

RUDOLF STEINER

IL DIVENIRE DELL'UOMO, L'ANIMA E LO SPIRITO DEL MONDO – II
L'UOMO QUALE ESSERE SPIRITUALE NEL DIVENIRE STORICO
(da O.O. n. 206)

SEDICESIMA CONFERENZA

L'INTERAZIONE DELLO SPIRITUALE E DEL CORPOREO
NELLA MEMORIA E NELL'AMORE.
LA VITA UMANA QUALE LOTTA CONTRO LA CAUSALITÀ NATURALE

Dornach, 24 luglio 1921

Miei cari amici!

Quel tratto di cui ho parlato, lo troviamo emergere, attraverso l'essere dell'uomo, anche nell'intera vita umana quotidiana. Lo vediamo soprattutto quando esaminiamo adeguatamente la relazione tra due facoltà umane che, per la loro propria condizione, anche ad una osservazione superficiale risultano appartenere sia alla vita dell'anima che alla vita fisico-corporea. Da un lato, nella vita umana, troviamo come un fatto importante, diciamo, della vita interiore collegato appunto alla vita corporea, la facoltà della memoria, del ricordo; e vediamo dall'altro lato, diciamo, una forza nella vita umana la cui essenza viene presa poco in considerazione, poiché essa è piuttosto una capacità a cui ci si abbandona ingenuamente, senza esaminarla più da vicino o addirittura analizzarla: è la forza dell'amore umano.

Va detto già dall'inizio che se si parla di tali cose innanzitutto riguardo all'entità dell'uomo, poi però dobbiamo farlo anche riguardo alla relazione dell'uomo col mondo; ci si deve render conto che si deve partire dalla realtà, non da una qualunque rappresentazione. Abbastanza spesso ho avuto bisogno di questo banale paragone per prender le mosse da rappresentazioni invece che dalla realtà: qualcuno vede un rasoio e dice che è una lama; una lama fa parte dei coltelli da cucina; quindi prende il rasoio per un coltello da cucina perché è una lama.

Nonostante di solito non si creda, poiché si considera la questione in modo molto erudito, sono più o meno così le concezioni che, diciamo, hanno ad esempio persone che pensano scientificamente sulla morte o sulla nascita per quel che riguarda uomini e animali. A volte si estendono tali rappresentazioni persino anche alle piante. Ci si fa una rappresentazione a riguardo, come la si fa su ciò che è una lama, e poi si prendono le mosse da questa rappresentazione che naturalmente è rappresentante di una certa serie di fatti e si analizza in maniera simile, diciamo, la morte nell'uomo, nell'animale ed eventualmente addirittura nelle piante, senza tener presente che forse quello che in genere si riassume con la rappresentazione della morte potrebbe essere qualcosa del tutto diverso negli uomini e negli animali. Bisogna partire dalla realtà dell'animale e dalla realtà dell'essere umano, non dal fenomeno della morte di cui ci si fa una rappresentazione qualunque.

In modo simile sono poi escogitate le rappresentazioni che si hanno ad esempio riguardo alla memoria. Per quel che concerne il ricordo, si mostra questo in modo molto particolare là dove, nell'intenzione di trovare una cosa uguale in uomini e animali, il concetto di memoria viene applicato in entrambi in modo approssimativo. Si fa notare che – questo è addirittura un professore molto rinomato, passato come Otto Liebmann¹ –, per esempio, se un elefante sulla via verso il guazzatoio dove ha acqua da bere riceve qualcosa di offensivo da parte di un uomo che gli passa accanto e gli fa qualcosa, l'elefante prosegue; ma quando ritorna, e l'uomo è di nuovo lì, allora l'elefante gli spruzza l'acqua con la proboscide. Poiché l'elefante – così dice quel teorico della conoscenza – si è ovviamente reso conto e ha conservato nella sua memoria quanto l'uomo gli ha fatto.

L'apparenza esteriore della cosa naturalmente è molto allettante proprio in vista di una simile considerazione gnoseologica, si vorrebbe dire, ma non quanto, appunto, l'impresa di tagliare la carne su una tavola con un rasoio. Si tratta proprio di questo, di partire dalla realtà e non da rappresentazioni che si acquisiscono su una qualunque serie di fenomeni e poi le si traspongono sostanzialmente in modo arbitrario su un'altra sequenza di fenomeni. Abitualmente non ci si rende affatto conto di come sia veramente molto diffuso l'errore di metodo, appunto riportato, nelle nostre odierne analisi scientifiche.

