far valere il proprio sapere con maggior forza di prima, quando aveva fatto notare soltanto l'elemento terrestre, ma il terrestre rimasto indietro, le formiche, i suoi Mirmidoni, come egli si esprime.¹⁶ Si volge ora alla triplice Luna, che è macrocosmicamente lo stesso di quello che microcosmicamente è l'uomo. Goethe aveva forse un presentimento che nella triplice Luna fosse realmente presente, macrocosmicamente, l'uomo della testa, l'uomo del torace e l'uomo dell'addome o delle estremità? Rileggiamo ora le righe seguenti:

7906	<i>Tu che il cuore espandi,</i>	– Diana
	<i>che mediti nel più profondo,</i>	– Luna
	<i>che riluci tranquilla, intimamente violenta.</i>	– Ecate

Abbiamo qui i tre appellativi di Luna, Diana, Ecate, in quanto si riferiscono anche all'uomo triarticolato, pienamente espressi da Goethe e resi ancor più evidenti dal fatto che l'elemento mediano è addirittura indicato dall'espressione "che espandi il cuore".

Vedete, cari amici, chi afferma che la conoscenza presentita da Goethe si immergesse profondamente in verità scientifico-spirituali ha delle buone ragioni per farlo. Ma quel che è contenuto in un'opera come il *Faust* va letto nella sua vera forma. Se appunto prendete in considerazione in Goethe quel particolare stare con un presagente conoscere nell'elemento scientifico-spirituale, troverete allora comprensibile come egli, vorrei dire, per certi riguardi sentisse sempre di nuovo lo spirituale, il sovrasensibile come qualcosa di inquietante. Egli stava un po' dentro al suo mondo nordico, come dissi ieri, e sentiva con quanto quell'ambiente gli offriva di concetti e rappresentazioni. Anche il più grande dei geni può avere solo gli stessi concetti che hanno anche gli altri; può collegarli in modo differente, ma avrà soltanto gli stessi concetti. In tal caso non si giunge agli altri due livelli di coscienza: al sottosensibile e al sovrasensibile; non vi si arriverebbe. Il filisteo abituale non se ne dà pensiero, è ben lieto di non aver bisogno di accedervi. Ma Goethe, che con ogni fibra della sua anima aspirava a penetrare l'essere umano, sentiva spesso come qualcosa di molto limitativo della natura umana il trovarsi privo di rappresentazioni, di concetti con cui immergere lo sguardo in quel mondo dal quale emerge l'uomo e in cui non è possibile entrare con l'intelletto e la scienza ordinaria. E allora, sulla base di tutto quanto aveva sentito per disposizione naturale e gli era anche in genere accessibile, o specialmente di quanto aveva osservato dell'arte greca in Italia, sorse in lui il pensiero: «Se ci si riempie di rappresentazioni greche, di vita greca, ci si accosta al sovrasensibile più che non con le moderne rappresentazioni».

E questo pensiero era così profondamente radicato in Goethe che, fin dal nono decennio del XVIII secolo, egli si sforzò sempre di rendere le proprie rappresentazioni flessibili come quelle dei greci. Sperava così di accedere al mondo soprasensibile. Ma che cosa era congiunto a quell'aspirazione? Era congiunto il fatto che egli effettivamente compiva grandi sforzi, non per conoscere il mondo soprasensibile attraverso la concezione della vita greca, ma per acquisire delle rappresentazioni mediante cui poterlo cogliere entro la vita dell'anima.

È interessante come, appunto mentre lavorava a queste scene, Goethe si approfondisse in tutti gli studi possibili per far sorgere in modo vivente la vita greca davanti alla sua anima. Oggi non si è più vicini ad essa di quanto lo si fosse al suo tempo. Ed egli trovò in un lavoro come ad esempio *Compendio storico universale*

della storia del mondo antico e della sua cultura di Schlosser,¹⁷ comparso nel 1826 e che lesse subito assieme a molte altre opere atte a trasferirlo nella vita greca, volendo comportarsi in modo consono a quella vita, trovò pur sempre la possibilità di renderla vivente nella sua anima. Con quali pensieri vi si accinse? Sentite quello che scrive:¹⁸ «Questo studio ci invita a volgere lo sguardo a quanto nella storia primitiva vi è di più generale, remoto e meno avvicinabile, per poi fare gradualmente sorgere davanti al nostro sguardo le popolazioni».

