

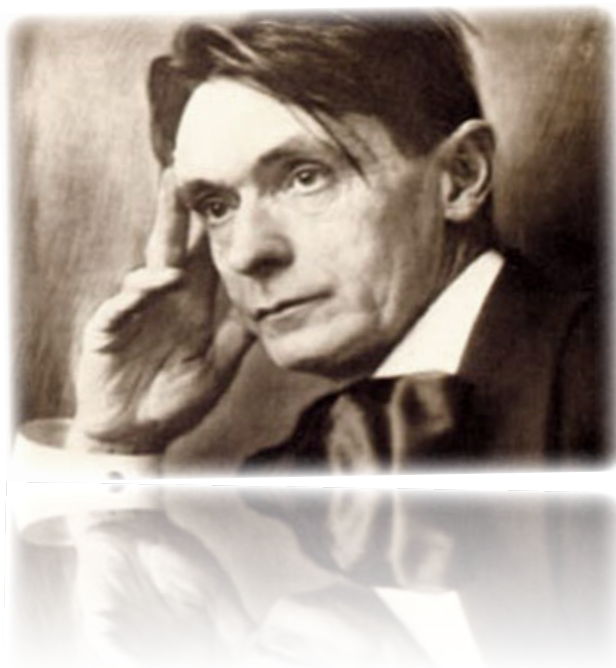
The background of the cover is an abstract composition. A vertical beam of light, transitioning from pale yellow at the top to a soft cyan at the bottom, runs down the center. The rest of the background is a textured gradient of purples, from light lavender on the left to deep, dark purple on the right. The overall effect is ethereal and contemplative.

Rudolf Steiner

sulla sua *Filosofia della libertà*
monografia di un libro a cura di **Otto Palmer**

in ricordo di Clara Romanò

R.Steiner
sulla sua *Filosofia della libertà*



Monografia di un libro a cura di
OTTO PALMER

Gennaio 2016

Immagini di copertina

di Hannelore

INDICE

Prefazione.....	7
I CAPITOLO - Periodo di gestazione.....	20
II CAPITOLO - Configurazione artistica del libro e obiettivi	30
III CAPITOLO - Il nuovo pensare.....	37
IV CAPITOLO - La sfera della libertà.....	52
V CAPITOLO - Il nuovo volere	57
VI CAPITOLO - Nuovo pensare, nuovo volere	70
VII CAPITOLO - Passaggio alla problematica sociale.....	90
VIII CAPITOLO - La volontà rivolta al sociale.....	98
IX CAPITOLO - Forze propulsive dell'epoca.....	108
X CAPITOLO - Libro di esercizio	118
XI CAPITOLO - Dispute	138
XII CAPITOLO - La sostanza critica.....	150
Compendio	162
Bibliografia essenziale	173
Appendice.....	175

Titolo originale dell'opera:

Rudolf Steiner über seine Philosophie der Freiheit

Monographie eines Buches von Otto Palmer

Verlag Freies Geistesleben 3. Aufl. 1984

traduzione di Gianni&Hannelore

Dedicato

alla «comunità degli spiriti liberi»,

per la quale Rudolf Steiner scrisse

Motto:

«Il pensare che non solo
pensa diversamente, ma che
pensa diversamente quanto
finora pensato»

«Chi lo vuole potrà trovare
proprio i principi fondamentali
dell'antroposofia già nella mia

Filosofia della libertà»

Prefazione

Sono ormai trascorsi più di 70 anni dalla prima edizione della *Filosofia della libertà*. Rudolf Steiner attese 25 anni prima di decidersi per una nuova edizione. Nelle *Considerazioni episodiche relative alla nuova edizione della Filosofia della libertà* Rudolf Steiner ebbe a dire:

«Sarebbe pur sempre stato possibile in tutti questi anni ripubblicare nuovamente la *Filosofia della libertà*. Non dubitavo affatto che nel corso degli anni se ne sarebbero potute vendere molte copie, ma il solo risultato sarebbe stato appunto la vendita del libro. A me però non importava tanto che i miei libri più importanti se ne andassero per il mondo in un certo numero di esemplari, ma che fossero compresi e accolti secondo il loro intimo impulso».

Molte edizioni sono apparse dopo che furono pronunciate simili parole. Sembra giunto quindi il momento di raccogliere quanto Steiner stesso ha espresso a voce o per iscritto con l'intento di far comprendere il libro e per metterne in luce il vero impulso.

Infatti, su nessun altro dei suoi libri Rudolf Steiner si è espresso tanto spesso e meticolosamente come sulla *Filosofia della libertà*. Egli non soltanto la menziona come fa per altri suoi scritti, non solo dà indicazioni stimolanti, ma sempre di nuovo e dai punti di vista più diversi accenna a ciò che con

questo scritto è stato inaugurato, voluto, si potrebbe dire iniziato. Dall'accluso compendio cronologico emerge che dal 1905 in poi fino alla sua morte non passa anno che non venga fatto accenno a questo che può essere considerato a tutti gli effetti il suo primissimo lavoro. Il compendio inoltre non ha alcuna pretesa di completezza. Esso, per poter contenere tutto quanto è in tal senso registrabile, richiede ancora un completamente ad opera di altri. Si tratta di un lavoro che può venir ripreso in ogni momento. Tuttavia si può dire che in esso è contenuto l'essenziale.

La *Filosofia della libertà*, come la stessa antroposofia, è una via, cioè un metodo. Esso è tale da condurre con mezzi filosofici all'esperienza di un pensare indipendente dall'organizzazione animico-corporea. Esso non può quindi rimanere mero pensiero, ma deve divenire esperienza sulla base «dell'osservazione animica». È questa anche la prima esperienza che l'uomo può compiere del sovrasensibile, la seconda è l'intuizione morale, alla quale accenna il capitolo: «La fantasia morale».

In questa esperienza vi è l'unica confutazione possibile del materialismo, sia di quello occidentale-scientifico sia di quello orientale-dialettico. Entrambi non si lasciano confutare con obiezioni logiche. Il complesso di pensieri da essi costruito è infatti troppo chiuso in se stesso e non mostra alcun varco in cui potersi inserire per scuoterne così la posizione. Ci si può opporre soltanto con l'esperienza rafforzata e del tutto fondata in sé, vale a dire attraverso un fatto: quello del sovrasensibile nel pensare. Di tale esperienza non si può discutere con coloro che non possono o non vogliono compierla, come nemmeno si discute di colori e luce con il cieco, che per mancanze o difetti della sua organizzazione corporea non può percepire. L'esperienza del pensare puro è però una questione di «buona volontà» (*Filosofia della libertà*, O.O 4).

Come l'uomo si strutturerà in futuro dipende in modo decisivo da come oggi egli intende se stesso. Dal modo in cui pensa se stesso, l'uomo forgia infatti la sua forma futura. Angelus Silesius poteva ancora dire: «Uomo, verrai

trasformato in ciò che tu ami. Ama Dio e diventerai Dio, ama la terra e diventerai la terra». Oggi non è più primario quel che l'uomo ama, bensì quel che egli pensa. L'uomo si forgia secondo l'immagine che egli stesso ha di sé nei suoi pensieri. Le parole del mistico di Slesia dovrebbero quindi venir così mutate: «Uomo, in ciò che tu pensi verrai trasformato. Pensati spirito e lo diventerai, pensati soltanto corpo e animale diventerai».

La questione se abbia ragione la concezione materialistica dell'uomo e del mondo o quella spirituale in realtà non è un fatto di conoscenza, ma piuttosto di volontà.

Si vuol considerare l'uomo come essere tripartito in corpo, anima e spirito? O come essere costituito di corpo e anima, della quale sono proprie alcune qualità spirituali? O solamente come essere corporeo dotato di alcune qualità animiche? Soltanto l'uomo può e deve decidere su tali questioni.

Chi è in grado di riconoscerlo, riconoscerà pure che la *Filosofia della libertà*, da come pone storicamente la questione, esula dalla sfera di tutte le teorie ed è inserita nella decisiva prospettiva futura dell'evoluzione umana. Essa conduce infatti al superamento non teorico ma pratico del materialismo.

A chi la studia offre la possibilità di svilupparsi in uno «spirito libero». Il materialismo invece, mediante l'ereditarietà ecc., vuol fare dell'uomo un essere sempre più determinato, fondamentalmente non libero e prossimo all'animale. Esso lo vuole e - di ciò si può essere certi - anche lo può.

Chi vuole quindi cooperare ad una futura configurazione spirituale e tripartita dell'essere umano deve attivare il suo pensare, porsi egli stesso interiormente in movimento. Il percorrere una via richiede infatti che ci si incammini e non si rimanga fermi. Se non ci si può decidere in tal senso si assomiglia a chi, pur conoscendo bene un percorso per averlo meticolosamente studiato sulla cartina, non lo voglia ora intraprendere. Egli si accontenta dello studio della cartina ed è soddisfatto di ciò. Non si può d'altronde negare che anche la

Filosofia della libertà si lasci leggere in tal modo: dove sarebbe altrimenti la libertà?

Ma questo comporta che lo studio della via battuta da Steiner assuma un carattere maggiormente teorico. Questo, entro certi limiti, è del tutto giustificato. Tuttavia questo procedere nasconde in sé un pericolo. Quello di indurre a indagare e a studiare le citazioni di uno Spinoza, di un Fichte, di un Hamerling e di altri più di quanto sia richiesto per lo studio della *Filosofia della libertà*. Questo modo di procedere è stato senz'altro attuato nel volume *Enigmi della filosofia*, che pertanto porta un carattere maggiormente storico.

Le citazioni che incontriamo nella *Filosofia della libertà* invece perseguono un tutt'altro scopo, che diverrà evidente qualora si omettano i nomi dei filosofi citati, prendendo i pensieri per se stessi senza riferimento alcuno al loro autore. Ciò non modifica nulla della struttura del libro. Queste citazioni hanno in parte lo scopo di opporre resistenze, il cui superamento temprava la forza del pensiero, in parte quello di favorire l'accendersi di un pensiero nuovo o quello d'impedire al pensiero di prendere una falsa direzione. Esse adempiono del tutto tale scopo nella misura cui accenna Steiner. Per lo stesso motivo Rudolf Steiner non ritenne nemmeno necessario, nell'ambito di questo testo, confrontarsi con la nuova filosofia, poiché «per quel che deve esser espresso nel mio libro, non è necessario accoglierla». Segue poi l'accento a *Enigmi della filosofia*, dove si è provveduto ad un tale confronto.

Se ci si lascia però guidare e condurre dalle citazioni nel modo accennato, allora ci si accorge come l'atteggiamento del pensiero in questo scritto non sia logico-astratto, ma solleciti piuttosto un pensiero dinamico, si sarebbe quasi tentati di dire un'euritmia di pensiero. Abbiamo a che fare con una filosofia che è arte di pensiero.

Chi s'immerga in questa dinamica di pensiero deve attivare la sua volontà. Scaturisce così quella volontà-pensiero alla cui necessità Rudolf Steiner ha sempre di nuovo accennato. Se il lettore riesce a sviluppare questa volontà-pensiero, dipenderà

poi soltanto da lui il grado d'intensità che riuscirà a darle, poiché la crescita in tal senso è illimitata.

Egli percorre così la via precedentemente battuta da Steiner. In che senso egli valuti questa via non come «la» via, bensì come «una» via, emergerà dalle citazioni che seguiranno.

Lungo questo percorso l'uomo fa due incontri importanti: l'uno lo conduce al suo proprio essere, a se stesso, è l'incontro con se stesso, l'altro lo unisce all'entità del pensare. Sulla base di questi due incontri l'uomo sperimenta se stesso all'interno dell'entità-pensiero. Egli diventa quindi un'individualità che vive in un moto pendolare tra le idee di natura conoscitiva, universalmente valide, e le idee morali massimamente individuali. In altre parole egli impara a trasformare l'idea in ideale. L'idea della libertà si offre al suo conoscere, sta a lui farne impulso della sua volontà. Allora l'idea è diventata per lui un ideale.

Se in tal modo egli diventa cosciente della sua individualità, che è di origine sovrasensibile, allora ha fatto quanto gli è possibile per sviluppare l'anima cosciente con mezzi filosofici. Sull'individualità e sulla morale da essa creata e generata, Rudolf Steiner vuole sia fondata la società umana. Questo viene indicato da molte delle sue espressioni.

Chi si elevi all'individualità così com'è intesa dalla *Filosofia della libertà* si è al contempo conquistato il talento necessario per trovare i concetti e le idee adeguate alle manifestazioni del mondo. Egli stesso si è elevato all'ideale dello «spirito libero» e lavora per la sua realizzazione. I suoi sforzi in questa direzione portano inoltre altri frutti: egli ha acquisito l'organo - l'intuizione - capace di sviluppare non solo idee proprie, ma anche di accogliere in sé quelle di un suo simile come fossero le proprie. Egli è quindi in grado di spegnere il proprio mondo di idee e di lasciar risplendere in sé quello di un altro. Si conquista così la capacità di comprendere il suo simile, diventando con ciò un essere sociale.

Egli trova così il passaggio dall'anima cosciente, l'apice dell'individualismo, al Sé spirituale, nel quale soltanto sono da individuarsi le soluzioni per le problematiche sociali, sia per le grandi che per le piccole cose. Basti per ora questo accenno. L'autore ha cercato di trattare estesamente questo problema altrove (vedasi "Bibliografia essenziale" – pag. 173).

Ora credo sia opportuno menzionare i lavori più importanti elaborati in seguito alla *Filosofia della libertà*.

Si tratta soprattutto del lavoro di Carl Unger. Quanto Rudolf Steiner valutasse la sua opera emerge da una considerazione contenuta nella conferenza *Filosofia ed antroposofia*. Riportiamo per esteso il passo in questione, poiché non vi si caratterizza soltanto l'operato di Unger, ma si accenna pure a qualcosa che è importante per il lavoro antroposofico.

«L'attuale scienziato nulla sa del fatto che la vera scolastica altro non è se non la profonda elaborazione dell'arte del pensiero, così che questa possa formare un fondamento per la reale comprensione della realtà. Dicendo questo credo capiate quanto sia benefico che proprio all'interno della Società Antroposofica emergano aspirazioni che nel senso migliore anelano all'elaborazione di principi teorico-conoscitivi. Se proprio qui a Stoccarda abbiamo uno studioso (Dott. Carl Unger) che è d'importanza straordinaria in questo ambito, ciò è certo da considerare come una sorta di corrente benefica all'interno del nostro movimento. Non saranno infatti coloro che vogliono unicamente sentir parlare dei fatti dei mondi superiori a far apprezzare nel mondo il nostro movimento nelle sue parti più profonde, quanto piuttosto coloro che hanno la pazienza di penetrare in una tecnica di pensiero che crea una base reale, quasi uno scheletro, per il lavoro nel mondo superiore» (O.O.35).

La *Filosofia della libertà* era immanente al pensare di Unger. Tutte le sue pubblicazioni (vedasi "Bibliografia essenziale" – pag. 173) lo testimoniano. Ultimo frutto del suo

lavoro di pensiero è il libro: *Dalla parola dell'anima cosciente*, dove si occupa di quelle *Massime* che Rudolf Steiner comunicò alla Società Antroposofica dopo il Convegno di Natale. Anche qui la *Filosofia della libertà* opera in modo immanente nei primi capoversi. Il libro viene esplicitamente trattato considerando le Massime 109, 110 e 111.

«109. Rendersi ben consci dell'attività di Michele nella connessione spirituale del mondo significa sciogliere, fin dove è necessario all'uomo sulla terra, l'enigma della libertà umana, partendo dai rapporti cosmici.

110. Invero la «libertà», come fatto, è data immediatamente a ciascun uomo che intende se stesso nel periodo attuale dello sviluppo dell'umanità. Nessuno, a meno che non voglia negare un fatto evidente, può dire: "la libertà non esiste". Ma si può trovare una contraddizione fra ciò che in tal modo è effettivamente dato e i processi del cosmo. Osservando la missione di Michele nel cosmo, questa contraddizione cade.

111. Nella mia *Filosofia della libertà* la "libertà" dell'essere umano nell'epoca attuale si trova dimostrata come contenuto di coscienza; nelle descrizioni della missione di Michele che sono date qui si trova il "divenire di questa libertà", fondato cosmicamente».

Da qui in poi Unger cita e tratta sempre di nuovo quest'opera di Steiner, anche in modo esplicito. Chiama il capoverso 52 «l'elemento micheliano» della *Filosofia della libertà*».

Alcuni accenni ai lavori di Büchenbacher, Leiste, Hiebel, Stockmeyer, Witzenmann ed altri si trovano a pag. 174 ("Bibliografia essenziale").

Se in *Scienza occulta* si afferma:

«Questi scritti (*Linee fondamentali di una gnoseologia della concezione goethiana del mondo; La Filosofia della libertà*) rappresentano un gradino intermedio

estremamente importante tra la conoscenza del mondo dei sensi e quella del mondo spirituale, e offrono quello che il pensiero può conseguire quando si eleva al di sopra dell'osservazione sensibile, sebbene ancora eviti l'accesso all'indagine spirituale. Chi fa agire questi libri sulla totalità della sua anima si trova già nel mondo spirituale, solo che questo gli si offre come mondo di pensiero»,

allora quanto così è espresso si lascia precisare in virtù di un pensare educato dalla *Filosofia della libertà* e dalle idee che in essa si possono acquisire.

L'uomo ponendosi di fronte al mondo dei sensi viene assalito da impressioni percettive. Egli se ne può difendere unicamente elaborando i concetti che appartengono a queste percezioni. La percezione gli è data, deve trovare il concetto che gli è connesso.

Quale «percezione superiore» all'interno della percezione si trova il pensare. *Osservato e pensato* sono in questo caso qualitativamente uguali. Il pensare si afferra nell'uomo, l'uomo afferra il proprio sé nel pensare. Qui non c'è né qualcosa di dato, né qualcosa da trovare. Qui esiste soltanto attività - del pensare da un lato, dell'uomo dall'altro; entrambi afferrano se stessi in questa attività. Si ha a che fare con un mondo di pensiero in sé conchiuso.

In questo mondo di pensiero l'uomo vive dentro delle realtà - quella del pensare e quella di sé in quanto Io. Il vivere in questo mondo di pensiero determina la doppia natura dell'uomo, poiché lo separa dal mondo e dalle altre creature, ma anche ve lo riunisce, poiché nel pensare egli afferra il lato interiore della manifestazione. Questo mondo di pensiero offre perciò la possibilità di elaborare tutti i concetti e le idee necessari alla comprensione del mondo sensibile.

L'antroposofia, che originariamente si presenta come idea, forma all'interno di questo mondo di pensiero quei concetti e quelle idee che lo scienziato dello spirito sviluppa per e nella percezione spirituale. Finché egli comunica i pensieri agli

uomini, essi rappresentano il dato. Ciò che manca è la percezione corrispondente.

Da un lato l'uomo sta così nel mondo sensibile come in una mezza realtà, dove gli mancano i concetti. Egli vive in un mondo di pensiero in sé conchiuso, che reca in sé concetto e percezione. Entrambi i fattori devono esser afferrati mediante la stessa volontà di pensiero, allora osservazione ed intuizione coincidono. Dall'altro le idee gli sono date dal mondo spirituale, e mediante esse viene inserito in questo mondo spirituale come in una mezza realtà. Ciò che gli manca è la percezione corrispondente. L'educazione scientifico-spirituale vuol condurlo a questa percezione.

Nella conferenza citata, Rudolf Steiner descrive la situazione in cui si trovò all'interno della Società Teosofica:

”Non si veniva affatto considerati per quel che si dava, bensì in base a slogan e a schemi...In fondo era del tutto indifferente quanto io dicevo,... o io stesso pubblicavo. Certamente la gente lo leggeva. Ma che si legga qualcosa non significa ancora aver colto qualcosa;... ciò che si giudicava non era quel che dicevo o quel che era scritto nei miei libri, ma quanto l'uno si era costruito in sé come mistica, l'altro come teosofia, un terzo come questo, un quarto come quello... Ciò non rendeva affatto attraente l'idea di una ristampa della *Filosofia della libertà*”.