Quello che come memoria, come capacità di ricordo c'è nell'uomo, va assolutamente compreso di per sé a partire dalla natura umana. E qui si tratta di crearsi innanzitutto una possibilità di osservare come la memoria divenga nel corso dello stesso sviluppo umano. Chi può osservare qualcosa di simile potrà notare che il ricordo nel bambino si manifesta ancora in modo del tutto diverso che nell'uomo, circa dai sei, sette, otto anni in poi. La memoria negli anni qui indicati ha piuttosto un carattere animico, mentre ci si può render chiaramente conto di come nei primi anni dell'infanzia essa sia molto connessa alle condizioni organiche e di come si svincoli da queste. E chi prende in considerazione la relazione dei ricordi con l'infantile formazione del concetto noterà come quest'ultima si appoggi saldamente, in effetti, a quello che il bambino sperimenta dal suo ambiente con la sua percezione sensoriale, con tutte le dodici percezioni sensoriali citate. È straordinariamente interessante, ma anche oltremodo significativo vedere come i concetti che il bambino si forma dipendano completamente dall'esperienza a cui egli viene sottoposto, specialmente dal comportamento di quelli che gli stanno attorno. Il bambino, negli anni qui considerati, è anzi un imitatore, e lo è pure riguardo alla sua formazione di concetti. Invece si potrà facilmente notare come la capacità del ricordo emerga dall'interno dello sviluppo infantile, come sia in relazione piuttosto con tutta la costituzione corporea, addirittura molto poco con la costituzione dei sensi e perciò con la costituzione della testa umana. Al contrario, si potrà avvertire un'intima relazione tra il modo in cui il bambino, in modo più o meno normale o anormale, se così si potrebbe dire, è fatto ad esempio per quel che riguarda la formazione del sangue e la nutrizione sanguigna. Si noterà facilmente che, in bambini che tendono all'anemia, la formazione della memoria ha delle difficoltà. Invece si osserverà che in tal caso la formazione del concetto, la formazione della rappresentazione ha poche difficoltà.

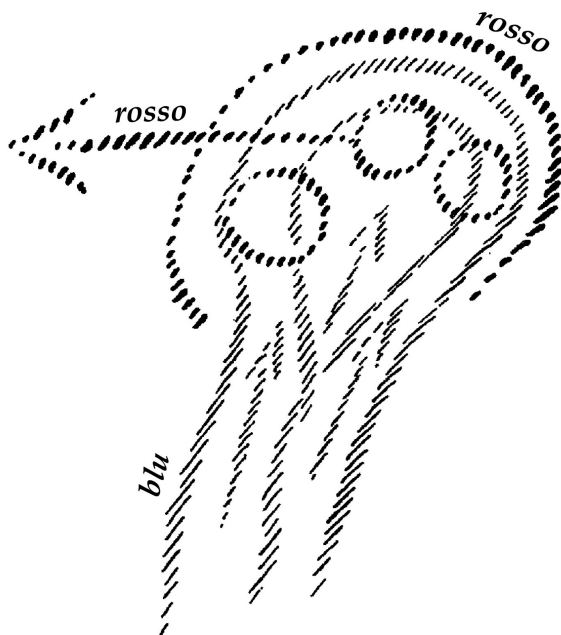
Posso solo accennare a queste cose poiché, in fondo, ognuno che abbia accolto i criteri di massima di una tale osservazione deve cercarsi i dati partendo dalla vita e li troverà. Troverà poi che nel bambino, in effetti, la formazione del concetto avviene dall'organizzazione della testa, cioè dall'organizzazione neurosensoriale, dunque dalle esperienze, dalla percezione; e che però quanto, vorrei dire, la formazione del concetto intesse come capacità del ricordo si sviluppa a partire dal rimanente organismo tranne quello della testa. E proseguendo questa osservazione, se si prova a scoprire soprattutto – per quanto sia caratteristico questo modo – soprattutto la formazione del ricordo, in bambini che sono più o meno predisposti a una piccola, corta e tozza figura e in bambini inclini a crescere alti, si troverà che, in effetti, si manifesta chiaramente una relazione tra i fenomeni della crescita nell'insieme e tra ciò che si forma quale forza del ricordo nell'uomo.

Ora, in precedenti occasioni dissi che la formazione della testa umana come tale si presenta proprio come una metamorfosi della formazione organica dell'uomo della vita terrena precedente, a prescindere però dalla quella della testa. Quindi ciò che portiamo in noi come capo in una certa vita terrena è il corpo trasformato fuorché la testa, soprattutto l'uomo del ricambio e degli arti della vita terrena precedente. Non ce lo possiamo rappresentare in modo materialistico. Questo non ha nulla a che fare col ripieno materiale, ma con la forma e il rapporto di forze. Quello che oggi in un essere umano è l'organismo delle membra e del ricambio, nella prossima vita terrena sarà la formazione della testa, metamorfosata attraverso la vita fra morte e nuova nascita.

Così, quando vediamo come nel bambino la sua capacità di concetto, di rappresentazione dipenda da questa formazione della testa, ci possiamo anche dire che, in certo qual modo, la facoltà di rappresentazione è connessa con la vita terrena precedente (vedi disegno, rosso). Invece quanto ci si inserisce come capacità di ricordo emerge da quello che innanzitutto riceviamo in questa vita terrena, in modo appunto disorganizzato, come uomo del ricambio e degli arti (blu). Due cose qui si as-

sociano: una, ciò che l'uomo porta con sé dalla vita terrena precedente, e l'altra, la capacità del ricordo, ciò che egli acquisisce per il fatto di ricevere annesso un nuovo organismo.