In quegli ultimi vent'anni della sua vita in cui compose appunto queste scene, Goethe si dedicava intensamente a tali studi che facevano rivivere davanti al suo spirito quanto era passato da lungo tempo e gli mostravano come esso confluisse nel presente. Goethe non era un poeta come molti altri che in certo qual modo compongono con estrema facilità, ma uno che voleva immergersi in quel mondo che l'avrebbe condotto nel sovrasensibile, per poter come poeta farcelo conoscere. E poiché credeva nel mondo greco, le sue rappresentazioni, per certi aspetti, per lui mutarono. Il concetto di verità e quello di bontà per lui, poiché cercava vita greca nell'anima, si avvicinarono al concetto di bellezza. E il concetto di male si avvicinò a quello di bruttezza.

Per l'umanità di oggi questo è già difficile da comprendere. Non era così per il pensare greco. "Cosmos"¹⁹ infatti è una parola che significa tanto "ordinamento bello del mondo" quanto "ordinamento vero del mondo". L'umanità attuale non pensa più il bello così vicino al vero e il brutto al cattivo, come il greco. Per il greco la bellezza si fondeva con la verità, e la bruttezza con l'errore e il male. E dal suo rapporto col mondo greco, Goethe derivò in certo qual modo il sentimento che chi è organizzato come i greci, che erano ancor più vicini al mondo sovrasensibile, sente il falso e il cattivo come brutto, e se ne distoglie per senso della bellezza, sentendo la verità come bella. Ed egli credette di avvicinarsi forse di più al sovrasensibile compenetrandosi di un sentimento per la bellezza del mondo. Ma allora, come la luce si può conoscere soltanto per mezzo della sua ombra, occorre anche compenetrarsi di un sentimento per la bruttezza del mondo. Questo pure cercò Goethe.

Per tal ragione egli porta Mefistofele, che rappresenta soltanto un altro lato della vita di Faust, presso le Forciadi, che sono appunto gli archetipi della bruttezza.²⁰ Con ciò Goethe tocca un grande segreto dell'esistenza. Avrete visto, dalle conferenze che ho qui tenuto nel corso di questi anni, come anche nel presente alcune persone siano in possesso di certi segreti. Soprattutto la dirigenza del cattolicesimo romano – la dirigenza dico – ne è in possesso. Ma l'importante è l'uso che si fa di questi segreti. Anche certi iniziati dei popoli di lingua inglese li posseggono. Ma sulla base d'un profondo malinteso accade che non soltanto la Chiesa cattolica-romana – intendo i suoi capi – conservi questi segreti davanti ai fedeli, ma anche certi iniziati esoterici dei popoli di lingua inglese li conservino. Hanno svariati motivi per agire così; e ora voglio parlare di uno di questi.

La Terra ha un passato: gli stadi di Saturno, Sole e Luna; un presente: la Terra attuale; e un futuro: gli stadi di Giove, Venere e Vulcano. Nell'evoluzione vi è un bene e un male. Dal cosmo, dall'evoluzione cosmica, il bene può solamente venir conosciuto dal passato, dai periodi evolutivi di Saturno, Sole, Luna e della prima metà della Terra. Saggio e bene sono in relazione con la visione retrospettiva del passato. Quelle entità delle gerarchie superiori pertinenti agli uomini innestarono saggezza e bontà nella natura umana, nei tempi in cui questa non si era ancora destata a piena coscienza, come poi avvenne sulla Terra. Per i tempi successivi, quelli di Giove, Venere, Vulcano e anche già per l'attuale epoca terrestre – inizia già ora –, quindi per la mezza epoca terrestre che rimane, l'uomo deve mantenere il bene; se vuol pervenire al bene deve svilupparne gli impulsi a partire dalla sua stessa natura, perché da ciò che gli si avvicina di nuovo dall'esterno si manifestano le forze del male. Senza questo manifestarsi delle forze del male, l'uomo non perverrebbe alla volontà libera. E gli iniziati di cui ho detto conoscono questo importante segreto e, non volendo che l'umanità si renda matura, glielo nascondono. Essi conoscono questo segreto. Se quello che come natura umana è sorto sull'antico Saturno, si è poi sviluppato attraverso Saturno, Sole e Luna, e continua ad evolversi, se quello che per noi uomini si è sviluppato su Saturno e ha un passato si formasse ora, partendo dalle condizioni terrestri, diverrebbe radicalmente cattivo, potrebbe soltanto accogliere il male. Dalle condizioni esteriori risulta solo la possibilità di accogliere il male. Al fatto di essere esposto al male l'uomo va debitore della possibilità di conquistarsi il libero volere, di poter scegliere tra il male che gli si accosta e il bene che può evolvere a partire dalla propria natura, se si dedica con fiducia a quello che vi è stato posto dal suo passato. Perciò gli iniziati di cui sopra dicono a quelli che essi vogliono anche iniziare: «Vi sono tre livelli di coscienza – questa è una formula fissa di tali scuole d'iniziazione di lingua inglese –, vi sono tre livelli di coscienza; se l'uomo si immerge in quello subcosciente, da cui emergono i sogni, sperimenta un'intima parentela con altri esseri che non si elevano fino al mondo attuale – e, come vi ho prima caratterizzato, anche con altri uomini. L'uomo vive con la sua coscienza diurna, come è il caso del presente, nel mondo percettibile o dell'intelletto, questo è il mondo in cui egli attraversa nascita e morte. E se si solleva al mondo in cui come