Ecco accennata l'incapacità di penetrare nella struttura di pensiero e nelle idee di un altro. Si collega ad una parola quel concetto che si è abituati collegarvi. Simili abitudini di pensiero si oppongono alla comprensione del pensare altrui. Strappare l'uomo alle sue abitudini di pensiero è una delle tante intenzioni cui mira la *Filosofia della libertà*. Se ci si lascia condurre da essa, se si penetra nel suo interiore movimento di pensiero, allora si potrà arrivare ad una formazione di concetti del tutto esatta. Ma questo non è ancora sufficiente. Anche se, per esempio, si riesce a immaginare il concetto di «corpo eterico» in modo consono alla modalità di pensiero propria di Steiner, evitando cioè di rappresentarselo

come materia rarefatta, ovvero in modo fisico, esso rimane, similmente ad altri concetti, semplicemente per se stesso. Vale a dire che questi concetti non si uniscono a formare un tutto organico. Allora si dispone certamente delle parti, manca però il collegamento spirituale. Questo collegamento spirituale ve lo intesse unicamente la volontà pensante. Ad essa si deve l'inserimento dei singoli concetti e delle idee nella totalità del mondo del pensare.

Che cosa questa volontà pensante rappresenti per l'umanità intera e per l'educazione occulta del singolo Rudolf Steiner lo ha espresso spesso ed esaurientemente.

Raccogliere le sue molteplici osservazioni sulla *Filosofia della libertà* mi è parso essere un obbligo, considerando che questo libro corre il rischio di venir trattato come si è usi trattare anche altre filosofie. In questo caso la filosofia accademica dimostra un notevole istinto di conservazione nel non prendere minimamente in considerazione un testo simile. Esso infatti rappresenta in un certo senso la fine della filosofia e crea il passaggio a qualcosa di totalmente nuovo. I compiti filosofici che permangono ormai da risolvere sono nel libro caratterizzati a sufficienza.

Quest'obbligo è più forte della mia preoccupazione che questa raccolta possa a sua volta favorire quell'altro rischio: che il lettore si accontenti cioè di accogliere ora semplicemente per conoscenza queste citazioni di Steiner e sentirsi legittimato a non sviluppare la volontà pensante. Questo pericolo va messo in conto.

Se, a dispetto di tutte queste considerazioni, ci si accinge alla raccolta e alla pubblicazione di quanto Steiner stesso ha detto sulla sua *Filosofia della libertà*, ci si troverà di fronte alle più grosse difficoltà.

Vista l'abbondanza di scritti e conferenze, la raccolta del materiale può protrarsi per diversi anni prima che se ne possa disporre per intero. E' quindi del tutto evidente che con questo lavoro si è compiuto solo un primo passo, reso a sua volta

possibile grazie al contributo di altri (vedi appendice). Vogliano altri portare a termine quanto iniziato.

La difficoltà successiva è data dal problema: quale estensione deve avere una citazione quando non si tratti di casi - invero molto rari - in cui l'esposizione risulti di per sé conclusa? ovvio che si preferirebbe riportare per esteso l'intero contesto, allora però il libro si gonfierebbe inevitabilmente diventando un vero «mattone». E anche questo va evitato.

Inoltre: non si può semplicemente far valere un ordine cronologico, come senz'altro si è fatto per il «compendio provvisorio». Si deve ordinare il materiale disponibile secondo determinati punti di vista. A prescindere dalle diverse possibilità di un simile raggruppamento - noi abbiamo optato per quello qui riportato -, rimane comunque il dilemma: sotto quale punto di vista ordinare il singolo passo che viene citato? Si può inoltre constatare che ogni citazione si lascia ordinare anche in altro modo. Nessuna disposizione si dimostra «necessaria»; poiché nessuna esclude le altre. Questo è interamente dovuto alla natura della cosa stessa. E poiché non vi è una soluzione oggettivamente univoca, ci si deve decidere - come avviene qui - per una delle tante possibili.

La prima parte mostra in breve il «prologo» - la dissertazione presso Heinrich von Stein a Rostock e *Verità e scienza*. Segue la lettera a Rosa Mayreder, che appartiene ai documenti umanamente più diretti e gradevoli di Rudolf Steiner. Una osservazione tratta da *La mia vita* getta luce sulla parte che spetta a Rosa Mayreder nel divenire della *Filosofia della libertà*.

Si confronti le espressioni contenute in questa lettera con quanto dice Steiner:

«Io riportavo per iscritto i pensieri che mi erano stati donati dal mondo spirituale fino al compimento del mio trentesimo anno di età» (*La mia vita*)

e ancora:

«Non è affatto un'opera personale» (*La saggezza dei rosacroce* - 19.05.1907).

Non temiamo di accennare esplicitamente a queste «contraddizioni», motivo di meditazione per gli amici e di trionfo spicciolo per gli oppositori. Il resto del capitolo riporta il percorso evolutivo del libro, come questo si presenta al suo autore in uno sguardo retrospettivo trent'anni più tardi.

Era necessario trattare «Le finalità» come un capitolo specifico? Ovviamente, poiché si toccano al contempo gli aspetti più diversi nei periodi più diversi. Viene pensata la conformazione artistica del libro. I capitoli «Nuovo pensare» e «Nuovo volere (fantasia morale)» toccano il punto cruciale del libro. Essi sfociano nella conferenza *Nuovo pensare, nuovo volere* (Stoccarda, 6.2.1923), che è riportata quasi per esteso. Quanto penetra nel mondo con il «nuovo volere», inteso come individualismo etico, mostra nel capitolo successivo il suo «aspetto sociale». Tra loro si inserisce la descrizione ben cesellata della «sfera della libertà».

Dopo di che è alquanto opportuno accennare all'impulso della libertà come ad una componente essenziale del compito che attende l'umanità nella quinta epoca post-atlantica. Questo è certamente il motivo dominante della conferenza *Considerazioni episodiche relative alla nuova edizione della Filosofia della libertà* (Dornach 1918), a cui si è qui rinunciato (pubblicata in *Sintomi storici*). Le osservazioni in essa contenute sono senz'altro quanto di più importante ed ampio Rudolf Steiner abbia espresso su questo tema.

Ampio spazio viene riservato al capitolo in cui la *Filosofia della libertà* viene caratterizzata come «libro di esercizio». Si possono chiaramente distinguere tre fasi: attorno al 1907 viene messo in luce il nesso con l'insegnamento rosicruciano, attorno al 1910 emerge il ruolo all'interno dell'insegnamento antroposofico, dopo la nuova edizione del 1918 emerge sempre più il compito di portare ad una comprensione scientifico-spirituale del mondo quel che il pensare scientifico moderno rappresenta per la formazione umana.

Seguono alcune «dispute» con critici, pensatori di diversa concezione e avversari. Dopo aver respinto con forza gli attacchi provenienti da ambienti religioso-tradizionali deve apparire tanto più sorprendente il fatto che nell'ultimo capitolo si parli del carattere «paolino» di questa «teoria» della conoscenza e infine venga alla luce il carattere di resurrezione di questa *praxis* della conoscenza.

Quanto più a lungo ed intensamente ci si occupi del materiale qui raccolto, tanto più si è propensi a dare a questo lavoro il titolo: «Rudolf Steiner chiede comprensione per la sua *Filosofia della libertà*».

Wolfhalden, 11 luglio 1964
Palmer

Otto

I CAPITOLO

Periodo di gestazione

Gettando uno sguardo a ritroso sulla sua vita, Rudolf Steiner attribuisce alla sua *Filosofia della libertà* una posizione decisiva. Il problema riguardo alla collocazione di questo libro emerge quando diciannovenne entra alla Scuola Tecnica Superiore di Vienna, dedicandosi tra le altre cose anche a studi filosofici.

«La vita nel pensare mi appariva gradatamente come il riflesso che s'irradia nell'uomo fisico di ciò che l'anima sperimenta nel mondo spirituale. Esperire i pensieri era per me vivere in una realtà così pienamente vissuta che nessun dubbio poteva sfiorarla. Il mondo dei sensi non mi appariva sperimentabile allo stesso modo. Esso è qui; ma non lo si afferra come il pensiero. Esso può occultare in sé o dietro di sé una dimensione essenziale ignota. L'uomo vi è però inserito. Sorse quindi la domanda: è dunque questo mondo una realtà completa? Se l'uomo, a contatto con esso, trae dalla sua interiorità i pensieri che portano luce in questo mondo sensibile, vi aggiunge effettivamente qualcosa di estraneo? Ciò non corrisponde affatto all'esperienza che si ha quando il mondo dei sensi sta davanti all'uomo e questi lo compenetra con i propri pensieri. I pensieri appaiono allora essere il mezzo con cui si esprime il mondo sensibile. L'ulteriore procedere di questa riflessione costituiva allora un elemento importante della mia vita interiore» (*La mia vita*, Cap. III).

Con ciò è accennato all'elemento germinale.

Lo stesso capitolo de *La mia vita* descrive fino a quale punto questi sforzi conoscitivi siano progrediti.

«Io mi avvicinavo alla condizione animica nella quale potevo credere mi sarebbe stato permesso giustificare

la concezione del mondo spirituale, che portavo in me, anche di fronte al forum del pensare scientifico moderno. Al tempo in cui queste esperienze vivevano nella mia anima, avevo 21 anni».

Dal confronto col pessimismo di Maria Eugenia delle Grazie, Steiner scrive una lettera aperta a lei indirizzata: *La natura e i nostri ideali*. Di questa missiva egli stesso dice esservi contenuta in germe la *Filosofia della libertà*. Egli la cita espressamente ne *La mia vita*. Con ciò è accennato all'iniziale processo di maturazione progredito ad un punto tale da rendere possibile un suo primo riflesso scritto.

Alla fine del capitolo VIII si afferma poi:

«A ventisette anni ero pieno di "domande" ed "enigmi" riguardo alla vita esteriore dell'umanità, mentre l'essenza dell'anima e il suo rapporto con il mondo spirituale mi si erano configurati interiormente in una visione in sé conchiusa e in forme sempre più precise. Solo partendo da questa visione io potevo inizialmente lavorare in modo spirituale, e tale lavoro assunse sempre più la direzione che alcuni anni più tardi mi avrebbe portato alla stesura della mia *Filosofia della libertà*».

Un'altro accenno dell'autore alla sua età si trova nel cap. XVI:

«Posso ben dire: il mondo dei sensi aveva per me un carattere umbratile, di immagine. E esso passava davanti alla mia anima in immagini, mentre la coesione con il mondo spirituale portava del tutto il vero carattere della realtà. Sentivo tutto ciò al massimo grado nei primi anni Novanta, a Weimar. Mettevo allora per l'ultima volta mano alla mia *Filosofia della libertà*. Io riportavo per iscritto, così allora sentivo, i pensieri che mi erano stati donati dal mondo spirituale fino al mio trentesimo anno di età. Tutto quanto mi era pervenuto dal mondo esteriore aveva unicamente il carattere di stimolo».

Quando poi nel 1894 appare il libro, Rudolf Steiner ha già trentatré anni. Si può quindi ben dire che germe, maturazione, stesura e pubblicazione della *Filosofia della libertà*, si svolgono nell'arco di tempo che va dai diciannove ai trentatré anni dell'autore.

Dal lato umano questa genesi del libro venne soprattutto favorita dalla significativa personalità di Rosa Mayreder.

«Era questo il periodo in cui la mia *Filosofia della libertà* andava assumendo nella mia anima forme sempre più determinate. Rosa Mayreder è la personalità con la quale ho maggiormente parlato di queste forme, nel periodo in cui il mio libro veniva alla luce. Ella ha allontanato da me una parte della solitudine interiore in cui vivevo. Ella aspirava alla visione immediata della personalità umana, io alla rivelazione cosmica che la personalità umana può cercare sul terreno animico quando le si apra l'occhio spirituale. Tra le due tendenze esistevano alcuni punti in comune. E spesso nella mia vita successiva sono sorte davanti al mio spirito in un ricordo pieno di gratitudine l'una o l'altra immagine di momenti vissuti con lei, come, ad esempio, una passeggiata attraverso piacevoli boschi alpestri, dove Rosa Mayreder ed io parlavamo sul vero senso della libertà».

Così nel suo sguardo retrospettivo. Lo precede però una testimonianza che seguì direttamente alla pubblicazione del libro. Si tratta di una lettera di Steiner a Rosa Mayreder del novembre 1894. (*Lettere* II vol., O.O.39).

«Stimatissima e gentile signora,...quanto Voi mi scrivete riguardo alla mia *Filosofia della libertà* sono state per me parole *significative*. Accanto alle molte altre cose io apprezzo in Voi il moderno sentire artistico. Voi avete la capacità di saper guardare la vita nel solo modo che oggi gli è confacente. Voi appartenete a quella comunità di "spiriti liberi" di cui

noi vagheggiamo. Ad essi vorrei aver destinato un libro scrivendo la mia filosofia della libertà. Il fatto che Voi l'abbiate sentita corrispondente a questa meta è per me un conforto, una soddisfazione, quale non avrebbe potuto essere maggiore. Io so per certo a quale corrente del presente sviluppo spirituale il mio libro appartenga, posso indicare dove esso si inserisca nella direzione di pensiero di Nietzsche; posso ben dire che ho espresso idee che in Nietzsche mancano. Ai miei amici - ma soltanto a questi - posso pure confessare che avverto con dolore il fatto che Nietzsche non l'abbia più potuta leggere. L'avrebbe di certo accolta per quel che è: ogni rigo frutto di esperienza *personale*. Posso però dirVi: se Voi avreste respinto il mio libro, sarebbe stato per me un dolore senza pari. Voi mi dite che il libro è troppo breve, che si sarebbe potuto farne di ogni capitolo un libro. L'oggettività di questa osservazione non ammette replica. La spiegazione sta però nella mia soggettività. Io *non insegno*; io racconto quanto da me sperimentato interiormente, e lo racconto così come io l'ho vissuto. Tutto nel mio libro è inteso personalmente, anche la forma dei pensieri. Una natura maggiormente incline all'insegnamento potrebbe ampliare la cosa. Forse lo farò anch'io al momento opportuno. Io volevo anzitutto mostrare la biografia di un'anima che s'innalza alla libertà. Nulla qui si può fare per coloro che pure vogliono unirsi a chi percorre sentieri impervi. Si deve vedere da sé come procedere. Fermarsi e poi chiarire agli altri il modo *più facile* per procedere rende insopportabile il desiderio per la meta agognata. Credo sarei anche caduto, qualora avessi al contempo cercato la via adatta ad altri. Ho percorso la mia, quanto meglio io potevo; ho poi descritto *questa* via. Modi come altri debbano procedere, ne potrei trovare poi a centinaia. Non era innanzitutto questo quanto mi proponevo. Spontaneo e del tutto individuale è in me il superamento di alcuni ostacoli, ho battuto sentieri impervi nel modo che è consono soltanto a me. Solo se si è alla meta la si riconosce come tale. Forse è già

passato il tempo per insegnare cose come queste. La filosofia mi interessa ormai quasi esclusivamente come esperienza del singolo...».

Tra gli aiuti dal lato umano si può certamente considerare anche quell'insolito incontro menzionato da Steiner nel XX capitolo de *La mia vita*. La particolarità di questo incontro sta nel fatto che nella sua esistenza entrano due personalità mai conosciute in vita, che però esercitano su di lui un poderoso influsso dopo la loro morte.

«Dal rapporto con entrambe queste anime... mi derivò un rafforzamento per la mia *Filosofia della libertà*. Ciò a cui si è mirato in questo libro è in primo luogo un risultato del mio percorso filosofico negli anni Ottanta; in secondo luogo è anche un risultato della mia concreta e *generale* percezione del mondo spirituale. Trovò infine un rafforzamento dal partecipare alle esperienze spirituali di quelle due anime. In loro mi stava di fronte quella via ascensionale di cui l'uomo va debitore alla concezione scientifico-naturale del mondo. In loro mi stava però pure di fronte quel timore proprio di anime nobili a vivere dentro l'elemento volitivo di questa concezione. Queste anime si ritraevano timorose di fronte alle conseguenze etiche di una simile concezione del mondo.

Nella mia *Filosofia della libertà* ho cercato quindi quella forza che dal mondo eticamente neutro delle idee scientifico-naturali conduce al mondo degli impulsi morali. Ho cercato di indicare come l'uomo che si sa un essere spirituale in sé conchiuso, perché vive in idee non più fluenti dallo spirito ma suscitate dall'esistenza materiale, possa sviluppare *intuizioni* dal proprio essere anche per ciò che è morale. Nell'individualità *divenuta libera* la moralità scaturisce allora come individuale impulsività etica, così come scaturiscono in essa le idee della concezione naturalistica».

Alla genesi della *Filosofia della libertà* appartengono quindi pensieri donati dal mondo spirituale, una partecipazione umana unica nel suo genere da parte di Rosa Mayreder ed esperienze del *postmortem* compiute con conoscenti-sconosciuti.

Alla genesi del libro appartiene anche il lavoro di dottorato che Steiner presenta presso Heinrich v. Stein a Rostock. Esso trattava: *L'intesa della coscienza umana con se stessa*. Così ne parla ne *La mia vita*:

«Una personalità calma in tutto il suo portamento, in età ormai avanzata, di occhio mite, che appariva adatto a poter guardare con gentilezza ma anche con profondità il percorso evolutivo dei suoi allievi; dotato di un linguaggio che in ogni frase portava in sé, nel tono delle parole, la riflessione del filosofo. Così mi si presentò Stein quando gli feci visita prima dell'esame. Egli mi disse: La Sua dissertazione non è secondo i canoni consueti; si capisce che non è stata svolta sotto la guida di un professore, ma ciò che essa contiene fa sì che io l'accolga molto volentieri».

Nonostante la favorevole impressione che ebbe di Heinrich v. Stein, Rudolf Steiner si vide costretto ad alcune precauzioni, come riferisce in una conferenza del 1919:

«L'intero mio sviluppo di concetti teorico-conoscitivi nel mio saggio *Verità e scienza* si conclude, nelle due ultime pagine, considerando l'uomo uno scenario per ciò che il cosmo compie in lui, e che lui compie in unione con il cosmo, dall'esterno verso l'interno e non dall'interno verso l'esterno. Queste due ultime pagine sono la parte più importante del mio scritto *Verità e scienza*. E proprio perché sono le più importanti e significative, perché mettono energicamente mano a quanto nel rappresentare attuale dovrebbe mutare, proprio per questo potei dare a questo opuscolo, che allora era pure la mia dissertazione di dottorato, la sua

forma definitiva soltanto ad esame avvenuto. Nella forma in cui fu presentato come dissertazione queste ultime due pagine mancano; non si poteva infatti pretendere dalla scienza che traesse da queste cose le debite conseguenze, le quali hanno una certa importanza per la trasformazione dell'intera concezione del mondo. Quanto predisposto nella dissertazione dal punto di vista teorico-conoscitivo era al confronto innocuo. Si tratta infatti di uno sviluppo filosofico oggettivo. Ma ciò a cui conduce poté venir aggiunto solo in un'edizione successiva» (*I retroscena spirituali della questione sociale*, III Vol.).

Se si considera lo spazio che la *Filosofia della libertà* assume quantitativamente ne *La mia vita*, allora esso si estende, con accenni più o meno ampi, dal cap. VIII fino al cap. XXIII. L'esposizione più completa delle idee si trova nel cap. X. Riportiamo qui soltanto inizio e fine.

«Se guardo a ritroso il percorso della mia vita, i primi tre decenni mi appaiono come un periodo in sé concluso, alla cui fine si colloca il mio trasferimento a Weimar, dove lavorai per quasi un settennio all'archivio di Goethe e Schiller. Il tempo che trascorsi ancora a Vienna, tra il viaggio a Weimar e il mio trasferimento in quella che era stata la città di Goethe, mi appare come quello in cui portai ad una certa conclusione quanto fino ad allora era un anelito della mia anima. Questa conclusione viveva nel lavoro attorno alla mia *Filosofia della libertà*.

Una parte essenziale del complesso di idee mediante le quali esprimevo allora le mie concezioni era costituita dal fatto che il mondo sensibile per me non aveva vera realtà. Negli scritti ed articoli che allora pubblicavo affermavo che l'anima umana appare come una vera realtà quando attiva in sé un pensare che non attinge dal mondo dei sensi, ma che sviluppa quale attività libera, che va oltre la percezione sensibile. Ritenevo

questo pensare "libero dai sensi" l'elemento grazie al quale l'anima vive entro l'essenza spirituale del mondo...».

«Io volevo mostrare come colui che respinge il pensare libero dai sensi, quale elemento puramente spirituale dell'essere umano, non possa mai pervenire alla comprensione della libertà; mentre invece una tale comprensione si presenti non appena si compenetri la realtà del pensare libero dai sensi.