Tavola 5



Perciò capiremo che quella memoria che si possiede innanzitutto per l'impiego tra nascita e morte, e che si riceve aggregata in questa vita terrena non sia sufficiente per guardare indietro alla vita prenatale, alla vita preesistente. Quindi, quando espongo l'elemento metodologico della questione, è necessario – l'ho sempre sottolineato – che si vada dietro a questa memoria con le sue facoltà e si impari a riconoscere chiaramente che essa è qualcosa che ci serve tra nascita e morte, e che occorre però sviluppare una facoltà superiore che ricostruisce a mo' di ricordo ciò che si sviluppa in noi come capacità di concetto.

Il teorico astratto della conoscenza mette un vocabolo al posto di un fatto. Dice ad esempio: «I concetti matematici, poiché non hanno bisogno di venire acquisiti tramite esperienza, poiché anzi la loro certezza non ha bisogno di essere comprovata dall'esperienza, sono "a priori"». Questa è una locuzione: sono situati prima dell'esperienza, a priori. E si può sentire sempre più questa parola, oggi, presso i kantiani. Ma questo "a priori", appunto, non significa nient'altro che questo: che abbiamo sperimentato questi concetti nella vita terrena precedente; ma essi, appunto, sono esperienze acquisite dall'umanità nel corso della sua evoluzione. Solo che attualmente l'umanità è in uno stadio della sua evoluzione in cui la maggior parte delle persone, perlomeno quelle civilizzate, portano già con sé questi concetti matematici: occorre solo risvegliarli.

Naturalmente è una significativa differenza didattica-pedagogica nel risveglio dei concetti matematici e nell'insegnamento di tali rappresentazioni e concetti, che vanno acquisiti dall'esperienza esteriore e in cui la capacità di ricordo ha un'importanza essenziale. Specialmente se si acquisisce una certa capacità di visione per l'evoluzione umana nelle sue particolarità, si può anche distinguere due tipi di bambini in crescita: alcuni che portano molto con sé dalla vita terrena precedente e a cui perciò si insegnano facilmente dei concetti; mentre se ne possono trovare altri che sono meno sicuri nelle loro formazioni concettuali, però tengono a mente con facilità le qualità delle cose esterne e perciò integrano facilmente quanto essi possono accogliere con la propria osservazione. Lì dentro, però, si svolge la capacità del ricordo, poiché non si possono con semplicità imparare cose esteriori nel modo in cui dev'essere insegnato a scuola. Si può, ovviamente, formare un concetto, ma non si può imparare le cose tanto da essere in grado di riportare ad esse quanto viene insegnato, se non c'è una chiara capacità di ricordo. In breve, qui si può percepire molto esattamente il confluire di due correnti nell'evoluzione umana.

Che cosa c'è propriamente alla base? Teniamo conto che da un lato l'uomo plasma la capacità di formazione concettuale a partire dalla sua organizzazione della testa. Perché lo fa? Ci occorre solo esaminare con comprensione l'organizzazione umana del capo, allora potremo dirci perché. Questa organizzazione, già nella vita embrionale, compare relativamente presto, prima che venga annessa l'altra organizzazione proprio secondo la sua essenza. L'embriologia è senz'altro una dimostrazione di ciò che l'antroposofia ha da dire riguardo all'evoluzione dell'umanità. Ma non occorre andare così lontano; dobbiamo soltanto prender in considerazione, in certo qual modo, l'uomo cresciuto. Osserviamo questa organizzazione del capo. Essa è concepita in primo luogo per il fatto che nella testa si ha l'elemento relativamente più perfetto di tutta l'organizzazione umana. Ora, si potrebbe contestare tale rappresentazione. Un'altra invece non è da disconoscere, se solo la si guarda in modo corretto. È il fatto di porci verso la testa, nel nostro vissuto, proprio in tutt'altro modo che non verso il resto dell'organismo. Sentiamo l'organismo rimanente in tutt'altro modo rispetto al capo. La nostra testa, in fondo, si estingue nella nostra propria vita interiore. Abbiamo molta più coscienza organica da tutto il resto del nostro organismo che non dalla nostra testa. Il nostro capo è proprio ciò che si spegne all'interno della nostra organizzazione.

Questa testa si solleva anche dal resto della nostra relazione col mondo, prima di tutto già internamente, attraverso la nostra organizzazione del cervello. Spesso ho evidenziato questo fatto: il cervello ha un così grande peso che tutto ciò che sta sotto si schiaccerebbe se non galleggiasse nel liquido cefalorachidiano e non perdesse con ciò tutta la gravità che avrebbe un corpo costituito da quel liquido e pure grosso come il cervello; così che il cervello, diciamo, perde peso in un rapporto circa di milletrecento, millequattrocento grammi a venti grammi. Vale a dire: l'uomo in quanto si trova sulla Terra ha senz'altro il suo peso naturale, e il cervello è sollevato fuori da quelle condizioni di gravità in cui si trova ovviamente nell'uomo, non nella sua assolutezza, ma stando nell'uomo.

Persino se non andiamo su questo elemento interno, se andiamo su quello esterno, vorrei dire, tutto il modo in cui portiamo le nostre teste è effettivamente così: questa testa, mentre la si porta per il mondo, si comporta come un signore o una signora che siedono in una vettura. La vettura si deve continuamente muovere, ma mentre si muove, il signore o la signora all'interno non si sforza affatto per andare avanti. Più o meno in questa condizione si trova anche la nostra testa rispetto al nostro organismo. Al riguardo si possono citare molte cose ancora. Anche la nostra testa in certo senso è sollevata fuori dalla nostra rimanente relazione col mondo. Lo è, appunto, per la ragione che nel nostro capo abbiamo, per così dire, in una nuova disposizione fisica quello che la nostra anima sperimentò assieme al resto dell'organismo in una vita terrena precedente.