uomo fisico entrerà in futuro e che egli raggiunge grazie alle conoscenze sovrasensibili, allora questo è il mondo in cui egli sperimenta in primo luogo il male». Perché la forza dell'uomo deve appunto consistere nell'essere all'altezza del male, nel sapersi sostenere di fronte ad esso. Egli deve quindi conoscerlo.

Naturalmente, la vera conseguenza di questo fatto è che per l'umanità di oggi si mostra necessario farle conoscere il passato, il che può avvenire soltanto grazie alla scienza dello spirito,²¹ affinché l'uomo sia all'altezza dell'inevitabile incontro col male. A questi tre livelli si è sempre di nuovo richiamati, appunto, da parte degli iniziati dei popoli di lingua inglese. E su ciò si fonda quella lotta che è molto, molto importante, sebbene il mondo esteriore oggi ne sappia poco, la lotta fra certe persone che vogliono che quanto è necessario accada, per cui tali segreti vengano comunicati, e quelli che vogliono lasciare gli uomini in condizione di immaturità. Fino ad ora questi ultimi hanno avuto il sopravvento. È molto importante che queste cose si sappiano. Quale grave sciagura sarebbe se le verità della scienza dello spirito venissero sottratte al mondo possiamo desumerlo, poiché l'uomo viene inevitabilmente esposto al male. E dal male viene protetto soltanto con l'approfondirsi nella vita spirituale del bene. Nascondendo agli uomini la vita spirituale del bene, non si opera da amico, sia come membro di un ordine massonico, sia come gesuita; non si agisce amichevolmente verso gli uomini. Defraudandoli delle direttive spirituali, li si consegnano al male. E con tale modo di agire ci si può prefiggere un certo scopo, quello cioè di limitare la conoscenza del bene ad una ristretta cerchia che se ne vale a dominare l'inerte umanità, la quale per effetto del male viene portata a una vita assurda.

Potete immaginare che chi, come Goethe, abbia conoscenza di tali cose in una specie di presentimento, vi si accosti solo con una certa esitazione. Ne avete una rappresentazione dalle diverse cose che ho già detto in vostra presenza sul carattere del tutto particolare dello spirito di Goethe, e potete capirlo dal fatto che egli si accostava a tali cose sottili, ma sconvolgenti, solo con rappresentazioni realmente concordanti. Perciò, concependo il suo *Faust*, non volle esporsi all'idea di far notare apertamente come l'uomo, se vuole progredire nella cultura, debba esporsi senza paura alla vista del male, ma rivestì anche questo concetto di rappresentazioni greche, ponendo Mefistofele davanti all'archetipo della bruttezza, di fronte alla trinità delle Forciadi, il brutto primordiale. Invece di far notare in modo franco agli uomini la realtà del male, come deve fare la scienza dello spirito, Goethe mostra accanto alla bellezza la realtà della bruttezza.²² Da ciò deriva il singolare comportamento di Mefistofele di fronte alle Forciadi. Se fosse rimasto nella sua patria nordica, in un mondo cioè che nell'ordinamento mondiale è più progredito rispetto a quello greco, avrebbe dovuto affrontare l'amaro, ma necessario mondo da cui scaturisce il male del tempo futuro. Goethe invece trasporta Mefistofele nel mondo antico ponendolo di fronte agli archetipi della bruttezza, alle Forciadi. Lo inserisce quindi in certo qual modo ancora negli antecedenti della storia del male. Esprimendosi con concetti greci, Goethe presenta una verità molto seria in un modo ancora piacevole all'uomo. E anche qui si rivela di nuovo la sua profonda conoscenza.