Anche in questo ambito allora mi importava meno di presentare il mondo puramente spirituale nel quale l'uomo sperimenta le sue intuizioni morali, quanto piuttosto sottolineare il carattere spirituale delle stesse intuizioni. Mi fosse stato maggiormente a cuore il primo, allora avrei dovuto iniziare il capitolo "La fantasia morale" della mia *Filosofia della libertà* nel modo seguente: "Lo spirito libero agisce secondo i suoi impulsi, ovvero intuizioni, che vengono da lui sperimentate al di fuori dell'esistenza naturale nel mondo puramente spirituale, senza che di quest'ultimo prenda atto nella sua coscienza abituale". Ciò che però allora mi importava era unicamente di indicare il carattere spirituale delle intuizioni morali. Perciò ho indicato la loro esistenza nell'insieme del mondo ideale umano, dicendo in modo più appropriato: "Lo spirito libero agisce secondo i propri impulsi, ovvero intuizioni, che sceglie con il pensare dalla totalità del suo mondo di idee". Chi non fa riferimento a un mondo puramente spirituale, chi non può quindi scrivere anche la prima asserzione, non potrà nemmeno condividere del tutto la seconda. Nella mia *Filosofia della libertà* sono però rintracciabili sufficienti accenni alla prima, come ad esempio: Il grado più elevato della vita individuale è il pensare concettuale senza riferimento ad un determinato contenuto di percezione. Noi determiniamo il contenuto di un concetto attraverso pure intuizioni dalla sfera delle idee. Un tale concetto non contiene a tutta prima alcun

rapporto con determinate percezioni. Sono qui intese "percezioni sensibili". Avessi allora voluto scrivere sul mondo spirituale e non unicamente sul carattere spirituale delle intuizioni morali, avrei dovuto considerare il contrasto tra percezione sensibile e spirituale. A me però premeva unicamente sottolineare il carattere non-sensibile delle intuizioni morali.

In tale direzione si muoveva il mio mondo di idee, allorché trentenne si concludeva il primo periodo della mia vita ed iniziava il periodo di Weimar».

Da questa esposizione emerge come la genesi di questo libro sia connessa con il quarto settennio della vita di Steiner. Lo precede il periodo del concepimento a cui segue il periodo in cui il libro «viene alla luce».

In un esemplare della prima edizione Steiner scrive:

Eterno divenire nel pensare
ogni passo al contempo un approfondimento
superamento della superficie,
per penetrare nella profondità
(*Aforismi*)

Si presti poi ancora attenzione all'osservazione:

«La mia prima conoscenza degli scritti di Nietzsche risale all'anno 1889. Fino ad allora non avevo letto alcuna sua riga. Le sue idee non hanno avuto alcun influsso sul contenuto delle mie, così come esse sono giunte ad espressione nella *Filosofia della libertà*».

Quale posizione Steiner assuma nei confronti di Nietzsche si lascia già intuire dalla lettera a Rosa Mayreder. Per chiarirlo ulteriormente citiamo ancora dal secondo volume delle *Lettere* (num. 7, a Pauline Specht) quanto può essere illuminante in

tal senso. Steiner parla dell'*Anticristo*, allora appena pubblicato, del quale però gli era già noto il manoscritto. Poi continua:

«Ritengo la malattia di Nietzsche il danno peggiore arrecato alla cura della scienza moderna. Fosse rimasto spiritualmente sano, non ci sarebbe tutta questa mania per Nietzsche che ora sbuca così ributtante da ogni dove. Egli avrebbe avuto allora indubbiamente solo un manipolo di lettori in grado di comprenderlo, mentre ora ne ha un gran numero, che però più che favorirne la sua comprensione la ostacolano. La sua malattia è per me particolarmente dolorosa, poiché sono più che certo che la mia filosofia della libertà non sarebbe passata innanzi a Nietzsche senza lasciare in lui una traccia. Egli avrebbe trovato da me ulteriormente elaborate una gran quantità di tematiche da lui lasciate ancora aperte, e di certo mi avrebbe dato ragione nel sostenere che la sua concezione morale, il suo immoralismo, trovi il suo coronamento solo nella mia *Filosofia della libertà* ; che i suoi "istinti morali" debitamente sublimati e ricondotti fino alla loro origine diano ciò che in me figura come "fantasia morale". Questo capitolo - "La fantasia morale" - della mia *Filosofia della libertà* è proprio ciò che manca nella *Genealogia della morale* di Nietzsche, nonostante tutto quanto vi sia in essa contenuto ne faccia accenno. L'*Anticristo* è soltanto un'ulteriore conferma di questa mia opinione».

Questa opinione la s'incontra nuovamente menzionata dal filosofo francese Lichtenberger (pag 142).

II CAPITOLO

Configurazione artistica del libro e obiettivi

«Se si è determinati dal proprio karma a fondare l'antroposofia nella Mitteleuropa, allora in essa deve pur vivere qualcosa di quella certezza di Goethe che in fondo lo stesso elemento che vive nell'arte è anche quello della verità, che lo stesso elemento che giunge ad espressione nella pittura, nella scultura e perfino nell'architettura deve vivere anche nella costruzione di pensiero della verità. Si deve cioè giungere a poter dire, come ho cercato di fare nel primo capitolo della mia *Filosofia della libertà* (l'ultimo nella nuova edizione), che il filosofo, colui che fonda una concezione del mondo, dovrebbe essere un "artista" del concetto. Solitamente questo concetto di «artista del concetto» lo si rifiuta. Io lo dovetti allora accettare. Tutto ciò è scaturito dallo spirituale».

Con tali parole Steiner caratterizza - nella seconda conferenza del ciclo *I retroscena spirituali della questione sociale* (4° volume) - l'elemento artistico operante nella *Filosofia della libertà*.

Il passo a cui Steiner si riferisce lo troviamo nel capitolo conclusivo (Seconda Appendice) della *Filosofia della libertà*, dove si dice:

«Diversi sono gli ambiti della vita e per ognuno di essi si sviluppano scienze specifiche. La vita stessa però è un'unità e quanto più le scienze aspirano ad approfondirsi nei singoli ambiti, tanto più si allontanano dalla visione della totalità vivente del cosmo. Deve essere dato un sapere che individui nelle singole scienze gli elementi in grado di ricondurre l'uomo alla piena vita. Lo scienziato specializzato tramite le sue conoscenze mira al conseguimento di

una coscienza del mondo e dei suoi effetti; in questo scritto la meta è filosofica: la scienza stessa deve diventare un organismo vivente. Le singole scienze rappresentano un primo stadio della scienza a cui qui si aspira. Un rapporto simile domina nelle arti. Il compositore lavora sulla base del contrappunto, dell'armonia, ecc., che sono una somma di conoscenze e premessa indispensabile al comporre. Nel comporre, le leggi dell'armonia e del contrappunto servono alla vita, alla realtà vera. Proprio in tal senso la filosofia è da intendersi un'arte. Tutti i veri filosofi erano artisti del concetto. Per essi le idee umane divenivano materiale artistico e il metodo scientifico tecnica artistica. Il pensare astratto conquista così una concreta vita individuale. Le idee diventano forza di vita. Non abbiamo allora solo un sapere sulle cose, ma abbiamo fatto di esso un organismo reale, padrone di se stesso. La nostra coscienza veramente attiva si è posta così al di sopra di un semplice accoglimento passivo di verità.

Come la filosofia, in quanto arte, si rapporti alla libertà dell'uomo, che cosa quest'ultima rappresenti, se noi ne siamo o no partecipi o se lo possiamo divenire, sono queste le tematiche principali svolte nel mio scritto».

Se ci si chiede in che cosa si manifesti l'elemento artistico, ci si può forse così rispondere: il corso del pensiero non è affatto formale, logico-astratto. Se lo fosse, allora il libro sarebbe filisteo. Si tratta invece di un processo dinamico. Concetti ed idee entrano in movimento, si attraggono, si respingono l'un l'altro, si ostacolano o si favoriscono attraverso contraddizioni o accordi, fino a conseguire poi nei capitoli «L'idea della libertà» e «La fantasia morale» il loro vertice massimo di dinamismo, per poi lentamente decrescere. Questo vertice è dovuto al confluire insieme dei diversi momenti che in precedenza si presentano separati.

Nella prima parte - la «Scienza della libertà» - l'attenzione viene posta su concetto e percezione in quanto fatti, e su

osservazione e intuizione come loro funzioni. Nel IX capitolo viene mostrato come sia i fatti sia le funzioni corrispondenti ad un determinato livello coincidano. Su questi fatti dell'osservazione animica si costruisce il concetto di motivo e movente proprio dell'agire umano; la cui minuziosa osservazione porta di nuovo alla percezione che, ad un livello superiore, motivo e movente coincidono. In questo coincidere di concetto e percezione, di intuizione ed osservazione dal lato della conoscenza, e di motivo e movente dal lato della moralità, è conseguito il punto di svolta nel dramma-pensiero. Ora si presenta la «fantasia morale», quale dimensione del tutto nuova; e se la fantasia è solitamente la sorgente del creare artistico, qui diventa sorgente dell'agire morale.

Conviene ora esaminare le osservazioni svolte nel capitolo XI (pag. 143), che sorgono dal confronto con E. v. Hartmann. Se ne deduce che la *Filosofia della libertà* non sostiene con unilateralità un punto di vista. Ma nel suo dinamismo li scambia l'uno con l'altro - rapportandosi continuamente ad uno stesso punto centrale. Tutti questi diversi punti di vista parlano l'uno all'altro e conducono ad un dialogo cosmico. Un tale dialogo può però avere soltanto un carattere artistico. Non si tratta infatti di un pensare globale teorico, quanto piuttosto di un esperire globale vivente.

E come il libro conduce ad una consonanza armonica dei diversi elementi del conoscere e della moralità e all'accordo dei diversi punti di vista, esso pure deriva dall'esperienza dell'armonia del vero, del bello e del buono. Così ne parla ne *La mia vita*:

«A quel tempo la vera conoscenza, la manifestazione dello spirituale nell'arte ed il volere morale nell'uomo mi si configuravano in un tutto unico. Nella personalità umana vedevo un centro in cui essa è direttamente connessa con l'essenza primigenia del mondo. Da questo centro scaturisce il volere e, qualora in esso operi la chiara luce dello spirito, la volontà diviene libera. L'uomo agisce allora in accordo con la spiritualità del mondo, che diviene creativa non per

necessità, ma unicamente per attuazione del suo proprio essere. In questo centro dell'uomo nascono per «intuizioni morali» e non per oscuri impulsi le mete dell'agire umano, per intuizioni che sono in sé trasparenti quanto i più trasparenti dei pensieri. Così contemplando il libero volere, volevo trovare lo spirito grazie al quale l'uomo è un'individualità nel mondo. Attraverso il sentimento vero del bello volevo contemplare lo spirito che opera mediante l'uomo, qualora questi sia attivo nel sensibile in modo non solo da manifestare spiritualmente il suo proprio essere come azione libera, ma così che questo suo essere spirituale fluisca fuori nel mondo che, pur essendo proceduto dallo spirito, non lo rivela più in modo diretto. Mediante la visione del vero volevo *sperimentare* lo spirito che si manifesta nel suo proprio essere, il cui riflesso è l'azione morale a cui tende il creare artistico nel plasmare una forma sensibile. Mi sorgeva così dinnanzi all'anima una *Filosofia della libertà*, una visione vitale del mondo dei sensi assetata di spirito e che anela alla bellezza, una concezione spirituale del vivente mondo della verità».

Lo stesso motivo che mira alla triplicità dell'essere umano si trova alcune pagine più oltre:

«La mia *Filosofia della libertà* è fondata su una esperienza che consiste nell'intesa della coscienza umana con se stessa. Nel volere la libertà viene *esercitata*. Nel sentire viene *vissuta*, nel pensare *riconosciuta*. Ma per conseguire tutto ciò non deve andare perduta la vita nel pensare.

Mentre lavoravo alla mia *Filosofia della libertà* era mia continua preoccupazione mantenere sempre desta, nell'esposizione dei miei pensieri, questa esperienza interiore fin dentro a questi pensieri. Ciò conferisce ai pensieri il carattere mistico della visione interiore, rendendola però al contempo pari alla visione sensibile del mondo esteriore. Qualora si faccia propria una tale

esperienza interiore, non si avvertirà più alcun contrasto tra la conoscenza della natura e quella dello spirito. Ci apparirà del tutto chiaro che la seconda è soltanto la continuazione metamorfosata della prima.

Per questo potei più tardi porre sul frontespizio della mia *Filosofia della libertà* il motto: "Risultati di osservazione animica secondo il metodo della scienza naturale". Poiché se anche per lo spirituale ci si atterrà fedelmente al metodo scientifico naturale, allora esso saprà condurci conoscitivamente pure nell'ambito spirituale».

Il passo da cui deriva questo motto si trova nella seconda conferenza del ciclo *La storia e le condizioni del movimento antroposofico in relazione con la Società Antroposofica*. Anch'esso parla di ciò che si è voluto compiere con la *Filosofia della libertà*:

«Chi lo vuole troverà i principi fondamentali dell'antroposofia già nella mia *Filosofia della libertà*. Oggi voglio soltanto far notare che questa *Filosofia della libertà* innanzitutto accenna ovunque con una necessità interiore ad un regno spirituale da cui vengono per esempio presi i singoli impulsi morali. Cioè nel senso della *Filosofia della libertà* non ci si può quindi fermare al mondo sensibile, ma si deve pervenire ad un regno spirituale fondato in se stesso. Questo esistere di un regno spirituale riceve poi ancora una tutt'altra forma concreta dal fatto che l'essere umano nella sua natura più intima, solo che ne prenda coscienza, non è connesso al mondo sensibile, bensì a quello spirituale. Queste due cose: primo - che vi è un regno spirituale; secondo - che l'uomo ne è partecipe con l'Io più intimo del suo essere, sono i punti fondamentali della *Filosofia della libertà*».

In questo contesto può sembrare particolarmente interessante incontrare la *Filosofia della libertà* in risposta ad una domanda fatta a conclusione della conferenza *La*

questione alimentare alla luce della scienza dello spirito (Monaco 1909):

«La prima domanda si occupa del fatto che per molti di coloro che hanno letto la mia *Filosofia della libertà* non è comprensibile come questa filosofia sia connessa con ciò che è stato trattato in questa conferenza dal punto di vista scientifico spirituale, e apparire quindi in contraddizione. Il libro è nel frattempo esaurito e prossimamente verrà ripubblicato nell'identica forma. Ciò che dal punto di vista filosofico c'è da dire al riguardo è infatti contenuto in questa *Filosofia della libertà*. Colui che cerca un altro fondamento si troverà sempre in una certa precarietà. Il libro è un procedere filosofico-pensante che prende le mosse da "che cos'è la verità?" e "come si rapporta la verità con la scienza dello spirito?". Mi riferisco soltanto a quanto in esso si trova riguardo al rapporto del pensare con un mondo dal quale dovrebbero venir presi i pensieri. Se sarà necessario indicare una base filosofica della scienza dello spirito la si dovrà indicare nella *Filosofia della libertà*. Chi però sa che dipingendo un albero da un lato ci appare diverso da come ci appare se lo si dipinge dal lato opposto non vi troverà alcuna contraddizione».

Nella prima conferenza del ciclo *L'uomo quale essere di pensiero* (Dornach, 1921) viene ancora una volta accennato con fermezza come una meta della *Filosofia della libertà* fosse (e ovviamente sia ancora) proprio quella di portare alla luce il nesso dell'uomo con l'essenza spirituale del mondo.

«Il mondo d'oggi è ancora ben lontano dal poter studiare questo essere intimamente intessuti nel cosmo, questo essere inseriti nel cosmo. Su questo essere intessuti nel cosmo ho posto la massima attenzione nella mia *Filosofia della libertà*, nei passi più significativi troverete da me indicato come l'uomo, al di sotto della sua coscienza abituale, sia connesso con la totalità del cosmo, come sia un membro del cosmo intero, e come poi da questo elemento cosmico

generale si sviluppi la dimensione individuale-umana, che viene poi abbracciata dalla coscienza abituale. Ma proprio questo passo della mia *Filosofia della libertà* è stato quello meno compreso».

Un accenno importante, in termini del tutto artistici, all'impulso filosofico del libro si trova nella conferenza *Natura e significato dell'arte illustrativa*. In essa Rudolf Steiner parla del modo in cui il sentimento artistico è in grado di trasporre in un'immagine il contenuto ideale di una cosa¹:

«Potrei per esempio disegnarvi il contenuto della mia *Filosofia della libertà*. Ciò sarebbe certo possibile. Solo che oggi non lo si potrebbe leggere, non lo si potrebbe sentire, poiché oggi si è addestrati alla "parola"».

Questo capitolo non può concludersi senza citare la massima di Steiner valida per la *Filosofia della libertà*:

Se nelle luminose regioni dello spirito
l'anima fa valere
la pura forza del pensare
afferra allora il sapere della libertà

Se nella vita pienamente accolta
l'uomo liberamente cosciente
plasma all'essere il suo volere
opera allora la realtà della libertà

(Scritto a mano nell'edizione del 1918 della *Filosofia della libertà* di Marie Steiner).

¹Questo problema si trova dimostrato nel mio scritto *Die Zukunft lebt in uns* (Il futuro vive in noi), J. Ch. Mellinger Verlag, Stoccarda.

III CAPITOLO

Il nuovo pensare

L'elemento artistico a cui si è fatto cenno all'inizio del capitolo precedente non si esaurisce soltanto nella configurazione, nella forma o nel movimento, nella forma mossa o nel movimento formato. Ma, piuttosto, porta in sé il segno della creatività, pulsa di forza creativa, è esso stesso del tutto un atto creativo. Lo stesso vale per la *Filosofia della libertà*. In essa la forza creativa dello spirito umano è rivolta al pensare stesso, che esperisce così un rinnovamento radicale. Non si esagera se si parla di una nuova creazione del pensare umano, perfino di una sua rinascita. La forma è senz'altro determinata dal confronto con la gnoseologia del XIX secolo. Con questa forma viene introdotta nell'umanità una corrente di pensiero nuova. Di che tipo di atto creativo si tratti, Rudolf Steiner lo espone ai lavoratori del Goetheanum². Davanti a questo forum egli si esprime con una disinvoltura e un'immediatezza altrimenti riscontrabile soltanto nelle conferenze tenute in Inghilterra. Il perché di un tale atteggiamento di fronte agli operai lo si desume dalla seguente citazione (Conferenze per gli operai, vol. IV: *Come si giunge alla visione del mondo spirituale*).

«Da quanto vi ho detto potrete desumere che è ben vero che si ha lo spirito, ma per pensare si adopera uno strumento: il cervello. Nel mondo fisico si adopera appunto il cervello. Non ci vuol certo molto ad affermare come fa il materialismo che si adopera il cervello, ciò è evidente. Ma questa sua affermazione

²È proprio dell'impulso sociale di Rudolf Steiner il parlare ai lavoratori del Goetheanum durante l'orario di lavoro e non per sua iniziativa. Quanto veniva trattato in quelle conferenze scaturiva da un vero colloquio con gli operai, dalle domande che essi ponevano e a cui lui rispondeva. Il risultato di tali conversazioni è raccolto nelle cosiddette «Conferenze per gli operai» cui qui e più oltre si farà riferimento

non dice nulla sullo spirito. Inoltre potete desumere che proprio lo spirito può completamente ritirarsi dall'uomo. Nel malato di mente lo spirito si ritira completamente. Ed è bene che lo si sappia perché solamente così ci si rende conto che gli uomini di oggi... non possono affatto pensare. Proprio non lo possono. Voglio mostrarvi perché mai gli uomini non possano pensare.

Voi direte: ma gli uomini vanno pur a scuola; oggi s'impara a pensare meravigliosamente fin dalle elementari! La cosa appare certo così, e tuttavia gli uomini d'oggi non possono affatto pensare, ne danno unicamente l'impressione. Nella scuola elementare abbiamo ovviamente maestri elementari. Questi hanno a loro volta imparato qualcosa; si presume abbiano anche imparato a pensare. Quelli da cui hanno a loro volta imparato, sono, come si dice qui a Stoccarda, delle "grosse teste"; uomini eminentemente saggi, secondo l'opinione corrente. I quali hanno intrapreso studi universitari, e prima ancora hanno frequentato il ginnasio, o qualcosa di simile, dove hanno imparato il latino. Se vi guardate un po' attorno, potrete dire: sì, il mio insegnante non conosceva il latino, ma ha di certo imparato da chi il latino lo conosceva! - Perciò anche quanto voi avete imparato dipende dalla lingua latina.... Questo lo potete già dedurre dal fatto che se vi viene rilasciata una ricetta medica, essa è certamente scritta in latino. Ciò è ancora una reminiscenza del tempo in cui tutto era scritto in latino... si parlava latino ovunque. Chi ha imparato qualcosa è passato attraverso la lingua latina. Nel Medioevo tutto quanto si poteva imparare avveniva in latino. Voi direte: ma non nelle scuole elementari. Queste esistono però solo dall'inizio del XIX secolo. Solo un po' per volta, quando la lingua popolare accolse anche la scienza, si ebbero scuole elementari. Tutto il nostro pensare è quindi influenzato dalla lingua latina. Voi tutti pensate nel modo in cui gli uomini hanno imparato a pensare

mediante la lingua latina. E se, supponiamo, vorreste addurre che gli americani, per esempio, non impararono così presto il latino... certamente, però gli americani di oggi non sono altro che emigrati europei! Tutto dipende dalla lingua latina.