Se nella testa consideriamo i quattro elementi dell'organizzazione umana, corpo fisico, corpo eterico, corpo astrale e Io, per la testa in realtà è solo l'Io quello che possiede una certa autonomia. Gli altri elementi si sono creati proprio la loro immagine in questa testa umana, nell'organizzazione fisica della testa umana. Una volta citai anche una prova molto convincente di questo fatto; la voglio indicare qui riportando una storia più che in modo puramente teorico. Ma una volta riferii già questa cosa.

Vi dissi che una volta – sono passati molti anni –, dopo che, partendo da certe premesse, si era fondata la “Società Giordano Bruno”, partecipai a una conferenza sul cervello umano tenuta da un vero e autentico materialista. Egli, da vero materialista, ovviamente, mostrò e documentò la struttura del cervello, come tale struttura, in fondo, esprima la vita dell'anima. Lo si può fare anche molto bene.

Presidente di quell'associazione era un preside di liceo che non era materialista, ma era invece un autentico filosofo herbartiano. Per lui vi era solo la filosofia di Herbart.² Egli disse che, in effetti, da herbartiano poteva essere molto soddisfatto con le rappresentazioni; solo che disse quello che l'altro aveva disegnato a partire dal suo genuino materialismo, non prese altro che la materia del cervello. Quando dunque il primo – non è vero? – disegnò parti del cervello, fibre di comunicazione e così via, l'herbartiano accettò molto volentieri quel disegno. Il disegno che piacque moltissimo all'herbartiano che non era materialista, poiché diceva di aver proprio bisogno soltanto di ciò per cui l'altro abbozzava parti di cervello: disegnare complessi di rappresentazione, e invece di fibre del cervello disegnare fibre di associazione; quindi disegnare qualcosa di animico, complessi rappresen-

tativi dove l'altro disegnava parti cerebrali. E dove l'altro ha disegnato fibre del cervello egli vi disegnava fibre di associazione; ad esempio, quelle strutture su cui John Stuart Mill³ ha fantasticato in modo così meraviglioso che vanno da una rappresentazione all'altra. Non è vero? – in modo completamente passivo e automatico l'anima vi tesse cose di ogni genere tra i complessi di rappresentazione. Lo si trova assai bene anche in Herbart.

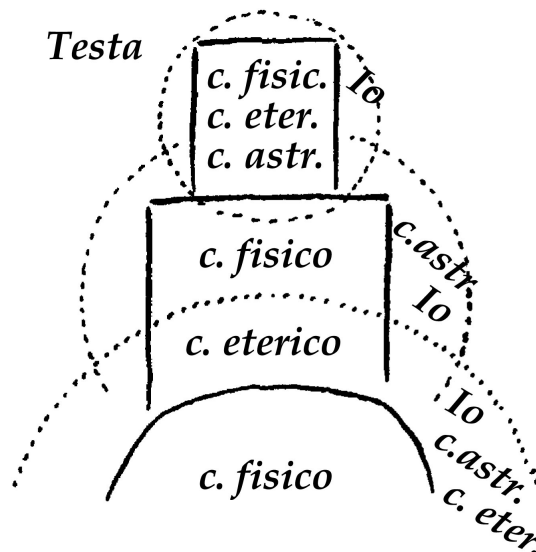
Ma entrambi poterono incontrarsi assai bene nel disegno. Perché? Per il semplice motivo che, in realtà, a questo riguardo il cervello umano è un ottimo calco dell'animico-spirituale. Semplicemente, l'animico-spirituale si fa assai bene un calco nel cervello. Questo animico-spirituale ha avuto anche modo, per tutto il periodo tra la morte e la nuova nascita, di suscitare quella configurazione che poi la vita animica esprime meravigliosamente nella plasticità esteriore del cervello.

Se da questa storia andiamo per esempio alla descrizione della psicologia come la dà Theodor Ziehen,⁴ troviamo che anche costui descrive in maniera così materialistica le parti del cervello e così via, e il tutto fa un'impressione straordinariamente credibile. È anche oltremodo scientifico. È effettivamente possibile. Se si prende in considerazione la vita intellettuale umana, la vita di rappresentazione, troviamo un calco molto esatto nel cervello. Solo che con tale psicologia non si giunge fino al sentire, e meno di tutto al volere. Se diamo un'occhiata a una psicologia come quella dello Ziehen, troveremo che il sentire è per lui, soprattutto, nient'altro che un'accentuazione del sentimento della rappresentazione e il vero volere cade del tutto fuori dal modo di considerare psicologico. Non è per niente dentro perché in effetti il sentire e il volere non sono in relazione allo stesso modo con quanto è già configurato. Il sentire è connesso con il sistema ritmico dell'uomo; questo è ancora in pieno movimento. Ha la sua immagine nei movimenti. E il volere, che soprattutto è in rapporto con quanto si forma plasticamente e viene meno nel ricambio, non può presentare un'immagine come è possibile per il rappresentare.