Voi sapete – potete leggerlo nel mio libro *La Scienza occulta* – che il futuro è in un certo modo la riproduzione del passato a un gradino superiore. Giove è in certo qual modo una ripetizione dell'antica Luna, Venere dell'antico Sole e Vulcano di Saturno. Nel futuro ricompare ad un gradino superiore il passato. E ciò vale pure riguardo al male, che compare affinché l'uomo possa sviluppare con maggior forza possibile il bene a partire dalla sua propria natura. Ma questo male presenterà l'immagine deformata, la caricatura di forme del passato.

Molto di quello che attualmente siamo dipende dalla circostanza di essere conformati simmetricamente, dal fatto che in noi l'uomo di sinistra e quello di destra cooperino. I fisici e i fisiologi riflettono sempre intorno ai motivi per cui abbiamo due occhi e si domandano a che giovi. Se sapessero perché abbiamo due mani e a che cosa ciò serva, sarebbero anche in grado di dare risposta riguardo ai due occhi. Se infatti non potessimo con la mano destra toccar la sinistra, non arriveremmo alla coscienza dell'io! Per il fatto di essere in grado con la destra di afferrar la sinistra, di poter fare la conoscenza dell'uomo destro mediante il sinistro, perveniamo all'autocoscienza e alla coscienza che l'io è presente. Per guardare un oggetto è necessario che l'uomo non abbia un solo occhio. Se, per caso, lo ha per difetto di nascita o predisposizione a malattia o per qualche grave incidente, ciò non disturba; quel che conta è la disposizione, le forze, non l'aspetto esteriore. Quando guardiamo, gli assi oculari vengono ad incrociarsi, e questo fa sì che l'io si congiunga con l'atto del guardare; proprio per questo incrocio della direzione destra con la sinistra.

Già sappiamo che, quanto più si risale nel tempo, tanto più stretta diviene la parentela degli esseri, ma anche tanto più si possiede una coscienza in comune. Perciò Goethe attribuisce alle tre Forciadi un solo occhio e un solo dente che possiedono in comune, una rappresentazione molto appropriata.²³ Le tre hanno dunque un occhio solo e un dente solo, e ciò per la ragione che i sensi non devono ancora cooperare, ma stare isolati. Da un lato viene in tal modo espressa la parentela degli esseri, e dall'altro viene anche mostrato però che gli elementi non cooperano ancora, non può ancora verificarsi quel che ad esempio si verifica in noi at-

traverso l'uomo sinistro e quello destro. Così grande è la precisione con cui Goethe esprime quel che vuol dire. Questo rimanda a molte, moltissime cose.

E se consideriamo – come sappiamo dalla mia *Scienza occulta* – che l'attuale umanità bisessuale è nata da un'umanità unisessuale – il maschile e il femminile si sono formati solo nel corso dell'evoluzione –, addirittura si attuerà una regressione; infatti Mefistofele, andando incontro al male nella forma del brutto e unendosi con esso, andando con le Forciadi, dice:

8026 *Eccomi già qui...*

– dopo essersi unito con le Forciadi –

*Eccomi già qui,
diletto figlio del Caos!*

Forciadi:

8028 *Del Caos siamo figlie, è indiscutibile.*

E Mefistofele:

Ed ora mi si rinfaccerà, che vergogna! d'essere ermafrodito.

Egli diventa persino ermafrodito, e con ciò Goethe accenna alla condizione che, come ho detto, precedette la bisessualità. Goethe descrive con la massima esattezza. Da questa scena si può già riconoscere come egli abbia profondamente presentito dentro di sé le verità della scienza dello spirito.