La lingua latina ha una caratteristica del tutto particolare. Essa è stata strutturata nell'antica Roma in modo tale che pensa da sé. E' interessante osservare come l'insegnamento del latino venga condotto nel Ginnasio. Esso avviene in modo che si impara prima il latino e successivamente il pensare, il giusto pensare mediante le frasi latine, così che tutto il pensare viene reso dipendente non da qualcosa che compie l'uomo, ma da ciò che compie la lingua latina.

Vi prego solo di comprendere che si tratta di qualcosa di molto importante! Uomini quindi che oggi giorno hanno per così dire imparato qualcosa, non pensano essi stessi, ma in loro pensa la lingua latina, anche qualora essi stessi non l'abbiano imparata. Perciò, per quanto curioso possa apparire, è proprio così: un pensare autonomo s'incontra oggi soltanto in coloro che non hanno studiato molto!

Con questo non voglio certamente dire che si debba ritornare all'analfabetismo, questo non lo possiamo. Non voglio affatto un regresso; ma si deve capire come stanno realmente le cose. Per questo è così importante che qualche volta si ritorni a ciò che l'uomo semplice, colui che ha studiato poco, ancora sa...

Fintantoché non si può pensare da sé, non si può affatto penetrare nel mondo dello spirito. Ora capite perché la conoscenza attuale si ribelli contro tutto ciò che è conoscenza dello spirito: perché le persone mediante l'educazione in latino sono giunte al punto di non pensare da sé. La prima cosa che si deve imparare è: pensare da sé. La gente ha oggi completamente ragione dicendo: il cervello pensa. Perché pensa il cervello? Perché le frasi in latino compenetrano il

cervello e nell'uomo attuale il cervello pensa del tutto automaticamente. Sono degli automi della lingua latina coloro che si muovono per il mondo del tutto incapaci di pensare da sé.

Negli ultimi tempi è successo qualcosa che è alquanto singolare. Ne ho già accennato l'ultima volta, anche se voi non lo avete notato poiché non è così facile notarlo. Negli ultimi tempi è quindi accaduto qualcosa del tutto particolare. Come sappiamo, oltre ad un corpo fisico, possediamo anche un corpo eterico - degli altri elementi costitutivi non voglio per ora parlare. Il cervello appartiene ovviamente al corpo fisico, ma il corpo eterico compenetra anche il cervello; e pensare da sé lo si può unicamente con il corpo eterico. Non si può pensare da sé con il corpo fisico. Si può però pensare con il corpo fisico se avviene come per la lingua latina - vale a dire che il cervello viene adoperato come un automa se si pensa grazie ad esso. Ma fin tanto che si pensa soltanto con il cervello non si può certamente pensare nulla di spirituale. Si deve iniziare a pensare con il corpo eterico, che nel malato psichico spesso non viene utilizzato per molti anni. Esso va attivato interiormente.

Quel che però più conta è che s'impari a pensare da sé in modo autonomo! Senza un pensare autonomo non è possibile entrare nel mondo spirituale. È quindi assolutamente necessario constatare: nella tua gioventù non hai affatto imparato a pensare da te! Hai semplicemente imparato a pensare quanto è stato pensato da secoli mediante l'uso della lingua latina. E se lo si comprende giustamente, allora si saprà che la condizione determinante per entrare nel mondo spirituale è *imparare a pensare autonomamente!*

Ora però subentra ciò a cui alludevo dicendo che negli ultimi tempi si è verificato qualcosa di singolare. Coloro che per lo più hanno pensato unicamente secondo la modalità invalsa dall'uso del latino furono di certo i

dotti, a cui si deve per esempio la fisica. Essi hanno concepito la fisica e la hanno pensata nel senso della lingua latina, con il cervello fisico. Quando noi eravamo ragazzi, quando si aveva l'età di questo giovane qui, abbiamo imparato unicamente una fisica che è stata concepita con un cervello strutturato dal latino...Ma ovviamente da allora ne son successe di cose. Quando io ero piccolo fu introdotto il telefono. Fecero poi seguito tutte le altre grandi invenzioni cui l'uomo oggi si è talmente abituato da crederle sempre esistite, mentre in effetti si sono aggiunte solo negli ultimi decenni. Perciò sempre più persone sono pervenute alla scienza senza esser state «allevate» col latino. Questo è un fatto del tutto singolare. Se si segue cioè la vita scientifica degli ultimi decenni, si trova che sempre più tecnici approdano alla scienza. Essi non si sono occupati molto del latino, perciò il loro pensare non è diventato così automatico. Questa non-automaticità del pensare si è poi estesa anche ad altri. Avviene perciò che la fisica oggi possiede concetti ed idee che vanno in pezzi. Essi sono alquanto interessanti. Vi è per esempio il professor Türler di Berna che già due anni fa si espresse sul nuovo orientamento della fisica. Egli disse: negli ultimi tempi tutti i concetti sono diventati qualcos'altro. - Che non lo si osservi lo si deve unicamente al fatto che nelle conferenze popolari le persone vi espongono ancora quanto pensato più di vent'anni fa! Ciò che oggi viene pensato non ve lo possono esporre, poiché essi non possono pensare da sé. Se si prendono e si fanno valere i concetti in voga da più di trent'anni è come prendere del ghiaccio che poi si scioglie. Le idee si sciolgono. Se le si vuol veramente pensare, esse non ci sono più. Questo è quanto deve esser compreso. Chi abbia studiato fisica trent'anni fa e oggi osservi che cosa essa sia diventata vorrebbe strapparsi i capelli, poiché dovrebbe dirsi: certamente, con i concetti che ho studiato non ne vengo a capo! è proprio così. E a che cosa lo si deve? Lo si deve proprio al fatto che lo sviluppo dell'umanità negli ultimi anni

ha portato gli uomini al punto tale che il corpo eterico deve iniziare a pensare, e questo è quanto gli uomini non vogliono, essi vogliono continuare a pensare con il corpo fisico. Ma nel corpo fisico i concetti si sconnettono del tutto. Tuttavia essi non vogliono imparare a pensare con il corpo eterico, non vogliono imparare a pensare autonomamente.

E' stato quindi necessario scrivere, nell'anno 1893, questo libro sulla *Filosofia della libertà*. Questo libro non è tanto importante per quel che vi è contenuto; ovviamente quanto in esso è contenuto lo si voleva già allora comunicare al mondo, ma non è questa la cosa più importante; ben più importante è che in questo libro per la prima volta vi è un pensare del tutto autonomo! Nessuno può comprendere il libro se non pensa autonomamente. Ci si deve abituare fin dall'inizio, pagina dopo pagina, a ritirarsi entro il proprio corpo eterico, per poter avere in genere pensieri simili a quelli che sono nel libro. Questo libro è pertanto un mezzo educativo e come tale va considerato³.

Quando apparve il libro all'inizio degli anni Novanta, la gente in genere non sapeva cosa dovesse farne. Era come se qualcuno in Europa avesse scritto in cinese e nessuno lo potesse comprendere. Il libro era ovviamente scritto in tedesco, ma scritto in pensieri inabituali per la gente, poiché a questo riguardo è stato deliberatamente tolto tutto ciò che è proprio del latino. Per la prima volta e del tutto coscientemente si è fatto attenzione che nel libro non fosse presente alcun pensiero ancora influenzato dal latino, ma unicamente pensieri del tutto autonomi. Latino può esserlo soltanto il cervello fisico, non di certo il corpo eterico dell'uomo. Per questo ci si deve dapprima sforzare di esporre in un linguaggio quei pensieri che si hanno nel corpo eterico».

³Si veda il X capitolo

Questo «pensare autonomo» che costituisce la premessa per la «visione del mondo spirituale» - poiché di questo tratta la conferenza tenuta di fronte agli operai - è un pensare del tutto attivo. Esso non solo apre le porte del mondo spirituale, ma preserva l'umanità di fronte al pericolo che la minaccia: quello di non aver più alcun pensiero, ovvero soltanto un corso apparente di pensieri che si esplica in un susseguirsi di parole, ma in modo del tutto automatico.

«Gli uomini non avranno più alcun pensiero se vorranno abbandonarsi unicamente alle loro teste. Ed è proprio così, e lo si può constatare dal fatto che gli uomini non vogliono pensare. Essi vogliono pensare sempre meno. Da un lato essi vorrebbero farsi dettare i pensieri dalla natura, preferiscono soltanto sperimentare e farsi dire dall'esperimento ciò che devono pensare... gli uomini non desiderano pensare da sé. Per giunta essi non hanno alcuna vera fiducia nel pensare, poiché ciò che escogitano credono non sia affatto una realtà. Si può però esser certi: il pensare - non i pensieri, ma certamente il pensare - deve diventare attivo. Questo attivarsi del pensare è il riverbero del mondo spirituale. Qualora iniziate veramente a pensare attivamente, non potete far altro che lasciar riverberare in voi lo spirito, altrimenti non pensate, altrimenti pensate altrettanto poco quanto gli attuali scienziati della natura, che più di ogni altra cosa desidererebbero farsi dettare tutto dall'esperimento o dallo studio della natura, o come pensano gli attuali sociologi i quali - perché non vogliono essere attivi e perché non comprendono veramente gli impulsi sociali, che possono esser compresi soltanto se si è attivi - di fatto lavorano con ciò che può venir indagato storicamente e che è ereditato.

...Chi conosce le cose lo sa. Domina ovunque un certo timore di fronte a ciò che in modo così necessario si presenta come il primo albeggiare del nesso con il mondo spirituale: ovvero un certo timore di fronte al pensare attivo. Perciò è così difficile comprendere ciò

che fa appello al pensare attivo, così com'è richiesto, per esempio, nella mia *Filosofia della libertà*. Qui i pensieri sono diversi da quelli oggi in voga. E le persone spesso finiscono ben presto di leggere un simile libro, per il semplice motivo che lo vorrebbero leggere come si legge un qualsiasi altro libro. Infatti per leggere i libri che oggi vanno per la maggiore ci si mette ben comodi sulla sdraio, affidandosi poi passivamente allo scorrere delle immagini di pensiero. Alcune persone finiscono poi col leggere esclusivamente in tal modo.... mescolandovi solo di tanto in tanto qualche emozione, qualche preoccupazione; ma anche i giornali, accolti in modo così sensazionale, vengono letti facendo scorrere velocemente le immagini. Quel che si è cercato di esporre nella *Filosofia della libertà* non si lascia certamente leggere in tal modo. Infatti ci si deve continuamente scuotere affinché questi pensieri non ci addormentino! Poiché qui non è stato previsto che ci si metta soltanto sulla sdraio - ci si può certamente sedere, perfino mettersi comodi, ma si deve poi cercare con tutte le nostre forze, proprio perché si è messa comoda la corporeità esteriore, di mettere in movimento l'interiore entità animico-spirituale, così da attivare tutto il pensare. Diversamente non si procede, ma ci si addormenta. Molti si addormentano e non sono questi i più disonesti; più disonesti sono coloro che leggono la *Filosofia della libertà* come un qualsiasi altro libro, credendo poi di averne seguito veramente i pensieri. Essi non li hanno seguiti, ma soltanto tradotti in gusci di parole. In questo modo essi scivolano via sulle parole senza trarre ciò che in realtà segue alle parole, come quando si colpisce l'acciaio con delle pietre focaie. Questo è ciò che deve esser preteso da quanto deve intervenire nel presente e nel futuro prossimo dell'evoluzione umana; poiché solo così l'umanità potrà a poco a poco innalzarsi in modo sano al mondo dello spirito. Nel pensare attivo divamperà l'intima affinità dell'uomo con il mondo dello spirito e allora egli si eleverà sempre più» (*Il goetheanismo*)

quale impulso di trasformazione umana e pensiero di resurrezione).

L'attività del pensare conduce con interiore coerenza ad una «vita nel pensare». Questa vita nel pensare rappresenta il passo successivo. Deve inoltre venir sottolineato che questa «vita nel pensare» deve venir compresa esattamente come l'opposto della «morte nel pensare». Quest'ultima è determinata dal pensiero di tutto ciò che è divenuto, soprattutto nel mondo dei sensi e specialmente nel mondo minerale; la prima viene trovata come passaggio verso il mondo dell'eterico.

«Questa vita in pensieri conduce da ultimo a ciò che vi viene incontro qualora vogliate leggere nel giusto modo la *Filosofia della libertà*. Se vorrete leggerla nel giusto modo, allora dovrete appunto avere questa sensazione: di vivere nei pensieri. La *Filosofia della libertà* è qualcosa del tutto esperito a partire dalla realtà; ma è al contempo qualcosa che in tutto e per tutto proviene dal vero pensare. E perciò, proprio in questa *Filosofia della libertà* si trova uno stato d'animo di fondo. Ho concepito questa *Filosofia della libertà* negli anni Ottanta e la scrissi agli inizi degli anni Novanta e posso ben dire che trovai ovunque l'incomprensione da parte di coloro che allora avrebbero perfino avuto il compito di afferrarne quanto meno il nucleo centrale. E ciò per un motivo ben preciso. Gli uomini, anche i cosiddetti pensatori attuali, con il loro pensare giungono di fatto fino ad esperire in esso soltanto una riproduzione del mondo sensibile esteriore, poi dicono: può anche darsi che nel pensare si presenti qualcosa di un mondo sovrasensibile, ma allora anche questo dovrebbe presentarsi allo stesso modo della sedia o del tavolo che stanno fuori, mentre il pensare lo si presuppone dentro l'uomo. Questo pensare che sta dentro dovrebbe quindi poter in qualche modo esperire anche il sovrasensibile come qualcosa da afferrarsi al di fuori dell'uomo, così come il tavolo e la sedia sono al di fuori e come tali

vengono sperimentati. - Così all'incirca s'immaginava il compito del pensare Eduard von Hartmann.

Poi si trovò di fronte a questo libro - la *Filosofia della libertà*. Qui il pensare viene esperito in modo tale che all'interno dell'esperienza pensante la cosa non può che esser concepita nel modo seguente: se si vive rettamente dentro al pensare, allora si vive nell'universo, anche se dapprima in modo vago. Che nell'intima esperienza del pensare si sia congiunti ai misteri dell'universo rappresenta infatti il nucleo essenziale della *Filosofia della libertà*. E perciò vi si trova espressa la frase: "Nel pensare si afferra il mistero dell'universo per un lembo".

Forse lo si è espresso in modo semplice, ma va inteso così: se si esperisce veramente il pensare non ci si sente più fuori, bensì dentro il mistero dell'universo; non ci si sente più fuori, bensì dentro il divino. *Se si afferra il pensare in sé, allora si afferra in sé il divino.*

Questo è quanto non fu allora compreso. Se infatti lo si afferra veramente, se ci si sforza di fare l'esperienza del pensare, allora non si sta più nel mondo in cui si stava prima, ma si sta dentro il mondo eterico. Si sta dentro un mondo di cui si sa: esso non è qua o là limitato dallo spazio fisico terrestre, ma invece dall'intera sfera cosmica. Si sta dentro la sfera cosmica eterica. Se si è afferrato il pensare così come è inteso nella *Filosofia della libertà*, non si può più dubitare delle leggi della sfera cosmica. Si consegue così quella che può essere chiamata esperienza eterica. Se si perviene a questa esperienza, allora si sarà compiuto un passo decisivo nella propria vita.

Vorrei caratterizzare questo passo nel modo seguente: se si pensa con la coscienza abituale e ci si trova per esempio in questa stanza, si penserà allora a tavoli, sedie e ovviamente alle persone ecc.; forse si penserà anche dell'altro, però si penseranno le cose che stanno fuori di noi. Diverse cose si trovano quindi fuori di noi,

e si può dire che con il nostro pensare esse vengono abbracciate a partire dal centro del nostro essere. Ogni uomo si rende ovviamente conto di voler abbracciare le cose del mondo con il proprio pensare.

Se però si giunge all'esperienza del pensare che si è ora caratterizzato, allora non si afferra il mondo; ma nemmeno ci si raggomitola, direi, nel centro del proprio Io, ma avviene qualcosa del tutto diverso. Si prova il sentimento, una giusta esperienza di sentimento, che con il proprio pensare, che di fatto non è in un qualche posto, si afferra tutto dal di dentro. Si ha l'impressione di tastare l'uomo interiore. Come col pensare abituale si protendono dei tentacoli spirituali verso l'esterno, così con il pensare che sperimenta se stesso ci si protende continuamente dentro se stessi. Si diventa oggetto, ci si oggettivizza.

Questa è appunto un'esperienza molto importante che si può fare se si sa: finora hai sempre afferrato il mondo, ora, con l'esperienza propria del pensare, devi afferrare te stesso. Ne risulta che nel corso di questo processo viene per così dire superato il limite della propria pelle» (*Formazione dei misteri*).

Questo atto di pensiero creativo, che per necessità dei tempi è stato compiuto nella *Filosofia della libertà* e che vuol condurre l'anima alla «vita nel pensare», viene inserito dalla citazione seguente nelle grandi connessioni della vita spirituale umana, in questo caso quelle dell'alta scolastica, così da riceverne una nuova illuminazione:

«La continuazione di questo pensiero consiste nel seguire veramente l'animico-spirituale fin dentro i particolari della corporeità. Questo non lo fa la filosofia, non lo fa la scienza della natura, questo lo farà soltanto una scienza dello spirito che non disdegni di introdurre nel nostro tempo i grandi pensieri a cui giunse, nell'evoluzione umana, l'alta scolastica, per applicarli a tutto ciò che nel nostro tempo ha condotto a concezioni naturalistiche. Se si voleva dare alla cosa

un fondamento scientifico, s'imponeva assolutamente un confronto con il kantismo.

Questo confronto con il kantismo l'ho tentato dapprima - alcuni anni fa - nel mio piccolo scritto *Verità e scienza*, poi, negli anni Ottanta del secolo scorso, nel mio piccolo saggio *Linee fondamentali di una gnoseologia della concezione goethiana del mondo* e poi di nuovo nella mia *Filosofia della libertà*. Brevemente e senza tener conto del fatto che le cose dette in breve appaiono a prima vista difficili, vorrei esporvi il pensiero fondamentale ivi contenuto.

Questi libri prendono l'avvio dal fatto che nel mondo delle percezioni che si estende attorno a noi la verità non può certo venir trovata direttamente. In un certo senso si vede come il nominalismo si è radicato nell'anima umana, come esso possa accogliere le false conseguenze del kantismo, e come Kant non avesse assolutamente scorto quanto in questi libri venne fatto con impegno. E cioè che una considerazione del mondo della percezione, se compiuta in modo del tutto oggettivo e accurato, porta a riconoscere che questo mondo della percezione non è qualcosa di finito, ma si presenta come qualcosa che noi attuiamo.

Da che cosa deriva in sostanza la difficoltà del nominalismo? E da che cosa deriva tutto il kantismo? Lo si deve al fatto che si prende il mondo della percezione, lo si osserva per poi attraverso la vita animica stendersi sopra il mondo delle idee. Si è poi dell'opinione che questo mondo delle idee dovrebbe riprodurre le percezioni esteriori. Ma il mondo delle idee è nell'interiorità; che cosa mai ha a che fare questo mondo delle idee che si trova nell'interiorità dell'uomo con ciò che sta fuori? A questa domanda Kant non poté che rispondere dicendo: siamo noi quindi a rovesciare sul mondo delle percezioni il mondo delle idee, noi *facciamo* la verità.

Ma le cose non stanno così. In realtà se consideriamo spassionatamente la percezione, essa è un non finito, palesa ovunque un che di non conchiuso in sé. Questo è quanto cercai di mostrare nel modo più rigoroso prima nel mio libro *Verità e scienza* e poi nella mia *Filosofia della libertà*. La percezione appare ovunque come un non conchiuso. Nel momento in cui ci siamo inseriti nel mondo, nel momento in cui con la nascita ci siamo posti nel mondo, noi scindiamo il mondo in due parti. Possiamo quindi dire che abbiamo qui, in un certo qual modo, il contenuto del mondo (vien fatto uno schizzo alla lavagna). In quanto come uomini ci inseriamo nel mondo, noi scindiamo il contenuto del mondo in percezione, che ci appare dal di fuori, e in mondo delle idee, che ci appare nell'interiorità dell'anima. Per il fatto che *noi* siamo nel mondo esso ci si scinde in un mondo di percezione e in un mondo di idee.