In breve, nella vita di rappresentazione o meglio nella capacità di rappresentazione abbiamo qualcosa, per quel che concerne l'animico, che si esprime nella testa in modo plastico-immaginario: ma qui ci troviamo nell'ambito del corpo astrale umano, poiché mentre rappresentiamo, tutta questa attività del rappresentare appartiene al corpo astrale. Quindi quest'ultimo si crea già la sua immagine nella testa umana. Solo l'io rimane ancora qualcosa di mobile. Il corpo eterico ha ora tutta la sua immagine esatta nel capo umano e il corpo fisico più che mai. Invece nel resto dell'organismo, ad esempio nell'organismo ritmico, il corpo astrale come tale non è affatto rappresentato, bensì solo il corpo eterico e il corpo fisico. E nell'organismo del ricambio addirittura solo il corpo fisico è rappresentato.

Possiamo rappresentarci la questione così riassunta: se abbiamo la testa, in essa abbiamo corpo fisico, corpo eterico, corpo astrale, in modo che questi hanno la loro immagine nel fisico; così che nelle forme fisiche possiamo effettivamente rilevare delle immagini. Non comprendiamo altrimenti

Tavola 6



la testa umana se non vi vediamo effettivamente queste tre forme. Ciò che costituisce l'Io è ancora in un libero rapporto (vedi disegno).

Se passiamo alla rimanente organizzazione dell'essere umano, per esempio quella della respirazione, abbiamo il corpo fisico e il corpo eterico che hanno lì dentro le loro immagini. Ma il corpo astrale e l'Io non hanno le loro immagini, sono in certo qual modo liberi. E nell'uomo del metabolismo e degli arti abbiamo il corpo fisico come tale e abbiamo liberi l'Io, il corpo astrale e il corpo eterico. Dobbiamo distinguere tra l'esser presente e l'esser libero o vincolato. Ovviamente le cose non stanno così come se a base della testa umana non ci fosse anche un corpo astrale e un corpo eterico; ma lì dentro non sono liberi, bensì hanno la loro immagine nell'organizzazione. Invece il corpo astrale, ad esempio, è libero in tutta l'organizzazione ritmica, soprattutto in quella della respirazione. Come tale lavora. Non la occupa soltanto, ma lì dentro attualmente è attivo.

Ora, mettiamo insieme due cose. Una è che possiamo constatare una relazione della facoltà umana della memoria con l'organizzazione al di fuori della testa, e che dobbiamo cercare l'organizzazione umana del sentimento e della volontà anche fuori dalla testa. Vedete, il mondo del sentimento dell'anima e quello della memoria si combinano assieme. E se prendiamo in considerazione empiricamente, veramente secondo l'esperienza, il rapporto tra vita del sentimento e capacità del ricordo, potremo constatare che tale rapporto è molto intimo.

Il modo in cui possiamo ricordarci dipende sostanzialmente da come siamo in grado di partecipare alle cose con la nostra organizzazione all'infuori della testa, da quanto in modo ampio possiamo stare dentro le cose. Se siamo uomini fortemente di testa, afferreremo molte cose, ma non ce le ricorderemo un granché in modo da crescere con esse. C'è, vorrei dire, una significativa affinità tra la capacità di sentimento e la facoltà del ricordo. Ma allo stesso tempo vediamo che l'organizzazione umana al di fuori della testa all'inizio dello sviluppo si avvicina a quella della testa. Se prendiamo la vita embrionale, l'uomo in principio è quasi completamente solo testa. Le altre parti sono delle aggiunte. Quando il bambino è nato, pensiamo solo a quanto sia davvero imperfetta l'organizzazione rimanente rispetto alla testa! Ma le si aggrega. Già nella vita fra nascita e morte diventa sempre più simile all'organizzazione del capo, e questo divenir simile si delinea nella seconda dentizione. Quello che l'essere umano ha come prima dentatura, i cosiddetti denti di latte – e si potrà facilmente dimostrare anche in modo anatomico-fisiologico se soltanto vengono applicati i metodi adatti, senza dubbio in modo scientifico-spirituale –, i primi denti, i denti di latte, in effetti, scaturiscono più dall'organizzazione della testa. All'altra dentizione prende parte l'uomo intero. Quei denti che derivano più dall'organizzazione del capo vengono espulsi. L'uomo rimanente partecipa alla seconda dentizione.

Effettivamente si ha nei primi denti una specie di immagine per quel che concerne il fisico e nei secondi per quel che riguarda la formazione concettuale e la memoria. Si vorrebbe dire che i denti di latte sono più formati a partire dall'organizzazione della testa così come i concetti, solo che i concetti, naturalmente, sono posti sopra nell'elemento intellettualistico-spirituale; e i secondi denti sono tirati fuori più da tutta l'organizzazione umana così come la facoltà del ricordo. Dobbiamo solamente occuparci di tale sottile differenza nell'organizzazione umana.