Ed ora ricordatevi quel che dissi non molto tempo fa,²⁴ che non può arrivare ad una soddisfacente concezione del mondo chi, sedotto da quello che l'uomo propriamente è e deve essere, arriva da un lato a ideali astratti, privi di forza – come forze di natura inette ad aver presa sull'ordine fisico del mondo, che dovranno perciò dissolversi come nebbia quando la Terra sarà giunta alla sua meta, cioè alla sua tomba –, [dall'altro, a una visione materialistica dell'esistenza. *NdT*]. Non arriva dunque ad alcuna concezione del mondo soddisfacente chi è astratto idealista o materialista. Si deve essere entrambe le cose, dissi. Occorre potersi innalzare a idee conformi allo spirito, e quello che è materiale poterlo osservare materialmente e farsene rappresentazioni materialistiche. Si deve poter formare una concezione materialistica del mondo e un'altra idealistica, e non stabilire un'unità mediante concetti astratti, ma, avendo concetti di scienza naturale da un lato e concetti idealistici dall'altro, si deve farli vivere entrambi gli uni negli altri. Come spirito e materia si interpenetrano e vivono l'uno nell'altro, così nel processo conoscitivo stesso, come vi dissi, bisogna illuminare e compenetrare l'elemento materiale con l'ideale e l'ideale col materiale.²⁵

Goethe arrivò anche a questo. Egli vide quanto vi è di unilaterale nel ricercare in concetti astratti sia una concezione che inclini più verso la materia, sia un'altra che propenda di più verso lo spirito. Ed egli perciò non aveva propensione a cercare una concezione del mondo in siffatti concetti astratti, ma voleva procedere in altro modo. E quest'altro modo lo caratterizza così: «Poiché molte cose delle nostre esperienze non si lasciano pienamente esprimere e comunicare direttamente, da tempo ho scelto il mezzo di rivelarne all'ascoltatore attento il senso segreto attraverso forme contrapposte e che per così dire si riflettono reciprocamente».²⁶

Come si può esprimere più chiaramente che non si è idealista o realista, bensì idealista e realista, facendo riflettere le due concezioni del mondo l'una nell'altra! Goethe cerca di avvicinarsi al mondo dai più diversi lati e di arrivare alla verità attraverso reciproco riflesso dei concetti. Negli impulsi goethiani è quindi anche già contenuta la via che la scienza dello spirito deve seguire per portare l'umanità incontro al futuro, ad un salutare futuro.

Si vorrebbe che gli uomini prendessero le mosse da Goethe in questo senso. Ma allora un'opera come il *Faust* dovrà prima di tutto venir letta! L'umanità invece ha più o meno perso l'abitudine di leggere. Le cose stanno in modo che quando si vede scritto:

*Diana, Luna, Ecate!
Tu che il cuore espandi, che mediti nel più profondo,
che riluci tranquilla, intimamente violenta,*

si dica tutt'al più: «È poetico!». In tal modo non c'è bisogno di andare molto lontano; non c'è bisogno di mettersi a rimuginare su ogni parola. Le persone si consolano oggi quando viene loro offerto qualcosa a cui propriamente non occorre dare credito, perché preferiscono passar sopra le cose in modo superficiale. Ma il mondo non lo ammette, miei cari amici. Se riflettiamo alla grave verità che ho dovuto appunto enunciare in relazione all'incontro di Mefistofele con le Forciadi e che viene custodita, sebbene mal custodita, in talune scuole occulte dei nostri tempi, allora, accanto a molte altre cose da cui abbiamo l'opportunità di riconoscere la grande serietà del lavoro e dello sforzo scientifico-spirituale, impareremo già a comprendere la serietà che deve regnare in questo nostro lavoro. Talvolta da uomini che arrivano vicini a quello che è richiesto per gli uomini del futuro, proviene, si vorrebbe dire, in modo solo per metà cosciente, qualcosa come un gran sospiro, come in Nietzsche, quando scrisse il suo *Canto della Mezzanotte*: «Profondo è il mondo, e più profondo che non pensi il giorno».²⁷