Chi considera questa scissione come un che di assoluto, chi semplicemente dice: là è il mondo e qui sono io, non può affatto passare con il suo mondo di idee nel mondo della percezione. In realtà le cose stanno così: io guardo al mondo della percezione, il quale è in sé ovunque non finito, manca ovunque di qualcosa. Io stesso però, con tutto il mio essere, sono disceso da quel mondo a cui appartiene pure il mondo della percezione. Guardo poi in me stesso, quel che scorgo tramite me stesso è propriamente quanto manca al mondo della percezione. Mediante la mia stessa esistenza devo unire quanto la comparsa dell'io nel mondo ha scisso in due parti. Io elaboro la realtà. Con la mia nascita si genera la parvenza che ciò che è uno si smembra in due parti: in percezione e mondo delle idee. In quanto io vivo, divengo e mi sviluppo, ricongiungo insieme le due correnti della realtà. Nella mia esperienza conoscitiva m'inserisco nella realtà. Mai sarei pervenuto ad una coscienza se col mio ingresso nel mondo non avessi scisso il mondo delle idee dal mondo esteriore della percezione. Ma non troverei mai

il ponte che mi collega al mondo se non ricongiungessi quanto da me precedentemente separato, ovvero il mondo delle idee con quella parte che da sola non rappresenta alcuna realtà.

Kant cerca la realtà unicamente nella percezione esteriore, senza sospettare minimamente che proprio in quel che portiamo *in noi* è da individuarsi quell'altra metà della realtà. Ciò che portiamo in noi come mondo delle idee lo abbiamo dapprima strappato alla realtà esteriore. Il nominalismo è così risolto, poiché ora sulla percezione esteriore non riversiamo più - in un qualche modo formale - spazio, tempo ed idee, che sarebbero soltanto nomi, ma ora restituiamo alla percezione, riconoscendola, quanto le abbiamo tolto entrando con la nostra nascita nell'esistenza sensibile.

In tal modo il rapporto dell'uomo con il mondo spirituale si presenta all'anima a tutta prima in una forma puramente filosofica. Chi voglia ora accogliere in sé questa mia *Filosofia della libertà*, che poggia totalmente su queste fondamenta gnoseologiche della elaborazione della realtà, del vivere dentro la realtà attraverso la conoscenza umana, chi accolga in sé questo pensiero fondamentale - espresso già nel titolo del mio saggio *Verità e scienza* -, che la vera scienza congiunge l'uno all'altro percezioni e mondo ideale, chi in questo congiungere non veda soltanto un ideale, ma un processo reale, chi in questa unificazione di mondo percettivo e mondo ideale possa ora vedere come un processo universale, quegli sta per superare il kantismo e anche per venire definitivamente a capo del problema che abbiamo visto sorgere in seno allo sviluppo occidentale e che ha prodotto il nominalismo, il problema che nel XIII secolo ha gettato sprazzi di luce nella scolastica, ma che in ultima analisi era impotente di fronte alla scissione tra percezioni e mondo delle idee.

Questo problema dell'individualità lo si affronta nell'ambito dell'etica. Perciò la mia *Filosofia della libertà* è diventata una filosofia della realtà. Nel misura in cui il conoscere non è un mero atto formale, nel momento in cui *il conoscere stesso è un processo della realtà*, l'azione etica, morale, si presenta come un'emanazione di ciò che in questo divenire l'individuo esperisce in un processo reale mediante la fantasia morale quale intuizione. Sorge quindi quello che è esposto nella seconda parte della mia *Filosofia della libertà: l'individualismo etico*; il quale, anche se non è in essa espresso, fa affidamento sull'impulso cristico nell'uomo. Si affida a ciò che l'uomo si conquista in fatto di libertà, nella misura in cui trasforma il pensare abituale in quello che nella mia *Filosofia della libertà* viene chiamato *pensare puro*; il quale si eleva al mondo spirituale estraendo da esso gli stimoli per le azioni morali; li estrae perché l'impulso dell'amore, altrimenti vincolato alla corporeità umana, si spiritualizza. E nel momento in cui gli ideali morali vengono estratti dal mondo spirituale mediante la fantasia morale, essi si estrinsecano nella loro forza, diventano la forza dell'amore spirituale» (*La filosofia di Tommaso D'Aquino*).

L'atto creativo che Rudolf Steiner compie come «artista del pensiero» dovrebbe con ciò esser stato sufficientemente caratterizzato. Egli fa della *Filosofia della libertà* l'atto di nascita di quel pensare che pensa se stesso, a cui non prende parte né la lingua latina né il cervello.

IV CAPITOLO

La sfera della libertà

La libertà viene troppo spesso cercata nella volontà o perfino nell'agire. Se qui non viene trovata si è inclini a negarne l'esistenza. Se invece si crede di trovarla in quegli ambiti c'è il rischio di cadere nell'arbitrio. Già Goethe cercò di opporsi a questo errore dicendo: «Agire è semplice. Pensare è difficile. Agire secondo quanto si è pensato è scomodo». Egli mette a confronto l'agire e il pensare, evita di considerare il volere, la volontà, come sorgente dell'agire.

L'elemento essenziale e più importante nella «scienza della libertà» fondata da Rudolf Steiner è che la sfera della libertà viene tratteggiata in contorni netti. Essa si trova nell'ambito del pensare.

«...la libertà vive nel pensare dell'uomo. Non la volontà direttamente è libera, bensì il pensiero che rafforza la volontà. Così già nella mia *Filosofia della libertà* doveti esprimermi con forza sulla libertà del pensiero in rapporto alla natura morale della volontà» (*La mia vita*).

Ritroviamo espresso lo stesso concetto nel ciclo *I retroscena spirituali della questione sociale* (3° volume):

«Dalla mia *Filosofia della libertà* vi è noto che nel conseguire l'intuizione morale ci sono date le idee morali somme di cui noi uomini necessitiamo e che, se ne entriamo in possesso, queste idee morali fondano la nostra libertà umana».

Un ruolo importante per questa libertà del pensare lo svolge il regno minerale.

«... soltanto nel regno del mondo minerale l'uomo si muove liberamente. questo l'ambito della sua libertà.

Nel momento in cui l'uomo se ne rende conto impara anche a porre nei giusti termini la questione della libertà. Si legga nella mia *Filosofia della libertà* quale enorme importanza io abbia attribuito al fatto che non venga posto il problema della libertà della volontà. La volontà risiede nelle profondità dell'inconscio e non ha senso interrogarsi sulla libertà della volontà; è lecito parlare solo di libertà dei pensieri. Nella mia *Filosofia della libertà* ho tenuto le due cose ben distinte. I pensieri liberi devono poi impulsare la volontà, allora l'uomo è libero. Ma con i suoi pensieri l'uomo vive per l'appunto nel mondo minerale» (*Considerazioni esoteriche sui nessi karmici* - 1° vol).

In questo ambito l'umanità sviluppa quelle forme e quei contenuti di pensiero in virtù dei quali viene riconosciuto quanto appartiene al mondo del divenuto, del non vivente. E fintantoché il materialismo assolve tale compito, esso in quanto a modalità d'indagine (metodo) va assolutamente riconosciuto ed apprezzato. La cosa diventa del tutto diversa nel momento in cui il materialismo non si accontenta del suo ruolo in quanto metodo, ma si ritiene una concezione valida per tutti gli ambiti.

Questo pensiero viene proseguito nella terza conferenza del ciclo *Corrispondenze cosmiche e terrestri*:

«La libertà dell'uomo si fonda sul fatto che il nostro pensare non è reale fintantoché non diventa pensare puro. Un'immagine riflessa non può essere causa. Se avete davanti a voi una qualche immagine riflessa, qualcosa che è soltanto immagine, e vi regolate di conseguenza, essa non determina nulla. Se il vostro pensare è una realtà, non c'è più libertà. Se il vostro pensare ha natura d'immagine, allora la vostra vita tra nascita e morte è una scuola di libertà, poiché non c'è nessuna causa nel pensare. E la vita deve essere priva di causa per essere una vita in libertà.

La vita nella fantasia non è invece del tutto libera. Perciò in quanto vita di rappresentazione essa è reale.

La vita libera che è in noi non è alcuna vita reale secondo il pensare. Invece nella misura in cui abbiamo il pensare puro e da questo pensare puro sviluppiamo la volontà in chiave di azione libera, afferriamo nel pensare puro la realtà per un lembo. Ma qui dove noi stessi dalla nostra sostanza conferiamo realtà all'immagine, qui è possibile l'azione libera.

Questo è quanto volevo esporre nel 1893, in modo puramente filosofico, nella mia *Filosofia della libertà*, per avere appunto un fondamento per ciò che ne sarebbe seguito».

In un'altro passo (*Necessità storiche e libertà* - IV conferenza) leggiamo:

«Se però l'uomo agisce sotto l'influsso delle sue immagini riflesse, quindi delle sue idee, allora egli agisce partendo dalla *maja*, egli agisce appunto partendo dal mondo riflesso: deve essere *lui* ad agire, allora agisce liberamente. Se segue le sue passioni non agisce liberamente; nemmeno se segue i suoi sentimenti agisce liberamente. Se segue le sue rappresentazioni, che sono soltanto immagini riflesse, agisce liberamente. E' questo il motivo per cui nella *Filosofia della libertà* ho affermato che l'uomo, qualora segua l'idea pura, il puro pensare, è un essere che agisce liberamente, poiché le idee pure non possono causare nulla, e quindi la forza causante deve provenire da qualcos'altro».

Questo motivo viene proseguito nel corso della quinta conferenza dello stesso ciclo.

«Si pone ora la domanda: che cosa vogliamo fare per portare veramente alla libertà quel quarto di vita animica che in noi è realtà? Dobbiamo metterlo in relazione con ciò che è indipendente dai restanti tre quarti.

Ho cercato di rispondere filosoficamente a questa questione nella mia *Filosofia della libertà*, sforzandomi

allora di indicare come l'uomo possa realizzare in sé l'impulso della libertà solo qualora ponga il suo agire, la sua azione, interamente sotto l'influsso del pensare puro, ovvero qualora possa fare degli impulsi del pensare puro suoi impulsi all'azione; impulsi che non si sviluppano affatto a partire dal mondo esteriore, poiché tutto ciò che si sviluppa a partire dal mondo esteriore non ci permette di realizzare la libertà. Ci permette di realizzare la libertà soltanto ciò che indipendentemente dal mondo esteriore si sviluppa nel nostro pensare quale stimolo per il nostro agire... Invece di lasciar quindi emergere gli impulsi del nostro volere, del nostro agire dalla nostra corporeità fisica, eterica, astrale, se gli impulsi non li riceviamo più da questo lato, bensì dal lato del mondo spirituale, noi possiamo accogliere questi impulsi soltanto come immaginazioni, dietro alle quali si trovano le ispirazioni e dietro a queste le intuizioni. Questo non è però necessario che venga esperito coscientemente, in chiave di coscienza chiaroveggente, così da dirsi: "Ora voglio questo - dietro stanno intuizioni, ispirazioni e immaginazioni"; quel che ne risulta è bensì un concetto, un pensare puro, che appare come un concetto forgiato nella fantasia. E poiché un tale concetto - che sta alla base dell'agire libero - deve apparire alla coscienza abituale come scaturito dalla fantasia, per questo chiamai, nella mia *Filosofia della libertà*, fantasia morale quanto sta alla base dell'agire libero».

La questione concernente l'ambito della libertà assume un peso soffocante quando lo sguardo viene rivolto a quel lato del karma umano che giungendo dal passato agisce con necessità. E' questa necessità compatibile con la libertà?

Questo problema viene toccato nella IV conferenza del ciclo *Considerazioni esoteriche sui nessi karmici* (1° volume).

«Vista così la questione è davvero importante, poiché tutte le osservazioni spirituali mostrano appunto che ogni vita terrena è condizionata dalle vite precedenti.

D'altro canto la coscienza della libertà è senz'altro presente nell'uomo. E se voi leggete la mia *Filosofia della libertà* constaterete che non si può comprendere l'uomo se non ci si rende conto che la totalità della sua vita animica è orientata, indirizzata e tende verso la libertà, verso una libertà però che va ben compresa. Proprio in quel mio libro troverete un'idea della libertà che è importantissimo comprendere giustamente, e cioè che la libertà viene in primo luogo sviluppata nel pensiero. La sorgente della libertà sgorga nel pensiero. L'uomo ha diretta coscienza di essere libero nel pensiero».

Questa risposta è tanto più importante, in quanto impedisce all'essere umano, affascinato dallo sguardo rivolto alle necessità karmiche, di diventare fatalista. Questo pericolo è grande. Lo evita unicamente colui che è in grado di riconoscere e di sentire che le necessità karmiche svolgono per la libertà lo stesso ruolo che la terra, cioè un terreno sicuro, svolge per l'uomo fisico, o il cervello per il pensare. Essi costituiscono la base che permette all'uomo di muoversi. L'uomo, grazie ad un pensare che ha ritrovato la sua origine spirituale e che crea partendo da questa sorgente, si sottrae non solo alla cogenza della natura, ma anche a quella del karma. La sorgente dello spirito, che egli ha trovato in se stesso, forgia in lui la dimensione nuova, recante in sé il futuro, qualcosa che rappresenta il germe nuovo rispetto a quanto opera con cogenza dal passato.

V CAPITOLO

Il nuovo volere

Una volta chiarito che l'ambito della libertà non sta direttamente nella volontà e tanto meno nell'agire, la questione riguardante un nuovo volere acquista la sua vera fisionomia e importanza. Se motivo e movente in quanto idea vengono a coincidere, si è allora conseguito un ambito a partire dal quale l'uomo può seguire totalmente i propri impulsi volitivi. Egli compenetra al contempo sia ciò che lo muove - se a questo livello tale espressione è ancora lecita - sia ciò a cui mira. Il suo Io domina tutti i rapporti che vanno considerati. Nessuno di questi elementi opera ora con coerenza. L'Io stesso deve attivarsi e muoversi. E' egli stesso a dare l'impulso. In tal modo nasce nell'uomo una volontà nuova e purificata, da lui stesso forgiata. Per questo egli si serve della fantasia morale, di cui si parlerà in seguito.

Sollecitato da un gruppo di giovani, che volevano avere da lui delle direttive, Rudolf Steiner tenne il «Corso di pedagogia per giovani». In esso vi sono già alcune tematiche sociali, come si può dedurre anche dal titolo della nuova edizione: *Forze spirituali attive tra vecchia e nuova generazione* (O.O. 217). In modo estremo vien posto all'attenzione dei giovani un problema fondamentale.

«Con la perdita delle antiche intuizioni ci troviamo posti di fronte al nulla. Che fare? In questo nulla cercare il tutto! Cercare in questo nulla qualcosa che non può venirci dato, ma che si deve elaborare. E non era più possibile elaborarci qualcosa con le forze passive di un tempo, bensì soltanto con le forze più vigorose della conoscenza che l'uomo aveva a disposizione in quest'epoca: con le forze conoscitive del pensare puro. Poiché nel pensare puro il pensare passa direttamente nella volontà. Potete certamente

osservare e pensare senza sforzare troppo la vostra volontà. Lo sperimentare e il pensare non entrano nella volontà. Ma il pensare puro, ovvero lo sviluppo dell'attività elementare, primigenia, questa sì richiede energia. Qui la scintilla della volontà deve scoccare direttamente nel pensare stesso. E' però anche necessario che questa scintilla della volontà scaturisca dalla totalità della singola individualità umana. Si doveva quindi una volta avere il coraggio di appellarsi a questo pensare puro che diventa anche volontà pura. Questa diventa a sua volta una nuova capacità, quella di conquistarsi impulsi morali direttamente dall'individualità umana, impulsi che ora devono venire elaborati, poiché non sono più dati come avveniva un tempo. Si doveva appellarsi alle intuizioni, che vanno elaborate! E la nostra epoca non conosce nessun altro termine che «fantasia» per indicare ciò che l'uomo elabora. In quest'epoca, che ha già ridotto al silenzio questo lavoro interiore, gli impulsi morali dell'avvenire dovevano quindi sorgere dalla fantasia morale; ovvero l'uomo dovette venire indirizzato dalla fantasia puramente poetica artistica, alla fantasia morale, produttiva».

Così venne presentata la nuova volontà ai giovani di allora. Il problema viene trattato da un analogo punto di vista nell'VIII conferenza del ciclo *Necessità storiche e libertà*:

«E ciò che non può essere affatto di natura intellettuale... è la *volontà umana*, la volontà umana amante, come ho cercato di caratterizzarla in rapporto all'impulso dell'amore nella mia Filosofia della libertà. La volontà umana può manifestarsi nelle realtà inconscie degli impulsi, delle brame, siano esse singole brame egoistiche, sociali o aspirazioni politiche: tutto ciò rimane incosciente o subcosciente. Se però la volontà viene realmente portata a coscienza, se quanto è proprio degli impulsi volitivi e che solitamente si svolge in uno stato dormiente o quantomeno sognante... viene sollevato alla sfera della coscienza,

allora questa concezione della volontà non può più essere materialista. Oggi chiunque osservi in modo veramente spirituale il mondo troverà un sintomo che dimostra come nel nostro tempo non si comprenda che cosa sia *la volontà*. E questo sintomo è dato dal fatto che normalmente in casi simili coloro che si ritengono gli spiriti più significativi del nostro tempo possono sollevare la questione se in genere esista o no una libertà umana».

Questa questione è intimamente connessa con quella dell'uomo, e rispettivamente con la visione che l'uomo ha di sé e del suo vero essere.

«La concezione dell'essere umano doveva venir nuovamente ricondotta all'uomo reale. Questo è quanto ho cercato di fare nella mia *Filosofia della libertà*. Così si presentava storicamente la questione quando mi accinsi a scrivere la *Filosofia della libertà*. Questo animale massimamente evoluto che avvolge l'essere umano non può essere libero. Nemmeno può esserlo quell'uomo spettrale che è l'idea nel suo essere in sé, fuori di sé e per sé, poiché esso è formato mediante la necessità logica. Entrambi non sono liberi. Libero è solamente l'uomo reale, che forma l'equilibrio tra l'idea che irrompe nel vero spirito e la realtà materiale esteriore. Perciò in questa *Filosofia della libertà* si è anche cercato di fondare la vita morale non su un qualche principio astratto, ma sull'interiore esperienza morale che allora chiamai fantasia morale; su quanto si genera nell'uomo individuale come tale per intuizione... Attraverso la filosofia morale si perviene così per vie traverse alla spiritualità. E forse questa sarebbe una via in grado di portare l'umanità attuale ad una concezione del mondo spirituale; se questa umanità esaminasse innanzitutto quello che in fondo non è poi così difficile da comprendere e cioè che la morale è priva di ogni solidità, se non viene intesa come parte di un elemento sovrasensibile» (*I retroscena spirituali della questione sociale* -1° Vol., VIII conferenza).

Nella conferenza *L'armonizzazione di scienza, arte e religione attraverso l'antroposofia* (Berlino 5.3.1922) il tema viene svolto riallacciandosi a Goethe e Schiller.

«Il miglior stimolo per porre la questione nei termini più corretti ed appropriati lo possiamo attingere da Goethe e Schiller. In un'epoca che ha ormai lasciato ampiamente dietro di sé quella di Goethe e Schiller non si può certo negare che dobbiamo anche porci liberamente di fronte a quanto era apparso a questi spiriti come un'importante questione umana. E così da una profonda e appassionata considerazione di Goethe e Schiller, la questione umana mi si presentò allora, quando mi accingevo a redigere la mia *Filosofia della libertà*, come la *questione della libertà*. Non potevo tuttavia pensare che l'uomo fosse da considerarsi un essere veramente libero solo quando vive nell'elemento artistico. Schiller aveva certamente ragione affermando che nel considerare il mondo dal punto di vista conoscitivo si deve seguire la necessità di ragione, e quindi in un certo senso una cogenza spirituale. C'è però dell'altro: se si segue questa necessità di ragione, se ci si dedica cioè a considerazioni scientifiche, allora si vive veramente in ciò che della natura, del mondo in generale - siano pure idee delle leggi di natura - si sperimenta in *idee*. Si vive allora in immagini e si avverte che non si può fondare nulla nella natura se non si fa agire la libera *attività* interiore umana e che, anche se la necessità di natura ci costringe, essa non può tuttavia costringerci *all'attività*, ma questa attività la si deve afferrare liberamente. Si avverte il carattere d'immagine di ciò che natura e mondo sempre sono, e si sperimenta poi nel conoscere in modo del tutto particolare la propria libera natura umana. Questo è quanto volevo rappresentare nella mia *Filosofia della libertà*. Se ci si eleva ai veri impulsi dell'agire morale e se questi impulsi dell'agire morale diventano puro pensare, allora l'uomo vive nuovamente in immagini quanto lo predispone ad agire. Se nel nostro conoscere

sentiamo la natura d'immagine e se dentro questa natura d'immagine portiamo la nostra moralità, allora ci sentiamo nella libertà»⁴.