Se teniamo conto di una cosa simile, riconosceremo, anzi, come si possa soltanto afferrare veramente l'elemento materiale nella sua forma, nella sua struttura – soprattutto se si sale all'organico –, se lo si coglie a partire dalla configurazione spirituale. Non è vero? – il vero materialista osserva l'uomo materiale, studia l'uomo materiale. E colui che va alla realtà e non si ferma ai propri pregiudizi materialistici vede innanzitutto, una volta, questa testa umana del bambino plasmata a partire dal sovrasensibile, però formata da metamorfosi della vita terrena precedente, e vede quindi l'altra componente annessa dal mondo in cui il bambino è ora trasferito in questa vita terrena, ma configurata anche a partire dallo spirituale, dal sovrasensibile di questo mondo.

È importante rivolgere la propria attenzione a un tale modo di vedere, poiché importa che non si parli in modo astratto di mondo materiale e mondo spirituale, bensì si acquisisca una visione dello scaturire del mondo materiale dal mondo spirituale, in certo qual modo del carattere di immagine del mondo spirituale in quello materiale. Solo che, a tale riguardo, non si può rimanere nell'astratto, ma occorre andare al concreto. Si deve poter ottenere una visione della differenza della testa umana

dal resto dell'organismo. Allora si vede nelle forme della testa umana, appunto, qualcos'altro, anche nel suo scaturire dal mondo spirituale, da quello che si vede nel resto dell'organismo. Poiché l'organismo rimanente ci è proprio annesso in una corrispondente vita terrena, mentre portiamo con noi la costituzione della testa fin dentro la sua conformazione quale risultato della vita terrena precedente.

Chi considera questo vedrà come sia assurda, ad esempio, un'obiezione mossa all'antroposofia come quella di nuovo sollevata recentemente – potete andare a rileggere questo in un resoconto del numero odierno del giornale sulla triarticolazione – in una discussione a Monaco sull'antroposofia, suscitata da quell'Eucken⁵ molto stimato da così tanta gente, malgrado il suo filisteismo d'appendice. Eucken ha mosso l'obiezione all'antroposofia di essere materialistica, sostenendo l'assurdo concetto che quanto si può percepire è materiale. Ovviamente, se si dà una definizione simile, si può dimostrare quello che si vuole; solo che, comunque, non si conosce bene il metodo della dimostrazione. Si tratta senz'altro di comprendere questo: come l'elemento materiale nel suo nascere dallo spirituale possa essere guardato proprio come un testimone del mondo spirituale. Se, però, prendiamo di nuovo in considerazione – ed oggi vorrei innanzitutto andare solo fino a questo punto – come si possa vedere questo divenire della memoria nella sua affinità con il resto delle forze di crescita dell'uomo, noteremo un intrecciarsi di quello che in genere si chiama elemento materiale e quello che dunque si sviluppa soprattutto nella vita successiva, a partire dai sette, otto anni, come vita animico-spirituale.

Le cose stanno davvero così: quello che più tardi emerge nella forza del ricordo più in forma intellettuale astratta contribuisce per prima cosa alla crescita. È veramente la stessa forza. Qui si deve applicare lo stesso modo di considerare che viene utilizzato, diciamo, quando si parla di calore condensato e libero. Il calore che diventa libero, che passa a libertà dal suo stato latente, si comporta esternamente, nel mondo fisico, come quella forza che poi emerge in modo incisivo per la vita interiore come forza del ricordo ed è alla base dei fenomeni della crescita nei primi anni dell'infanzia; la stessa che in seguito appare più nella sua propria forma come la forza della facoltà della memoria.

Nel corso autunnale qui al Goetheanum sviluppai questo tema con ancor più precisione.⁶ Ma da ciò vediamo come si possa trovare proprio per tale via un'intima affinità tra l'animico-spirituale e il fisico-corporeo, come abbiamo dunque nella forza mnemonica qualcosa che da un lato ci appare animico-spirituale, dall'altro, presentandosi in un altro contesto universale, ci appare come forza di crescita.

Abbiamo esattamente il caso opposto se consideriamo la capacità di amore dell'uomo. La capacità di amore che da un lato risulta come collegata alla corporeità, possiamo di nuovo considerarla come la funzione più animica, tanto quanto la forza mnemonica. Così che in effetti – quest'ultima cosa la spiegherò ancor più precisamente nelle successive conferenze – nella memoria e nell'amore abbiamo qualcosa in cui, vorrei dire, possiamo vedere l'interazione dello spirituale e del corporeo del tutto empiricamente e possiamo anche riferirla all'intero rapporto dell'uomo col mondo.

Con la memoria lo abbiamo già fatto, avendo riferito l'immagine di rappresentazione a vite terrene precedenti, la forza della memoria, però, all'attuale vita terrena. Nelle prossime conferenze vedremo che si può procedere allo stesso modo con la forza dell'amore. Si può mostrare come essa si sviluppi nella vita terrena attuale, ma attraverso la vita tra morte e nuova nascita passi nella prossima, e come sia proprio quella forza che lavora alla metamorfosi del resto dell'organismo umano, tranne la testa, nella vita terrena successiva.