Si deve proprio riconoscere: il giorno dona all'uomo la coscienza diurna; ma l'uomo, attenendosi soltanto a quello che il giorno apporta, non giunge ad essere più di un *homunculus*, non diviene *homo*, poiché il mondo è profondo, e più profondo di quello che pensi il giorno. E siccome Goethe non voleva soltanto introdurre Faust in quel che reca il giorno, bensì in quel che le eternità racchiudono, egli doveva avviarlo, assieme a Homunculus e Mefistofele, ad andare incontro al soprasensibile; a cui Goethe credeva di avvicinarsi immergendosi in rappresentazioni greche e vivificandole in sé.²⁸

NOTE

- ¹ J. W. Goethe, *Faust II*, Atto II, “Notte classica di Valpurga”, vv. 7967-68. La Driade è una ninfa dei boschi o, meglio, delle querce.
- ² *Ibidem*, vv. 7871-72, Talete ad Anassagora: «Con siffatte dispute si va perdendo il ranno ed il sapone, / col solo gusto di menar pel naso il pubblico paziente» (trad. V. Errante).
- ³ *Ibidem*, v. 7858.
- ⁴ Immanuel Kant (1724-1804) e Gottfried Wilhelm Leibnitz (1646-1716), filosofi tedeschi; David Hume (1711-1776) e John Locke (1632-1704), filosofi inglesi.
- ⁵ Charles Lyell (1797-1875), geologo e naturalista scozzese, uno dei massimi geologi del suo tempo. Vedi Rudolf Steiner, *Basi metodologiche dell'antroposofia. Raccolta di articoli sulla filosofia, scienza, estetica e psicologia 1884-1901*, O.O. n. 30.
- ⁶ Questa massima e la seguente in *Sprüche in Prosa* (Detti in prosa), sez. I, “Erkennen”, in «Goethes Naturwissenschaftliche Schriften», a cura e con i commenti di Rudolf Steiner, pubblicato dall'editore Kürschner in «Deutsche National-Litteratur» (1883-97), 5 voll., O.O. n. 1a-e, IV vol., II. sez. (*Gli scritti scientifici di Goethe sono di prossima pubblicazione presso Il Capitello del Sole*). *Detti in prosa* era il titolo improprio con cui, a partire dal 1840, venne spesso pubblicata quest'opera. Il vero titolo voluto da Goethe era *Massime e riflessioni*. Vedi anche: J. W. Goethe, *Massime e riflessioni*, mass. n. 601, Francesco De Silva, Torino 1943 (trad. di B. Allason); Fussi, Firenze, 1950 (a cura di G. Zamboni); Theoria, Roma 1983, 1990 e 1996.
- ⁷ *Ibidem*, mass. n. 555: «La ragione è rivolta a quel che diviene, l'intelletto a quel che è divenuto; quella non si preoccupa di sapere qual è la meta, questo non indaga sul punto di partenza. La prima si compiace dello sviluppo; il secondo vuole trattenere tutto per poterlo utilizzare». Annotazione di Rudolf Steiner: «L'intelletto distingue le cose l'una dall'altra; la ragione congiunge i separati concetti ottenuti dall'intelletto in un'immagine unitaria. Il divenire, il sorgere è un flusso eterno, nel quale le cose, da cui l'intelletto delinea concetti separati, sorgono e svaniscono. L'intelletto può afferrare perciò solo le cose divenute; il divenire è l'oggetto della ragione, il cui dovere è di portare i concetti nel flusso che corrisponde al divenire della realtà».
- ⁸ J. W. Goethe, *Faust II*, Atto II, “Notte classica di Valpurga”, vv. 7877-80.
- ⁹ *Ibidem*, vv. 7833-34.
- ¹⁰ *Ibidem*, vv. 7881-99.
- ¹¹ *Ibidem*, vv. 7900-01.
- ¹² *Ibidem*, vv. 7902-09.
- ¹³ La traduzione, un po' riveduta dalla traduttrice della conferenza, è di Guido Manacorda (J. W. Goethe, *Faust*, Mondadori, Milano 1932 ecc.; Sansoni, Firenze 1949; BUR, Milano 2005).
- ¹⁴ J. W. Goethe, *Faust II*, Atto II, “Notte classica di Valpurga”, vv. 7910-29.