Ancora una volta si accenna alla natura d'immagine del pensare. Come si è potuto constatare dalla precedente considerazione questa natura d'immagine del pensare fonda la libertà dell'uomo. Questo pensare libero però permette all'essere umano anche di afferrare il mondo spirituale, in altre parole gli permette di avere intuizioni, soprattutto intuizioni morali. Queste intuizioni gli si presentano in modo tale da non avere alcuna cogenza, ma sono sue proprie creazioni. E' l'uomo in quanto Io ad attingerle dal mondo spirituale. Basta soltanto avere l'immagine dell'«attingere da qualcosa» chiaramente dinanzi a sé. Si attinge da una sorgente, da una fonte, in questo caso dal mondo spirituale. Il che significa che non è il mondo spirituale ad agire nell'uomo, ma piuttosto questi che deve innalzarsi ad esso, per attingere le sue idee morali da quella sorgente eternamente zampillante.

Si leggano in tal senso le seguenti considerazioni fatte da Rudolf Steiner nel 1922 a Lipsia sul tema *L'agnosticismo nella scienza e l'antroposofia*:

«Come fondare la scienza morale e quindi la base per tutta la scienza della spirito, anche di tutta la scienza sociale, come fondare una scienza morale nell'epoca in

⁴Come Schiller riferendosi a Goethe disse: «Il poeta è il vero uomo», così a tutt'oggi questa opinione - più sentita che chiaramente espressa - la si può esperire tra l'altro nell'eminente poeta svizzero Albert Steffen.

Dopo quanto operato da Steiner si deve però dire: «Lo spirito libero è il vero uomo». Egli può esprimersi come artista in ogni campo, come scienziato o uomo religioso, come tecnico o economo, come impiegato, come lavoratore o come casalinga, in breve in ogni attività umana.

Ci si permetta una osservazione che oggi non può venire tralasciata: se si riporta correttamente quanto Josef Vital Kopp scrive nel suo saggio *Entstehung und Zukunft des Menschen - Pierre Teilhard de Chardin und sein Weltbild* (Origine e futuro dell'uomo - Pierre Teilhard de Chardin e la sua immagine del mondo) - Rex-Verlag, Lucerna e Monaco, 1962 - di cui molto si discute e che molta attenzione riscosse, allora dalla premessa fatta consegue la domanda: come stanno le cose riguardo alla libertà dell'uomo? Poiché di tutto ciò il saggio in questione, nonostante tutti gli sforzi per conseguire la conoscenza dell'uomo, non fa parola. Ma non è forse «lo spirito libero» l'omega dello sviluppo umano?

cui dobbiamo riconoscere giustificato il fenomenalismo per quel che concerne la natura esteriore? Questa era per me la vera questione al tempo in cui scrivevo la mia *Filosofia della libertà*. Io stavo completamente sul terreno della scienza moderna, sul terreno di un fenomenalismo per ciò che del mondo esteriore sensibile è indagabile tramite un processo conoscitivo. Se però in tutta onestà si seguono le conseguenze fino in fondo, allora ci si deve dire: se la morale deve venir fondata oggettivamente, allora, accanto a questa conoscenza che conduce al fenomenalismo e quindi all'agnosticismo, se ne deve poter collocare un'altra, che non usi ora il pensare per escogitare mondi ipotetici dietro ai fenomeni dei sensi; si deve cioè fondare una conoscenza che sia in grado di afferrare lo spirituale direttamente nell'esperienza, visto che, se si prescinde dalla matematica, lo spirituale non viene più portato nel mondo secondo le modalità di un tempo.

E' proprio l'agnosticismo che da un lato ci obbliga a riconoscerlo in tutto e per tutto nell'ambito che gli compete, ma che dall'altro sollecita il nostro spirito all'attività, per afferrare un mondo spirituale dal quale, se non vogliamo rimanere meramente nel soggettivo, possiamo in primo luogo attingere i principi della morale, grazie all'osservazione spirituale oggettiva.

Certo, è stato in gran parte giustificato chiamare *individualismo etico* la mia *Filosofia della libertà*, ma con ciò se ne afferra soltanto un aspetto. Noi dobbiamo ovviamente giungere all'individualismo etico, poiché quello che ora viene inteso come principio morale deve venir considerato nel rispetto della libertà di ogni singolo individuo.

Ma proprio come la matematica viene elaborata in pura conoscenza attraverso un attivo processo spirituale interiore che si dimostra tuttavia fondato nell'oggettività, così anche il contenuto dell'impulso morale può venir afferrato nella pura esperienza

spirituale - non venir quindi accolto per fede, ma afferrato in virtù di una pura esperienza spirituale, e perciò, in accordo con la mia *Filosofia della libertà*, si sarà indotti a dire: la scienza morale deve venir fondata sull'intuizione morale. Quindi a suo tempo così mi espressi: noi giungiamo veramente in modo moderno ad una reale concezione morale se ci diciamo: come dalla generalità della natura estraiamo i singoli fenomeni naturali, così da un mondo contemplato spiritualmente, da un mondo spirituale sovrasensibile, dobbiamo ricavare i principi morali che, seppur contemplati spiritualmente, sono del tutto oggettivi e indipendenti da noi.

Parlai quindi innanzitutto dell'intuizione morale. Con ciò però il processo conoscitivo viene portato in una certa direzione; il processo conoscitivo, proprio perché vuol rimanere rigorosamente scientifico, è sollecitato a raccogliere le proprie forze animiche in modo tale che ora la visione del mondo spirituale diventa veramente possibile».

Le difficoltà che questa aspirazione incontra sul suo cammino vengono descritte nella II conferenza del ciclo *Le basi conoscitive e i frutti dell'antroposofia* (Stoccarda 1921).

«E' straordinariamente difficile arrivare per questa via puramente filosofica ad afferrare l'attività del pensare. Posso quindi ben comprendere spiriti come Richard Wahle, il quale si era chiaramente reso conto come il semplice percepire ponga davanti alla nostra anima proprio soltanto qualcosa di caotico, posso capire che pensatori, i quali abbiano davanti a loro soltanto quanto Johannes Volkelt ha indicato a buon diritto come i singoli brandelli del percepire esteriore posti gli uni accanto agli altri e che il pensare deve poi ordinare - posso ben comprendere come simili pensatori, poiché s'immedesimano totalmente nel percepire, non arrivino a potersi immedesimare anche nell'essenza del pensare, non possano cioè riconoscere che nell'esperire

l'attività del pensare noi siamo completamente immersi in una *attività* che possiamo unire pienamente con la nostra coscienza. Mi posso ben immaginare come per simili pensatori sia inconcepibile quanto, sulla base della piena esperienza di questa attività del pensare, si può replicare loro con le parole: nel pensare noi afferriamo il divenire del mondo per un lembo!, come ho scritto nella mia *Filosofia della libertà*.

Che sia così, che nel pensare noi afferriamo veramente il divenire del mondo per un lembo, questo lo si poteva in un primo tempo riferire soltanto a quel pensare che sta alla base dell'agire umano, a quel pensare che poi si sviluppa se formiamo il mondo morale delle nostre azioni prendendo le mosse dal nostro pensare puro. Si è infatti allora costretti a sviluppare innanzitutto il pensare puro nell'anima, ad avere cioè il pensare in tutta la sua purezza, e a configurare da noi stessi a tal fine l'osservazione. Allora i fatti stessi ci costringono a separare gli uni dagli altri l'osservare, il percepire ed il pensare, per collegarli tra loro nell'agire, nell'atto morale. Come proprio dal perseguire la vita etica e sociale emerge la vera essenza dell'attività pensante - è quanto ho sviluppato nella mia *Filosofia della libertà*».

Quanto concreta sia da intendersi la «nuova» volontà compenetrata dal pensare, quale forza creante le sia immanente, viene esposto nella settima conferenza dello stesso ciclo:

«Le cose di cui parla la scienza dello spirito antroposofica non si ricevono da una qualche mistica nebulosa, ma sono tali da poter indicare passo per passo la via che conduce ad ogni singola conoscenza. Non si tratta ovviamente di una via esteriore, bensì interiore in tutto il suo corso, ma tale da condurre ad afferrare una realtà veramente oggettiva, però sovrasensibile. Ma per il fatto che in questo modo ci si eleva alla vera *conoscenza intuitiva*, si giunge ora propriamente ad una reale e vera comprensione di

quello che è il nostro pensare, il nostro rappresentare, che noi impieghiamo nella vita abituale e con il quale compenetriamo le nostre percezioni. Si perviene alla piena e totale realtà di ciò di cui, fino ad un certo grado, ci si può formare una rappresentazione, una rappresentazione empirica, anche nel modo nel quale io ho tentato di esporlo nella mia *Filosofia della libertà*. In essa cercai di accennare al pensare puro, a quel pensare che può vivere in noi anche prima di aver unito appunto questa parte del pensare con una qualche percezione esteriore così da formare la piena realtà. Io ho accennato al fatto che questo stesso pensare puro può venir percepito come interiore contenuto animico; ma che cosa esso sia secondo la sua essenza, lo si può riconoscere soltanto se lungo il cammino della conoscenza superiore si presenta nell'anima la vera intuizione. Allora in un certo senso si compenetra il proprio pensare. Soltanto ora, tramite l'intuizione, ci si esperisce dentro il proprio pensare, poiché l'intuizione consiste appunto nel fatto che con il proprio essere si vive dentro il sovrasensibile, ci si immerge in questo sovrasensibile.

Si impara così a conoscere qualcosa, la cui esperienza, come ho appena indicato, è di nuovo una specie di destino conoscitivo. Si esperisce qualcosa di poderoso quando si vive intuitivamente dentro la natura del conoscere. Allora si sa come si è organizzati materialmente in quanto uomini. Si sa fin dove si estende questa organizzazione materiale. Ma mediante l'intuizione si vede anche che quell'organizzazione arriva fino al punto da offrirsi come supporto, come terreno, su cui può svilupparsi il pensare, e che i processi materiali devono venir essi stessi distrutti là dove appare il vero pensare. Nella stessa misura in cui i processi materiali vengono distrutti può aver luogo in noi quanto ora subentra al posto della distruzione delle sostanze materiali: il pensare, il rappresentare...

E allora si vede di nuovo mediante l'intuizione come dal ricambio, attraverso la volontà che però ha ora i propri motivi nel pensare puro, la sostanza venga spinta nell'organizzazione umana fino al posto dove deve venir distrutta. Il pensare come tale distrugge, la volontà costruisce. Essa costruisce però in modo che in un primo momento, durante la vita fino alla morte, questo costruire rimane latente nell'organizzazione umana. Ma vi è comunque un costruire. Nella misura in cui i nostri motivi morali, intesi nel senso della mia *Filosofia della libertà*, siano riconducibili a intuizioni veramente libere e morali, noi viviamo una vita umana tale che essa, in base alla sua organizzazione, pone volitivamente della sostanza trasformata laddove la materia è stata annientata. L'uomo diventa interiormente creativo, interiormente costruttivo. In altre parole, noi vediamo all'interno del cosmo, nell'organizzazione umana, il nulla riempito da *nuova formazione*, in senso del tutto materiale. Questo null'altro significa se non che, perseguendo coerentemente il cammino della conoscenza antroposofica, si arriva al punto in cui nell'uomo gli ideali puramente morali si presentano quali costruttori di mondi fin dentro la materialità. In un certo senso abbiamo così scoperto dove il mondo morale diventa esso stesso creativo, dove sorge qualcosa che, sulla base della moralità umana, garantisce la sua propria realtà, poiché essa la porta in sé, poiché essa stessa la crea».

E' stato così conseguito uno dei massimi vertici nella descrizione del nuovo volere. L'ordine morale è creazione umana, attinta in libertà dal mondo spirituale. Questa forza morale creante è capace di formare sostanza.

Volgiamoci ora ad un altro aspetto. Nel giugno del 1919 Rudolf Steiner tenne, presso Heidenheim, una conferenza sul tema *Che cosa caratterizza la peculiarità del presente*:

«A suo tempo ho cercato di accennare in un ambito specifico a qualcosa che per il presente è assolutamente necessario. Ovviamente, per grettezza, per il filisteismo della nostra scienza e per la mostruosità dell'attuale scienza universitaria ufficiale, non lo si è compreso. Nella mia *Filosofia della libertà*, apparsa nel 1894, chiamai un capitolo "La fantasia morale". Dal punto di vista scientifico spirituale lo si potrebbe anche indicare come *gli impulsi morali immaginativi*. Ciò a cui volevo accennare era che quell'ambito, che altrimenti viene afferrato artisticamente soltanto nella fantasia, ora è necessario che venga afferrato dall'umanità in tutta serietà, poiché questo è il gradino cui l'uomo deve giungere per poter ricevere in sé il sovrasensibile, che non può venir afferrato dal cervello fisico. All'inizio degli anni Novanta del secolo scorso io volevo almeno indicare che, riguardo alla comprensione dell'elemento morale, era giunto il momento di afferrare il sovrasensibile in tutta serietà. Queste cose oggi dovrebbero essere avvertite. Si dovrebbe avvertire che i pensieri e gli impulsi animici interiori, che hanno condotto fino alla catastrofe della guerra mondiale e agli attuali sconvolgimenti sociali, non sono più ulteriormente utilizzabili, che necessitiamo di nuovi impulsi».

Qui il nuovo volere accenna già al suo compito all'interno della vita sociale. - Concludiamo questo capitolo con una citazione tratta dalla conferenza *La conoscenza dell'essere spirituale del mondo* (L'Aia, novembre 1922):

«Ho già indicato all'inizio degli anni Novanta del secolo scorso nella mia *Filosofia della libertà* come possa rapportarsi al mondo morale colui che sia del tutto compenetrato dall'attuale atteggiamento scientifico. Ci si accorge che questa scienza naturalistica, ancor più di quanto non abbia fatto fin ora, può impiegare tutto il pensare nell'intento di compenetrare, di ordinare solo concettualmente i fenomeni esteriori, e di pervenire alle leggi che vengono appunto afferrate in pensieri.

Allora però ci si dirà: una tale concezione della natura non può, per forza propria, accedere al sovrasensibile. Tutto quanto può conseguire come interiore esperienza animica è immagine di un mondo sensibile esteriore, e tale deve rimanere.

Quindi, proprio quando portiamo il pensare a quella perfezione cui l'ha portato l'epoca scientifica, proprio quando con il nostro atteggiamento scientifico - non quindi in modo dilettesco, superficiale, ma con coerenza interiore - ci troviamo inseriti nei metodi rigorosi ed esatti della nuova ricerca, allora a poco a poco giungiamo a una interiore esperienza del pensare che è tuttavia libera da ogni elemento fisico-corporeo.

Questo in genere è alquanto difficile da comprendere per l'umanità moderna. Soltanto chi abbia veramente approfondito la scienza moderna trova infine nella vita di pensiero qualcosa che non viene mediato dalla sua corporeità. Nella mia *Filosofia della libertà*, scritta agli inizi degli anni Novanta del secolo scorso, l'ho chiamata pura vita di pensiero; e la sua attività: pensare puro. E ho cercato di mostrare come proprio quando l'uomo nel suo pensare che si è reso puro da ogni istinto, da ogni arbitrio e da ogni fantasia interiore, proprio quando mediante la disciplina scientifica egli afferra nel puro pensare una natura che è amorale, che non racchiude in sé più nulla di morale, una natura con la quale non può acquisire alcun rapporto religioso, proprio quando egli si rafforza in modo appropriato rispetto al pensare sulla natura: come allora dal profondo della sua interiorità penetra proprio in questo pensare puro divenuto scientifico quel che sono gli impulsi morali individuali e personali del singolo uomo. Basta osservare la natura spassionatamente e non fermarsi poi a questa osservazione, ma rivolgere lo sguardo alla nostra stessa personalità, per trovare che quanto più pensiamo scientificamente e quanto più esperiamo questo pensare scientifico, tanto più possentemente penetra

nel nostro pensare puro quel che allora indicai come intuizione morale. Allora noi stiamo di fronte al mondo in modo tale da dirci: certamente la natura si è per noi sdivinizzata, è diventata amorale. Ma in quanto pensiamo sulla natura, noi sentiamo - come del resto sentiamo il sangue dentro la nostra testa fisica, per poter avere uno strumento fisico del pensare - proprio il nostro pensare scientifico più puro venir infine impregnato di intuizioni morali provenienti dalla nostra propria interiorità».

VI CAPITOLO

Nuovo pensare, nuovo volere

La volontà pensante

Nella notte di San Silvestro 1922/23, il Goetheanum andò completamente distrutto in seguito ad un incendio. Con esso andò in fumo la gran mole di lavoro compiuta nel corso di molti anni. Ma nonostante tutta la commozione e il dolore, il lavoro non subì alcuna interruzione. Fu necessario del nuovo lavoro. Non si stava di fronte soltanto alle macerie del Goetheanum, ma anche a quelle della Società: sia l'uno che l'altra andavano ricostruiti. Rudolf Steiner affrontò entrambi i compiti con l'ardore volitivo che gli era proprio.

Le conferenze che egli ora tenne nei centri più grandi miravano tutte alla rifondazione della Società. A Stoccarda egli espresse «parole dettate dal dolore e dall'indagine coscienziosa», volgendo maggiormente lo sguardo al passato. A fine gennaio fece seguito un'altra conferenza e poi la conferenza «Nuovo pensare, nuovo volere» (Stoccarda 6.2.1923), che viene qui ampiamente riportata. Questa conferenza pone alla Società Antroposofica i necessari compiti futuri in rapporto alla *Filosofia della libertà*. Due cose appaiono particolarmente importanti. Steiner accenna spesso al fatto che questo libro rivela il nesso dell'uomo con il cosmo, perfino «in modo eclatante», come ebbe a dire una volta. Tuttavia la cosa è sempre posta in termini generali. In questa conferenza si accenna concretamente al rapporto esistente tra il libro e la sfera di Saturno e Luna. Questo deve apparirci tanto più importante considerando il tentativo dell'umanità di spingersi nell'universo soltanto per vie esteriori, affidandosi a mezzi tecnici (missili, razzi ecc.). Tutto questo l'umanità avrebbe potuto conseguirlo già settant'anni fa per vie del tutto interiori. Questo indicano gli accenni sulla *Filosofia della libertà*. Non si tratta ovviamente di scegliere tra uno sforzo di

natura animico-spirituale e le notevolissime prestazioni tecniche, ma piuttosto di conseguire un equilibrio tra le due possibilità. Né la via tecnica né quella animico-spirituale sono di per se autorevoli e determinanti. Esse piuttosto si appartengono reciprocamente come dentro e fuori, forma e sostanza, corpo e anima.

Forse ancora più importante per la vita di tutti i giorni può però apparire la conclusione di questa citazione. Si tratta propriamente di un appello alla lettura della *Filosofia della libertà* - ma soprattutto ad una lettura corretta. Si accenna quindi come dallo studio corretto del testo si acquisisca un atteggiamento animico grazie al quale ci si può porre di fronte all'antroposofia con molta modestia ma pur sempre in modo sovrano. Si impara così a rappresentarsela da se, senza dover sempre richiamarsi all'autorità di qualcuno, specialmente poi se questo qualcuno non ha mai voluto essere un'autorità nel senso in cui viene così spesso indebitamente affermato⁵.