Perché svolgiamo tutta questa considerazione? Perché oggi occorre una possibilità di passare dall'animico-spirituale al fisico-corporeo. Nell'ambito dell'animico-spirituale sperimentiamo l'elemento morale, in quello fisico-corporeo la necessità di natura. Tra i due, per il modo di vedere odierno, se si è onesti in entrambi i campi, non vi è proprio alcun ponte. E ieri ho fatto notare che, poiché non esiste tale ponte, la gente distingue tra il cosiddetto "puro sapere" che riguarda la causalità naturale e il mero contenuto di fede che si deve riferire al mondo morale, poiché si trovano sconnesse una accanto all'altro, da un lato, la causalità di natura, dall'altro, la vita animico-

spirituale. Ma si tratta proprio di questo: per arrivare di nuovo a una piena coscienza dell'uomo, abbiamo bisogno di gettare un ponte tra l'una e l'altra.

A questo punto è necessario soprattutto tener presente che il mondo morale non può esserci senza la presenza della libertà, il mondo naturale non può esistere senza la necessità per cui un effetto scaturisce da una causa. In fondo non potrebbe esserci affatto alcuna scienza se non ci fosse questa necessità. Se nei nessi di natura non fosse necessario derivare un fenomeno dall'altro, allora sarebbe tutto arbitrario e non potrebbe davvero esserci alcuna scienza.

Ebbene, tutto quello che non si può appunto sapere potrebbe risultare dall'altro, non è vero? È chiaro, quindi, che la scienza c'è innanzitutto quando con essa si vuole vedere soltanto come una cosa scaturisca da un'altra, che un fenomeno derivi da un altro. Però se questa causalità di natura fosse del tutto universale, una libertà morale sarebbe impossibile, non potrebbe esserci. Ma la coscienza di questa libertà morale all'interno dell'animico-spirituale è presente in ogni uomo come un fatto direttamente sperimentabile.

La contraddizione tra quello che l'uomo sperimenta nella sua costituzione morale interiore e nella causalità di natura non è una contraddizione logica, ma della vita. Ce ne andiamo di continuo per il mondo con questa contraddizione. Essa fa parte della vita. In effetti le cose stanno così: se ammettiamo sinceramente quello che c'è qui, dobbiamo dirci che causalità e necessità di natura devono esserci, e noi stessi come uomini passiamo per questa necessità. Ma la nostra vita interiore, animico-spirituale, la contraddice. Siamo consapevoli di poter prendere delle decisioni, di poter seguire degli ideali morali che non ci sono dati nell'ambito della causalità naturale. Questa è una contraddizione che è esistenziale. E chi non può ammettere che tale contrasto si trova dentro la vita, semplicemente non afferra la vita in tutti i suoi aspetti. Ma se lo esprimiamo così è molto astratto. In fin dei conti, effettivamente, è sempre solo una specie di concezione che portiamo incontro alla vita. Passiamo attraverso la vita e, in realtà, ci sentiamo continuamente in contraddizione con la natura esterna. Sembra come se fossimo impotenti, come se ci dovessimo sentire, appunto, in contraddizione.

Oggi, ad esempio, in molti uomini si possono sperimentare queste contraddizioni in modo ben tragico. Ho conosciuto un uomo, per esempio, che davvero era del tutto soddisfatto che ci sia nel mondo una necessità nella quale anche l'uomo è inserito. È ovvio che si può riconoscere teoricamente tale necessità e con tutto il proprio essere non ci si dà molto pensiero; si va per il mondo, appunto, in modo banale e non si viene pervasi da un'interiore tragicità. Ma come detto, conobbi pur sempre un uomo che diceva: c'è sì necessità dovunque, e noi uomini vi siamo posti dentro. Non c'è altra possibilità, poiché la scienza ci costringe a riconoscere questa necessità. Ma questa necessità, allo stesso tempo, fa sorgere in noi bolle di sapone, bolle di schiuma che ci creano il miraggio di una vita animica libera. Dobbiamo renderci conto che sono bolle di sapone. Anche questa è una necessità.

Questa è la tremenda illusione dell'uomo. È la motivazione del pessimismo nella natura umana. Chi ha scarse idee di come qualcosa possa agire così profondamente nell'anima di un uomo, non potrà avvertire come a questo punto la contraddizione assolutamente reale dell'esistenza può smuovere tutta l'interiorità umana e portare persino alla concezione che vivere attraverso la propria natura sia una disgrazia. È solo la mancanza di pensiero e l'insensibilità, di fronte a quello che oggi ci vogliono dare da un lato la certezza scientifica e dall'altro la certezza della fede, che non fanno andare gli uomini a tale interiore tragicità. Poiché di fronte alla possibile condizione animica odierna dell'umanità questa tragicità esistenziale sarebbe proprio lo stato interiore adatto.

Ma da dove deriva l'incapacità che conduce a tale tragicità esistenziale? Deriva dal fatto che da secoli ci siamo appunto infilati, come umanità civilizzata, in certe astrazioni, in un intellettualismo. Questo intellettualismo può tutt'al più dirci: «La necessità di natura, per delle strane direzioni, ci fa credere in una sensazione di libertà; ma essa non c'è. È presente solamente nelle nostre idee. Siamo impotenti di fronte alla necessità di natura».