- ¹⁵ *Ibidem*, vv. 7732-55. Per le Lamie, vedi nota n. 24 della conferenza precedente. Le Empuse, figlie di Ecate, erano demoni femminili con natiche di asino e calzavano, come la madre, un sandalo di bronzo, oppure avevano una gamba di asino ed una di bronzo. Assumevano aspetto di cagne, di vacche o di belle fanciulle, con cui seducevano gli uomini, facendoli morire col succhiare le loro forze vitali (vedi: Robert Graves, *I miti greci*, Longanesi & C., Milano 1983, p. 170).
- ¹⁶ *Ibidem*, vv. 7873-76. I Mirmidoni sono un popolo di piccoli esseri che ha avuto origine dalle formiche. Non ha nessuna relazione coi Mirmidoni della Tessaglia che nell'*Iliade* sono guidati da Achille contro Troia, anche se una leggenda li disse creati da Zeus trasformando delle formiche in uomini.
- ¹⁷ Friedrich Christoph Schlosser (1776-1861), storiografo. *Universalhistorische Übersicht der Geschichte der alten Welt und ihrer Kultur* apparve in nove volumi dal 1826 al 1834.
- ¹⁸ Vedi di K. J. Schröer, Introduzione alla II parte del *Faust*, p. LIX e segg. Il piccolo colloquio tenuto che troviamo in *Goethes Werke*, al cap. “Cose aggiuntive riguardo all'arte”, si chiude con queste parole: «L'autore appartiene a quanti dall'oscurità aspirano alla luce, un genere che anche noi rivendichiamo. Ci resta allora il nostro dovere, nella misura in cui è possibile, di realizzare le stesse idee; perché dovremmo consegnare ciò che si è raggiunto veramente a un'immaginazione che si dilegua e si annienta?».
- ¹⁹ La parola greca è κόσμος -ου (ordine, ordinamento, cosmo, ecc.).
- ²⁰ Vedi nota n. 27 della conferenza precedente.
- ²¹ Vedi Rudolf Steiner, *Il movimento occulto nel secolo diciannovesimo e il mondo della cultura*, O.O. n. 254 – Ed. Antroposofica, Milano 1993.
- ²² Mefistofele incontra le Forciadi, la trinità del Brutto primordiale, come Faust incontrerà Elena, archetipo della Bellezza suprema. Mefistofele, diventando Forciade, indosserà i panni dell'estrema bruttezza per partecipare al “dramma di Elena” dell'atto seguente.
- ²³ J. W. Goethe, *Faust II*, Atto II, “Notte classica di Valpurga”, vv. 7982-83 e 8014.
- ²⁴ Alla fine della conferenza tenuta a Dornach il 15 settembre 1918, in R. Steiner, *Polarità fra durata ed evoluzione nella vita umana. La preistoria cosmica dell'umanità*, O.O. n. 184 – vol. I, Ed. Antroposofica, Milano 2011.
- ²⁵ Vedi anche il ciclo 33 (O.O. n. 151), *Pensiero umano e pensiero cosmico*, quattro conferenze tenute a Berlino dal 20 al 23 gennaio 1914 – Laterza 1931; Basaia 1985; Estrella de Oriente 2004; Archiati Edizioni 2007 (quest'ultimo col tit. *Il pensiero nell'uomo e nel mondo. Dodici modi di pensare, sette modi di vivere*).
- ²⁶ Vedi: Lettera a Karl Iken del 27 settembre 1827.
- ²⁷ Vedi F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, “Il canto del nottambulo”, Adelphi, Milano 1968.
- ²⁸ La conferenza termina, come si legge nel manoscritto, con queste parole: “Oggi avrei voluto parlare di più su queste cose. Continueremo domani alle quattro e trenta le nostre considerazioni. Alle sette e mezza dovrà svolgersi poi la rappresentazione di questa scena, a cui ho riallacciato, ieri e oggi, queste considerazioni occulte.” Vedi la nona conferenza di questo stesso ciclo, col titolo “La vita animica di Goethe dal punto di vista della scienza dello spirito”, tenuta a Dornach il 29 settembre 1918 e pubblicata sulla rivista *Antroposofia*, n. 2, anno 2007.

Traduzione di Ida Levi Bachi. Testo interamente riveduto e integrato da Felice Motta, sulla quarta edizione tedesca del 1981 e su un manoscritto trovato nel sito internet www.steiner-klartext.net.