«Vorrei riferirmi al mio libro la *Filosofia della libertà*, pubblicato oltre trent'anni fa. Vorrei fare osservare come in questo libro io avessi accennato ad una forma particolare del pensare che è del tutto diversa da quella che oggi si ammette di solito. Quando oggi si parla del pensare... a questo concetto del pensare si collega quello di una certa passività nell'atteggiamento dello spirito umano. Come spirito umano ci si dedica all'osservazione esteriore, si osserva e si sperimenta, e

⁵Lo conferma un'esperienza personale: Rudolf Steiner nel corso di un colloquio che Wolfgang Wachsmuth - direttore della casa editrice «Der Kommende Tag» - ed io avemmo con lui fece la seguente osservazione: «Nessuna persona ha così poca autorità all'interno della Società Antroposofica quanto il sottoscritto». Incredulità e stupore si dipinsero sui nostri volti. «Non mi credete? Vi voglio portare un esempio. Allorché alcuni amici ebbero intenzione di costruire un edificio per i drammi-mistero, mi pregarono di elaborarne il progetto. Una volta finito chiesero quanto sarebbe costata la sua realizzazione. Io dissi dai cinque ai sei milioni di marchi, poiché so bene come vanno a finire queste cose. Allora chiesero ad un architetto, il quale disse non più di cinquecento, seicentomila marchi. Credettero a lui e non a me. Vedete quanto poca sia la mia autorità nella Società Antroposofica». Aggiunse poi con un sorriso compiaciuto: «Poi però è costato veramente così tanto!».

si collegano poi le osservazioni mediante il pensare umano, giungendo così a leggi scientifiche, disputando poi sulla loro validità, sul loro significato metafisico o soltanto fisico. E' però ben altra cosa avere questi pensieri che si sono formati a contatto con la natura, oppure chiarirsi veramente come ci si rapporti con questi pensieri che si formano sulla natura e che soltanto in tempi recenti si possono formare così come oggi li si forma. I pensieri sulla natura dei tempi più antichi - ancora nei secoli XIII, XII, XI dopo Cristo - erano, in merito al comportamento animico umano, del tutto diversi. Per l'uomo d'oggi pensare significa seguire passivamente i fenomeni per poi formarsi delle rappresentazioni sulla loro regolarità o irregolarità. In un certo senso si fanno sorgere i pensieri dai fenomeni, lasciando che siano passivamente presenti nell'anima umana. Di fronte a ciò, nella mia *Filosofia della libertà* sottolineavo l'elemento attivo del pensare umano, evidenziando come la volontà penetri nell'elemento di pensiero, come si possa scorgere la propria attività interiore nel cosiddetto pensare puro, e allo stesso tempo indicare come dal pensare puro scaturiscano quelli che possono essere in realtà impulsi morali. Ho cercato così di mostrare l'impatto della volontà nel mondo passivo del pensiero, e quindi il destarsi di questo mondo di pensiero passivo a qualcosa che sollecita interiormente l'uomo ad operare.

Quale modalità di lettura era dunque presupposta per la *Filosofia della libertà*? Era presupposta una modalità in virtù della quale il lettore, nel leggere, passasse attraverso una sorta di esperienza interiore che può paragonarsi esteriormente proprio al risveglio che si esperisce di primo mattino, quando si passa dallo stato di sonno a quello di veglia. Si dovrebbe cioè sentire: nel pensare passivo io ho veramente dormito rispetto ad un grado superiore del mondo, ora sono sveglio! - Così come al mattino una volta desti si sa: tu giacevi passivamente nel letto, abbandonato al corso

degli eventi naturali del tuo corpo, ora inizi ad essere interiormente attivo, colleghi l'attività dei tuoi sensi con quanto avviene nel mondo esteriore fatto di suoni e colori, ora colleghi l'attività del tuo proprio corpo con le tue intenzioni. - Questo momento di trapasso da un mero subire ad un essere attivo è ciò che in modo del tutto analogo, ma a un livello superiore, dovrebbe sorgere nell'uomo leggendo la *Filosofia della libertà*. Ci si dovrebbe dire: sì, finora ho di certo pensato, ma questo pensare consisteva in realtà nel lasciar scorrere in me i pensieri, nell'affidarmi alla loro corrente. Ora inizio a collegare passo dopo passo la mia attività interiore con il pensiero; adesso avviene per i pensieri quel che avviene ogni mattina al mio risveglio, quando unisco l'attività dei miei sensi con il mondo dei colori e dei suoni o quando unisco l'attività del mio organismo con la mia volontà. - Quando si ha una simile esperienza di risveglio (ne ho accennato nel mio libro *Enigmi dell'essere umano*, laddove parlo di Johann Gottlieb Fichte), si giunge ad un atteggiamento dell'anima che è del tutto diverso da quello oggi abituale. Ma questo atteggiamento dell'anima non conduce a poco a poco soltanto ad una conoscenza da accogliersi per autorità, ma porta a dirsi: che sono mai questi pensieri che avevi un tempo e che cos'è invece l'attività che lasci ora irrompere nei tuoi pensieri passivi, quelli che subivi passivamente? Che cosa è mai quello che è penetrato nel tuo pensare di prima, così come al mattino penetra nella corporeità la vita animico-spirituale? (Con ciò null'altro intendo se non il fatto esteriore del risveglio). Si giunge allora ad avere del pensare un'esperienza che non si può affatto avere finché non si riconosce il pensare come vivente, come attivo.

Finché si guarda soltanto al pensare passivo, il pensare appare come ciò che si sviluppa nella corporeità umana quando questa osserva gli oggetti esterni con i suoi sensi. Se però in questo pensare passivo si fa entrare

l'attività dell'uomo interiore, allora quanto si aveva prima lo si può confrontare con qualcos'altro; allora soltanto si può cominciare a farsi un'idea chiara dell'essenza di questo pensare passivo. Si arriva cioè a riconoscere che questo pensare passivo si comporta nella vita animica alla stregua di un cadavere umano nel mondo fisico. Quando nel mondo fisico si ha un cadavere, ci si dice: una cosa come questa non può sorgere per prima; per nessuna comune legge naturale può compiersi una simile congiunzione di materie come quella che mi sta davanti in un cadavere. Essa è possibile unicamente perché il cadavere era prima animato da un essere umano, perché esso è un residuo, quel che resta di un uomo che ha vissuto portando quel corpo. - Il cadavere come tale è comprensibile unicamente con la premessa di un uomo che era prima presente e vivo. Di fronte al proprio pensare passivo l'uomo sta come un essere che non abbia mai visto uomini, ma solo cadaveri. Un essere simile dovrebbe considerare tutti i cadaveri altrettanti miracoli, poiché essi non potrebbero mai scaturire da quanto li circonda della restante natura. Soltanto nell'attimo in cui irrompe nel pensare l'elemento attivo della vita dell'anima, si impara a riconoscere il pensare come qualcosa che è un residuo. Si impara a riconoscerlo come il *residuo* di qualcosa. Il pensare abituale è morto, è un cadavere animico e lo si deve rilevare lasciandovi irrompere la propria vita dell'anima, imparando cioè a conoscere il cadavere, il pensare astratto, quando è vitale. Se si vuol comprendere un cadavere lo si deve considerare accanto ad un uomo vivente. Se si vuol comprendere il pensare abituale ci si deve dire: esso è morto, è un cadavere animico e il suo elemento vivente era nella vita prenatale; l'anima viveva allora senza corporeità nell'esuberanza di questo pensare, e quanto mi è rimasto qui nella vita terrena lo devo considerare come il cadavere animico dell'anima vivente della vita preterrena.

Questo diventa esperienza interiore, e ce ne possiamo rendere conto se appunto facciamo irrompere la volontà nel pensare. Questo pensare lo si deve già considerare in modo da cercare, nel senso dell'attuale sviluppo umano, gli impulsi etici e morali nel pensare puro. Attraverso lo stesso pensare puro si giunge allora a venir sollevati oltre la propria corporeità e inseriti in un mondo che non è quello terrestre. Ora si sa: ciò che hai nel tuo pensare vivente, a tutta prima non riguarda affatto il mondo fisico, ma è una realtà. Riguarda un mondo che i tuoi occhi non vedono, e nel quale ti trovavi prima di discendere entro la tua corporeità fisica. Riguarda un mondo spirituale. Ci si rende infine conto che anche le leggi del nostro sistema planetario nulla hanno a che fare con quel mondo in cui si è ora trasferiti mediante il pensare reso vivente. Cosicché, volendo ora caratterizzare la cosa alla vecchia maniera, si deve andare fino al limite del sistema planetario per giungere in un mondo per il quale abbia un significato quello che si afferra con il pensare vivente. Si deve cioè andare oltre *Saturno* per giungere a quel mondo, per il quale abbia un significato quanto si afferra nel pensare vivente. Si deve quindi andare oltre Saturno per trovare il mondo al quale siano ora applicabili i pensieri viventi, ma in cui si trova ciò che proveniente dall'universo è *creativo* anche sulla terra. Ora si è fatto un primo passo nell'epoca che altrimenti si sente soltanto posta su quel granello di polvere che è la terra nello spazio cosmico, ora si è fatto un primo passo per uscire nuovamente nell'universo, onde avere un mezzo per potervi vedere nuovamente qualcosa mediante il *pensare vivente*. Si giunge al di là del sistema planetario.

Se si considera ulteriormente la volontà umana, così come l'ho fatto nella mia *Filosofi della libertà*, si giunge al punto in cui, nel pensare passivo - il pensare che si può solo subire - irrompe la volontà e si viene condotti nell'universo, oltre Saturno, mentre proprio in quanto

ci si sprofonda nella volontà, si diviene in un certo modo calmi in tutto il proprio essere, diventando come un polo fermo nella mobilità del mondo volitivo che solitamente si sviluppa, così che si progredisce verso l'altro lato. Quando noi vogliamo all'interno della nostra corporeità, noi siamo di fatto in movimento; anche se il volere è solo un desiderio, si ha un interiore movimento di sostanza. Il volere, così come nell'uomo si presenta alla coscienza abituale, è movimento. Quando l'uomo vuole è come inserito nel *movimento del mondo*. Se ora, mediante gli esercizi da me proposti nel libro *L'iniziazione*, si riesce a contrapporre a questo movimento, nel quale si sta entro il volere, la *calma del proprio essere*, se si riesce, esprimendomi per immagini, a star fermi nell'anima mentre con la corporeità ci si muove nello spazio (si tratta solo di un'immagine da applicarsi a tutte le attività della volontà), se si riesce a *essere attivi nel mondo e a rimaner calmi nell'anima*, a lasciar in un certo senso fluire la propria attività osservandola con tranquillità, allora si porta il pensare nella volontà come in precedenza si era portata la volontà nel pensare. Allora si esce dal mondo dall'altro lato. Si giunge cioè a riconoscere la volontà come qualcosa che ora si stacca nuovamente dalla corporeità fisica, che ci conduce perfino fuori dalle comuni leggi terrestri, e si impara così a conoscere un fatto particolarmente significativo per quel che riguarda la connessione dell'uomo con l'universo. Impariamo a dirci: tu porti in te ogni sorta di impulsi, istinti, passioni, che sono già nella sfera della volontà, ma essi, che mancano nel cadavere, non appartengono affatto al mondo che puoi conoscere con i tuoi esperimenti, poiché ti limiti al mondo sensibile terrestre. Sono parte di un altro mondo, che è inserito in questo e alla cui attività rimanda tutto quanto è presente nel mondo sensibile.

Oggi voglio solamente accennare a queste cose... Si giunge quindi a entrare nell'universo da un altro lato e

cioè dal lato che si caratterizza esteriormente e fisicamente con la *Luna*. Così come la luna riflette la luce solare, non la accoglie, ma la lascia libera, in quanto riflette tutto, così riflette anche altre forze dell'universo. Le esclude, appartenendo essa ad un mondo diverso da quello mediante il quale vediamo le cose. Noi vediamo le cose mediante la luce, la luna riflette la luce, non la accoglie in sé. Da una parte, mediante il pensare che afferra se stesso nell'attività interiore, noi veniamo sollevati fino a Saturno. Dall'altra parte, afferrando la volontà, veniamo condotti dentro l'attività lunare, impariamo a metterci in rapporto con l'universo, veniamo condotti oltre il granello di polvere terra, solleviamo nuovamente la nostra conoscenza verso l'universo, trovando di nuovo in esso qualcosa che è imparentato con quanto di animico-spirituale vive in noi. E se poi da un lato nel nostro atteggiamento animico abbiamo il pensare attivo impregnato di volontà, e dall'altro la volontà impregnata dal pensare, e siamo divenuti coscienti che da un lato arriviamo ai confini del sistema planetario, fino a ciò che è proprio di Saturno, e dall'altro, entro l'elemento terrestre, usciamo dal sistema planetario verso l'universo, nell'elemento lunare...Quando con una tale coscienza siamo nella sfera celeste e vi conseguiamo l'*autocoscienza*, allora emerge il ricordo delle trascorse vite terrene, e le *ripetute vite terrene* diventano un fatto della memoria cosmica di cui ci siamo appropriati. Non c'è da meravigliarsi che nel terrestre le ripetute vite terrene non possano venir ricordate, poiché quello che si frappona tra le stesse non viene certo compiuto sulla terra, e l'effetto di una vita terrena su quella successiva si compie solo in quanto l'uomo si solleva dal terrestre. Come potrebbe l'uomo ricordarsi delle vite terrene senza volersi prima innalzare ad una coscienza celeste!

Oggi volevo soltanto accennare a quanto ho già avuto modo di dire al riguardo. Ho voluto solo accennare alle

regioni in cui si muove la ricerca antroposofica, particolarmente negli ultimi anni. Chi vorrà esaminare quanto è qui avvenuto, saprà con quale atteggiamento si sia proceduto nelle mie conferenze negli ultimi anni proprio in tali regioni. Si è trattato di fare un po' alla volta chiarezza su come si possa passare dalla coscienza abituale ad una coscienza superiore. E sebbene abbia sempre detto che il comune e spregiudicato intelletto umano può comprendere i risultati dell'antroposofia, ho pure sottolineato come oggi sia accessibile ad ognuno quell'atteggiamento di coscienza grazie al quale il singolo consegue direttamente un *nuovo pensare* e un *nuovo volere*, così che egli stesso si sente posto in quel mondo di cui parla l'antroposofia. Sarebbe stato necessario che si fosse evitato di leggere la mia *Filosofia della libertà* con lo stesso atteggiamento animico con cui si leggono altri testi filosofici. Si avrebbe dovuto leggerla con quell'atteggiamento animico grazie al quale ci si palesa che qui si entra in un tutt'altro modo di pensare, di guardare e di volere. Si sarebbe allora saputo che con questo diverso atteggiamento di coscienza ci si eleva dalla terra ad un altro mondo, e che poi dalla coscienza di un tale atteggiamento animico si origina proprio quella saldezza interiore che permette di parlare con convinzione di quanto la ricerca spirituale può sondare. Leggendo la *Filosofia della libertà* nel senso giusto, si parlerà poi come un principiante su ciò che l'indagatore dello spirito ha da dire, il quale può certo sondare con maggior sicurezza e convinzione interiore che non il principiante. Ma un simile principiante, così come l'ho caratterizzato, lo può diventare ognuno proprio attraverso la giusta lettura della *Filosofia della libertà*. Questo principiante può così parlare di quel che l'indagatore spirituale evoluto può descrivere nel modo più minuzioso, allo stesso modo in cui chi ha imparato chimica parla dei risultati della ricerca pur non avendone avuto direttamente visione, risultati dei quali però ha cognizione per quanto ha imparato, per come

se ne parla e per come essi appartengono alla sfera reale della vita. Si tratta sempre di far sorgere un certo *atteggiamento dell'anima* e non di limitarsi a sostenere un'immagine del mondo diversa da quella che si ha nella coscienza abituale. Ciò che appunto non si è fatto è stato di leggere la *Filosofia della libertà* in modo diverso da come si leggono altri libri. Ed è questo quello che più conta. Ed è a questo che ora si deve accennare con il massimo rigore, altrimenti lo sviluppo della Società Antroposofica rimarrà di fatto del tutto indietro rispetto allo sviluppo dell'antroposofia. Allora l'antroposofia passando per le vie traverse della Società Antroposofica dovrà venir totalmente fraintesa dal mondo! E non potranno che derivarne conflitti su conflitti».

La citazione seguente è presa da una conferenza dal titolo «Sull'incontro tra un allievo di Hegel e uno di Gichtel e la Filosofia della Libertà» (Dornach, 3.2.1923). Questa conferenza precede di tre giorni quella di Stoccarda appena citata, e tratta il motivo che formerà in quella la conclusione: la volontà pensante permette all'uomo di sostenere con tutto se stesso la verità dell'antroposofia, poiché egli esperisce nella volontà pesante un primo livello della sua verità:

«La premessa per quell'antica condizione animica era costituita dal fatto che l'uomo non aveva ancora sviluppato il puro pensare che è proprio dei nuovi tempi. Questo pensare puro dei tempi nuovi, di cui si è parlato in piena coscienza solo nella mia *Filosofia della Libertà*, è qualcosa di cui a tutt'oggi non si ha ancora molto sentore. Questo pensare puro è qualcosa che dapprima si è formato a contatto con la scienza moderna.

Di questa scienza prendiamo in considerazione un settore, l'astronomia, che ci mostra in modo caratteristico quanto qui dev'esser detto. Con Copernico l'astronomia diventa puramente una meccanica del cosmo, una specie di descrizione del

macchinario cosmico. Fino ad allora erano sempre presenti ancora rappresentazioni che consideravano incarnate nei corpi celesti entità spirituali. La scolastica medioevale parla ancora dell'entità spirituale delle stelle, delle intelligenze che le abitano, che vi sono incorporate ecc.. Che tutto quanto esiste esteriormente sia materiale, privo di pensiero, che sia qualcosa su cui l'uomo ora si fa soltanto dei pensieri, è un atteggiamento sorto solo di recente. In precedenza l'uomo si faceva delle immagini che poi univa alla visione di una stella o di una costellazione. In esse vedeva qualcosa di vivente, qualcosa di operante. Ciò che univa l'uomo al suo ambiente non era il pensare puro, ma qualcosa di animico-vivente. L'uomo però in questo ambiente ha formato dapprima il pensare puro...

Per secoli - fino a partire dal XV secolo - l'uomo è cresciuto in questa passività dei concetti. E oggi egli considera già una sorta di peccato l'essere attivo interiormente, il formare da sé i propri pensieri. Certo, i pensieri inerenti la natura uno non può formarseli da sé. La natura verrebbe solo contaminata da ogni sorta di fantasticheria se uno si formasse da sé i pensieri sulla natura. Però si ha in sé la sorgente del pensare. Ci si può fare pensieri propri; certamente, i pensieri che già si hanno, proprio perché sono solo pensieri, li si può compenetrare di realtà interiore. Quando avviene tutto ciò? Ciò avviene se l'uomo si arma di una volontà tale da far nuovamente fluire nella vita diurna il suo uomo notturno, se non pensa soltanto passivamente, ma se introduce nei propri pensieri il suo uomo divenuto indipendente durante il sonno. Ciò lo si può fare soltanto con i pensieri puri.

Si tratta in realtà del pensiero fondamentale della mia *Filosofia della libertà*, in cui ho fatto notare come nel pensare che si è conquistato l'uomo moderno si possa veramente introdurre il proprio Io; quell'entità-Io che - certo allora non potevo esprimermi in tal modo, ma

effettivamente è così - l'uomo nel tempo attuale affranca durante il sonno, egli la può introdurre nel pensare puro. L'uomo diventa così veramente cosciente della propria entità-Io nel pensare puro, se afferra i pensieri in modo da vivere in essi attivamente.

Supponiamo che l'antroposofia venga esposta secondo il modello della scienza naturale. Gli uomini accolgono quindi l'antroposofia e la accolgono dapprima nel modo che è abituale per l'uomo moderno, ovvero secondo un pensare passivo. Certamente la si può comprendere, è sufficiente un sano intelletto umano. Tuttavia si vivrà in essi in modo passivo, così come passivamente si vive nei pensieri della natura esteriore. Allora si dirà: sì, ho questi pensieri dell'indagine antroposofica, io stesso però non li posso asserire, poiché li ho semplicemente accolti; o come alcuni oggi amano dire: li ho accolti dal lato scientifico-spirituale. Molto spesso si sente infatti sottolineare: la scienza naturale fa queste affermazioni, poi sentiamo anche quel che si afferma dal lato scientifico-spirituale. Che cosa mostra veramente chi dice: io questo lo accolgo dal lato scientifico-spirituale? Mostra che egli persiste nel pesare passivo, che egli vuol accogliere anche la scienza dello spirito soltanto con un pensare passivo. Infatti, nel momento in cui si decidesse a generare da sé i pensieri che vengono mediati dall'indagine antroposofica, sarebbe allora anche in grado di sostenerne la verità con tutto il suo essere, poiché sperimenterebbe il primo gradino della sua verità».

Nella conferenza «Libertà e amore» (Dornach. 19.12.1920) Steiner si spinge fino a identificare pensare e volere. «...se il pensare è diventato pensare puro si può parlare con egual ragione di volontà pura». Viene comunque distinta la modalità della reciproca compenetrazione. Libertà - irradiazione della vita di pensiero mediante la volontà; amore - compenetrazione della vita volitiva mediante i pensieri (si veda anche la *Filosofia della libertà* - pag. 40 ed. italiana).