Sorge la grande questione: siamo veramente così? Ed ora rendiamoci conto come le conferenze che ho tenuto qui da settimane tendano proprio tutte alla domanda: siamo così in realtà? Siamo realmente così impotenti con questa contraddizione? Ricordiamoci, come dissi, che nella vita umana

non abbiamo solo un'evoluzione ascendente, ma anche una discendente, che la nostra vita intellettuale non è legata alle forze di crescita, bensì a quelle del morire, all'evoluzione morente, che ci occorre il morire proprio per sviluppare l'intelligenza. Rammentiamoci come abbia qui mostrato da alcune settimane che tipo di importanza ha che elementi che stanno nel mondo con determinate affinità e forze di valenza, come il carbonio, l'ossigeno, l'idrogeno, l'azoto e lo zolfo, si uniscono alla sostanza proteica; come vi abbia mostrato su che cosa si basi questo legame, come non si basi proprio sull'impiego della chimica, bensì sul divenire caotico, e vedremo che tutte queste considerazioni tendono a metter in luce quanto ho accennato, non solo come una contraddizione teorica, ma come un processo nella natura umana. Vivendo quali uomini non siamo arrivati solo a questo, a sentire un tale contrasto, ma la nostra vita interiore è un continuo processo di distruzione di quello che si sviluppa fuori nella natura come causalità naturale. In noi uomini estinguiamo, in realtà, la causalità di natura. Quello che i processi fisici, i processi chimici rappresentano all'esterno viene revocato in noi, viene sviluppato verso l'altro lato.

Ovviamente, ci si rende conto di questo solo se prendiamo in considerazione l'uomo inferiore e quello superiore, se consideriamo quello che nell'uomo inferiore vien su dal metabolismo, nella sua smeccanizzazione, defisicizzazione, dechimizzazione, grazie all'uomo superiore. Se cerchiamo di considerare la smaterializzazione nell'uomo, allora non abbiamo solo una contraddizione logica, teorica in noi, bensì abbiamo il processo reale: abbiamo il processo del divenire uomo e il processo di evoluzione dell'essere umano come ciò che in noi combatte addirittura la causalità naturale, e la vita umana come tale che consiste in una lotta contro di essa. E l'espressione di questa lotta, l'espressione di quello che in noi allenta continuamente la sintesi fisica, la sintesi chimica, analizzato di nuovo, l'espressione della vita analitica in noi si riassume nel sentimento: io sono libero.

Miei cari amici, quanto vi ho ora presentato in poche parole, dunque la considerazione dell'uomo nel suo processo del divenire come un processo di lotta contro la causalità di natura, come un processo opposto ad essa, vogliamo prenderlo qui in esame nelle prossime conferenze.

SOMMARIO

La realtà in confronto a errori metodologici nella rappresentazione. Nessi nel bambino tra memoria e percezione sensoriale orientata alla testa nonché tra formazione del concetto e formazione del sangue. La testa come corpo trasformato, in particolare dell'uomo del ricambio e degli arti della vita terrena precedente. La memoria non ha alcuna capacità di guardare nella vita preesistente. Il corpo fisico, il corpo eterico e il corpo astrale si creano la propria immagine nelle forme del capo. L'espressione della vita animica nella configurazione plastica esteriore del cervello. L'Io rimane un elemento mobile nella testa. Affinità tra uomo della testa e memoria come pure tra il resto dell'organismo e la capacità di amore. La contraddizione esistenziale tra costituzione morale interiore e causalità di natura.

NOTE

¹ Otto Liebmann (1840-1912), filosofo tedesco, uno dei più notevoli rappresentanti del neokantismo tedesco della seconda metà del XIX secolo. Scritti principali: *Kant und die Epigonen* (1865); *Zur Analysis der Wirklichkeit* (1876); *Gedanken und Tatsachen* (2 voll., 1882-1904).

² Johann Friedrich Herbart (1776-1841), filosofo e pedagogista tedesco. Allievo di Fichte a Jena, fu un deciso avversario dell'idealismo in tutte le sue forme.

³ John Stuart Mill (1806-1873), filosofo ed economista britannico, uno dei massimi esponenti del liberalismo e dell'utilitarismo. Propose come unico fondamento della morale il far coincidere il bene con la massima felicità del maggior numero di persone.

⁴ Theodor Ziehen (1862- 1950), psicologo e filosofo tedesco, dapprima professore di psichiatria e neuropatologia.

⁵ Rudolf Christoph Eucken (1846-1926), filosofo tedesco. Insegnante all'Università di Jena dal 1874 al 1920, premio Nobel per la letteratura nel 1908. Assertore dello spiritualismo contro il positivismo della seconda metà del sec. XIX, nella sua opera più famosa, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker* (1890; *La visione della vita nei grandi pensatori*, Torino 1969), sostiene l'idea dell'esistenza di un mondo spirituale che si manifesta nel nostro mondo attraverso l'azione di grandi individui nella scienza, nella cultura e nell'arte.

⁶ Vedi *I confini della conoscenza della natura*, 8 conf. dal 27 settembre al 3 ottobre 1920, O.O. n. 322, Ed. Antroposofica 1990.

Traduzione di Felice Motta dalla seconda edizione tedesca di *Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist - Zweiter Teil: Der Mensch als geistiges Wesen im historischen Werdegang*, Rudolf Steiner Verlag, Dornach 1991, in linea con manoscritti originali trovati nel sito internet www.steiner-klartext.net. Con il contributo di Letizia Omodeo.