«C'è ora una possibilità di diventare del tutto liberi nella propria vita interiore qualora si escluda, per quanto è possibile, il contenuto di pensiero che proviene dall'esterno, e si giunga ad attivare in modo particolare l'elemento della volontà, che irradia i nostri pensieri nell'attività di giudizio e di deduzione. Il nostro pensare giunge così a quello stato particolare che nella mia *Filosofia della libertà* ho chiamato pensare *puro*: pensiamo, ma nel nostro pensare vive soltanto la volontà. Questo è quanto ho sottolineato con precisione nella nuova edizione (del 1918) della *Filosofia della libertà*. Quel che qui vive in noi, vive nella sfera del pensare; ma se questo è diventato pensare puro, si può parlare ugualmente di volontà pura. In questo modo, se diventiamo interiormente liberi, ci solleviamo dal pensare alla volontà, riusciamo per così dire a far maturare il nostro pensare in modo che in esso s'irradi in tutto e per tutto la volontà, in modo che non accolga più i suoi contenuti dall'esterno, ma viva nella volontà. Ma proprio il continuo rafforzamento della volontà in seno al pensare ci predispone a quel che nella *Filosofia della libertà* ho chiamato fantasia morale, quel che si eleva alle intuizioni morali che allora irradiano e compenetrano la nostra volontà divenuta pensiero o il nostro pensiero divenuto volontà. In questo modo ci solleviamo oltre la necessità fisico-sensibile, ci compenetriamo di quanto ci è proprio e ci prepariamo per l'intuizione morale. Su queste intuizioni morali si fonda tutto ciò che provenendo dal mondo spirituale può veramente riempire l'essere umano. Ciò che è libertà rivive quindi se proprio in seno al nostro pensare rendiamo sempre più forte e vigorosa la volontà.

Consideriamo l'uomo dall'altro polo, dal polo della volontà. Quand'è che la volontà attraverso il nostro agire si presenta particolarmente chiara all'occhio dell'anima? Quando starnutiamo compiamo pure un'azione, ma non giungeremo ad attribuirci in questo

caso un qualche particolare impulso volitivo. Parlando compiamo già un'azione in cui si inserisce in qualche modo la volontà. Si rifletta però al modo in cui proprio nel parlare vengano a confluire l'una nell'altra la dimensione volitiva e quella non volitiva, quel che è consono alla volontà e quel che non lo è! Dobbiamo *imparare* a parlare e proprio in modo da non aver più bisogno di formare volontariamente ogni parola, vale a dire in modo che un elemento istintivo penetri ora nel parlare stesso. Le cose stanno almeno così per quanto riguarda la vita abituale, e in fondo stanno così proprio per coloro che poco anelano alla spiritualità. ... Ma quanto più usciamo dalla nostra dimensione organica per giungere all'attività che in certo senso si è emancipata dalla vita organica, tanto più compenetriamo di pensieri le nostre azioni. Lo starnutire è ancora del tutto inserito nell'ambito dell'organico, il parlare lo è ancora in gran parte, il camminare come pure tutto quello che facciamo con le nostre mani lo è già molto meno. ...Se non siamo proprio dei sonnambuli e siamo attivi in questo stato, allora le nostre azioni saranno sempre accompagnate dai nostri pensieri. Noi inseriamo i pensieri nel nostro agire e quanto più si perfeziona il nostro agire, tanto più vi inseriamo i nostri pensieri.

Ci interiorizziamo sempre più inserendo nel pensare la forza della volontà che ci è propria, facendo in un certo senso compenetrare in tutto e per tutto il nostro pensare dalla volontà. Portando la volontà nel pensare si riesce, qualora il nostro agire si perfezioni sempre più, a introdurre i pensieri nell'agire. Compenetriamo con i nostri pensieri l'agire, che scaturisce dalla nostra volontà. Da un lato, verso l'interno, noi viviamo una vita di pensiero; questa la compenetriamo con la volontà e troviamo così la libertà. Dall'altro, verso l'esterno, le nostre azioni fluiscono da noi, dalla volontà, e le compenetriamo con i nostri pensieri.

In che modo però le nostre azioni diventano sempre più conformate? In che modo giungiamo quindi ad un agire sempre più perfetto? Giungiamo ad un agire sempre più perfetto sviluppando in noi quella forza che non può che chiamarsi *dedizione al mondo esteriore*. Più cresce la nostra dedizione al mondo esteriore, più lo stesso ci stimola all'agire. Ma proprio trovando il modo di essere dediti al mondo esteriore, arriviamo a compenetrare di pensieri quanto è contenuto nel nostro agire. Che cosa significa dunque dedizione al mondo esteriore? Dedizione al mondo esteriore, dedizione che ci compenetra, che compenetra il nostro agire di pensieri, altro non significa che *amore*.

Così come giungiamo alla libertà compenetrando la vita di pensiero con la volontà, così giungiamo all'amore compenetrando la vita volitiva di pensieri. ...Non è che una debolezza di pensiero a cui l'uomo si abbandona l'ipotizzare rigidi atomi eterni. Ciò che emerge da un pensare veritiero è che la materia viene continuamente dissolta nel nulla e dal nulla continuamente generata. Solo perché mentre la materia svanisce ne sorge continuamente dell'altra, l'uomo parla di una costanza della materia. Diciamo che egli compie lo stesso errore che compirebbe se, qualora un certo numero di documenti portati in una casa, là ricopiati, gli originali bruciati e poi le copie di nuovo portate fuori, pensasse che poiché apparentemente esce ciò che prima era stato portato dentro, si tratti della stessa cosa. In realtà i vecchi documenti sono stati bruciati e ne sono stati scritti dei nuovi. Lo stesso accade col divenire nel mondo ed è importante spingersi con il proprio conoscere fino a questo punto. Poiché proprio là dove nell'uomo la materia scompare, diventa illusoria e altra ne sorge, proprio là abbiamo la possibilità della libertà, la possibilità dell'amore. Libertà e amore si appartengono reciprocamente, come ho già accennato nella mia *Filosofia della libertà*».

Già nel 1895 in un «libro degli ospiti» Steiner scrive un aforisma recante in sé il motto della *Filosofia della libertà*, che mira in questa direzione:

Cieco per le debolezze dell'amata
è un occhio amante,
così dice il detto!, che mai mi convinse:
vedente mi appariva soltanto un organo amante
giacché esso soltanto può riconoscere le virtù dell'amata.

(Aforismi)

Ai passi in tal senso più significativi della *Filosofia della libertà* accenna la conferenza *L'uomo sovrasensibile e la questione della libertà della volontà e dell'immortalità dell'anima secondo i risultati della scienza dello spirito* (Monaco, 1.5.1918).

«Venticinque anni fa mi sembrò particolarmente importante protestare con un testo filosofico contro un pregiudizio che è alquanto diffuso. Questo pregiudizio è sintetizzato nel detto: l'amore rende ciechi. Io feci valere il motto: l'amore rende vedenti. Esso ci conduce dove mai giungeremo restando chiusi in modo puramente egoistico nel nostro sé, e vi giungeremo non appena saremo in grado di uscire dal nostro sé in modo da poter vivere nell'altro con le nostre sensazioni, con i nostri sentimenti, vivere quindi avendo il massimo rispetto per l'autonomia dell'altro, senza volerlo rendere con il nostro amore diverso da quel che è. Non è infatti un amore completo quello che vuol manipolare colui che si ama, che vuol rendere l'altro essere diverso da quel che è. Il vero amore è bensì quello per cui si ama l'altro essere per se stesso, così che l'amato possa manifestarsi. Così come possiamo avere il sentimento

dell'amore per un altro essere umano, da noi del tutto separato, che noi amiamo veramente proprio in quanto diveniamo coscienti che egli è per sé, separato, e che su di lui non vogliamo influire con nulla che sia connesso con il nostro egoismo, amandolo per amor suo e non per amor nostro.... come noi possiamo avere questo sentimento, possiamo anche avere l'ideale di quell'amore che, credo, non ci rende ciechi, bensì vedenti. E questo amore può venire anche sviluppato nei confronti di un'*azione*, di fronte a ciò che c'è da fare se ci dedichiamo puramente alla contemplazione dell'azione. Tra le molteplici azioni che scaturiscono dai nostri istinti e dalle nostre passioni ve ne sono alcune che almeno in parte si avvicinano a quell'impulso che compie ciò che compie puramente per amore dell'azione. Abbiamo qui l'altro punto che io allora caratterizzai nella mia *Filosofia della libertà* dicendo: colui che ora osservi l'idea della libertà giunge ben presto a poter considerare libera solo un'azione che scaturisce da un impulso di amore per l'azione stessa. Questo va dapprima accolto soltanto come un'osservazione, la quale però offre la possibilità di farsi dapprima almeno una rappresentazione di che cosa possa essere una azione libera, evitando così di confondersi, indicando libere azioni che non lo sono. Si pone ora il quesito se sia in genere possibile che simili azioni penetrino nella vita umana, se nella vita umana sia cioè possibile poter compiere azioni per amore. Se possiamo riconoscere che nella vita umana si possono realizzare azioni per amore, allora forse non possiamo chiamare libero l'uomo in rapporto alla totalità del suo essere; ma possiamo dire: l'uomo si avvicina tanto più alla libertà quanto più trasforma le sue azioni così da renderle azioni d'amore. Non ci si avvicina però a quanto ho cercato di caratterizzare facendo semplicemente una considerazione concettuale esteriore; vi ci si accosta unicamente con il metodo scientifico-spirituale, che ora descriverò. Nei miei libri ho minuziosamente caratterizzato ciò che l'anima deve

compiere - li si chiami pure esercizi - per guardare veramente nel mondo spirituale in modo analogo a come con gli occhi fisici si guarda nel mondo sensibile. Oggi voglio però richiamare l'attenzione su un punto che è particolarmente adatto a gettare luce su entrambe le questioni prima caratterizzate...

Quel che oggi ho indicato come l'elemento che dall'ispirazione sfocia nel pensare puro, qualora esso non si presenti semplicemente in idee logiche, bensì in idee morali che portano poi l'uomo ad agire moralmente, 25 anni or sono lo chiamai: *pensare intuitivo*. E quel che ora si presenta nel momento in cui l'uomo si avvede che qualcosa d'immaginativo vive in lui, lo chiamai *fantasia morale*. Nel momento in cui si rende conto, per così dire, che in lui è presente da un lato un'inconscia ispirazione e dall'altro un'inconscia immaginazione l'uomo diventa cosciente della sua immortalità. Nella vita abituale ciò è presente soltanto inconsciamente o subconsciamente, ma è presente. Ed è presente nell'inconscia ispirazione, e mediante il giusto e il non giusto anche nelle idee morali che si presentano al nostro occhio animico; è presente se - come ho già descritto - nell'amore per una azione, andando oltre noi stessi, sviluppiamo la forza che supera la nostra egoità.

All'uomo si svela qui qualcosa di alquanto singolare. Se quel che altrimenti è presente soltanto inconsciamente: l'immaginazione inconscia, così immanente all'essere umano e che può operare solo nell'amore, nel modo in cui l'ho descritto, e il pensare intuitivo o ispirativo, che risplende da un lato illuminando le rappresentazioni... se questo pensare, che non deriva dall'uomo perituro, bensì da quello imperituro, e l'immaginazione che rimane inconscia nella vita abituale, ma che amando le azioni penetra istintivamente nell'uomo, cooperano tra loro... se questo amore istintivo, che è l'espressione istintiva dell'immaginazione descritta, afferra l'uomo e lo afferra in modo tale da far valere quel che attraverso

l'ispirazione risplende in lui da prima della sua nascita: allora l'imperituro agisce sull'imperituro nell'uomo, allora l'idea dall'imperituro, come lo si esperisce prima della nascita, coopera con l'imperituro quale compare inconsciamente nell'immaginazione e che penetra nel mondo spirituale passando attraverso la soglia della morte.

Sono così possibili azioni dell'uomo nelle quali l'imperituro, che si manifesterà solo dopo la morte, coopera già come forza qui nella vita con l'idea libera, che prima della nascita, mediante l'intuizione, dall'imperituro è penetrata nella nostra personalità umana. Questo è poi *libero* agire.

Questo agire libero è presente nell'uomo. Di questo l'uomo è cosciente. Si impara a riconoscere la libertà soltanto sapendo che l'immaginazione inconscia, che prepara la nostra vita dopo la morte, coopera con l'ispirazione inconscia, che dalla vita prenatale risuona nella nostra anima come una forza. Quando l'uomo porta istintivamente a manifestazione simili azioni, che vengono attuate dalla sua parte imperitura, egli porta allora ad espressione azioni libere. Il fatto che l'uomo diventi cosciente di azioni libere è il riflesso, la fata Morgana di quel che riposa profondamente nell'entità umana, nella personalità sovrasensibile, come suo elemento imperituro.

L'uomo... non è inserito nella libertà in modo da poter dire che o è libero o non lo è, ma nelle sue azioni abituali è sia libero che non libero; egli si trova in cammino verso la libertà. Ma non si diventa coscienti della libertà, se non si diviene coscienti dell'entità imperitura dell'essere umano.

Per concludere, vorrei raccogliere in due parole quanto vi ho esposto sulla base di una considerazione scientifico-spirituale, riguardo al libero agire e all'immortalità dell'anima. Quel che ho cercato di mostrare è che non si può comprendere la libertà senza

riconoscere l'immortalità, e non si può comprendere l'immortalità senza guardare alla conseguenza della vera immortalità: la libertà. L'uomo imperituro è un uomo libero; il volere derivante dall'imperituro è un volere libero... l'uomo con le sue azioni abituali si avvicina a queste azioni libere. L'uomo perituro è in cammino verso la libertà. Nella misura in cui l'uomo perituro solleva sempre più l'imperituro in sé ad entità cosciente, diventa pure cosciente della sua libertà. *L'uomo è nato per la libertà, ma deve educare se stesso all'attuazione della libertà».*

La *Filosofia della Libertà* non è soltanto la sorgente primigenia del nuovo pensare, bensì anche del nuovo volere che è immanente al nuovo pensare. Da ciò scaturisce volontà che è al contempo amore. L'individualismo etico diventa la base dell'agire sociale.

VII CAPITOLO

Passaggio alla problematica sociale

E' ancora una conferenza tenuta a Stoccarda a far riferimento in tutto e per tutto alla *Filosofia della Libertà*. Steiner era stato invitato a parlare pubblicamente - nella Siegle-Haus - sulla situazione contemporanea. Ne fa riferimento fin dall'inizio della nostra citazione. Il tema scelto per l'occasione fu *Questioni dell'anima e questioni della vita* (15.6.1920). Egli prende spunto dalle intenzioni che stanno alla base di questo scritto (la *Filosofia della Libertà*) e parla poi della seconda forza sociale che deve pulsare nella vita: la fiducia sociale, come prima si era parlato dell'amore. Che si tocchi qui il motivo più significativo del libro emerge dal passo seguente. Di questa lunga conferenza riportiamo un ampio stralcio.

«Come punto di partenza di questa mia esposizione mi permetto di accennare come proprio questa domanda: come può l'umanità attuale accordare, armonizzare le vie dell'anima con quelle della vita? vivesse in me quando, sulla basa della concezione che mi si era rivelata nel corso di lunghi anni (che vanno dalla fine degli anni Ottanta all'inizio degli anni Novanta del secolo scorso), stavo elaborando la mia *Filosofia della libertà* apparsa nel 1894. Poiché in fondo, nel modo in cui allora la potei esporre, questa *Filosofia della libertà* doveva rispondere all'ineludibile questione dell'umanità, oggi posta come punto di partenza per le nostre considerazioni.

Oggi non ho intenzione di parlare del contenuto di questa *Filosofia della libertà*, ma vorrei accennare con alcune parole introduttive quali fossero le intenzioni che stavano alla base di questo testo.

L'intenzione era quella di rispondere alla domanda: come può l'uomo del presente, che è posto di fronte alle grandi esigenze sociali odierne, venire a capo del sentimento e dell'anelito più importanti dei tempi nuovi, vale a dire del sentimento e dell'anelito di *libertà*? Ed è certamente qualcosa di essenziale proprio nella considerazione della natura della libertà che si rompa del tutto con il modo in cui sempre fino ad allora ci si era occupati della giustificazione dell'idea della libertà, dell'impulso della libertà. Ci si chiedeva infatti: secondo la sua disposizione naturale, l'uomo è o non è un essere libero? Questa questione mi sembra essere superata grazie a tutto lo sviluppo dell'umanità nella nostra epoca. Considerando oggi quanto è stato compiuto dall'umanità negli ultimi tre, quattro secoli, possiamo veramente soltanto chiederci: l'uomo è in grado di fondare un ordine sociale tale da poter trovare in esso, mentre egli si sviluppa dall'infanzia all'età adulta, quel che a buon diritto può indicare come la libertà del suo essere? Non ci si chiese, quindi, se l'uomo nasca libero, ma se gli fosse possibile trovare nella profondità del suo essere qualcosa che dalle indeterminatezze subcoscienti o incoscienti potesse sollevare alla piena, chiara, luce della coscienza, e se tutto ciò gli permettesse di educare in sé un essere libero.

Mediante questa considerazione miravo a far notare come quel che di più essenziale vi è nello sviluppo dell'umanità dei tempi moderni poteva reggersi unicamente su una duplice base: primo, sulla base di ciò che allora chiamai il *pensare intuitivo*; secondo, sulla base di quanto allora chiamai la *fiducia sociale*. E poiché con queste due parole non ho indicato qualcosa di astratto, di teorico, bensì cose reali, concernenti la vita, quel che avevo inteso dire nel mio scritto venne compreso molto, molto lentamente...

Perciò nella mia *Filosofia della libertà* si cercò di far notare come l'uomo debba di nuovo giungere a

riempire la sua coscienza non solo con quanto gli riesce di carpire alla natura, con quanto gli trasmette la scienza moderna in fatto di idee e rappresentazioni, ma di far notare che nell'uomo stesso può svilupparsi una sorgente di vita interiore. E che se egli afferra questa sorgente di vita animica interiore, se egli afferra nell'anima ciò che non proviene dall'esterno attraverso l'osservazione dei sensi, ma che proviene dall'anima stessa, allora nell'afferrare il contenuto intuitivo dell'anima egli si educa alla libera decisione, al libero volere, alla libera azione.

E nella mia *Filosofia della libertà* cercai di indicare che si è sempre dipendenti se si seguono solamente gli impulsi di natura; che si può diventare liberi soltanto se si è in grado di seguire quel che come pensare intuitivo, come puro pensare intuitivo si sviluppa nell'anima umana stessa. L'accennare a ciò che l'uomo deve acquisire nella sua anima tramite l'autoeducazione, per divenire veramente partecipe della libertà, ci conduce poi a ciò che necessariamente io dovetti far seguire a quanto già accennato nella *Filosofia della libertà*. Ed è quanto ho cercato di offrire nel corso degli ultimi decenni attraverso ciò che io chiamo: scienza dello spirito orientata antroposoficamente.

Poiché una volta accennato al fatto che l'uomo, dalla profondità dell'anima stessa deve estrarre l'impulso della libertà, ovvero il pensare intuitivo, allora si deve pure menzionare quel che consegue qualora l'uomo si rivolga a questa fonte interiore della sua vita animica. Ed in fondo le esposizioni degli scritti a carattere antroposofico degli anni successivi altro non sono se non una somma di quant'era già stato allora accennato nella mia *Filosofia della libertà*.

Io ho accennato al fatto che nell'anima vi sono vie che conducono ad un pensare che non si limita a combinare in modo puramente intellettuale il mondo circostante,

ma che attraverso una visione interiore si eleva all'esperienza dello spirito. Fui quindi costretto ad indicare che cosa si vede se si getta uno sguardo nel mondo spirituale.

Ad ogni modo una cosa oggi può venire, anzi deve venir addirittura sottolineata: che non si trattava affatto di quella mistica nebulosa che molte persone intendono quando parlano di questa fonte interiore dell'anima, non si intendeva quell'oscuro librarsi e cianciare di mondi fantasiosi. Ciò nonostante si è manifestato un duplice fenomeno: l'uno espresso da chi non voleva rivolgersi a quanto oggi è sentito piuttosto scomodo, seguire cioè le vie di un chiaro pensare, da chi non si sentiva attratto da quanto si poneva nella direzione della mia *Filosofia della libertà*; l'altro fenomeno è che non pochi ciarlatani e beceri, che vorrebbero cercare tutto il possibile attraverso vie oscure e nebulose, si aggrapparono proprio a quanto dovrebbe venir ambito con chiarezza mediante la scienza dello spirito orientata antroposoficamente. Ciò ha fatto sì che comparissero non pochi spiriti malevoli, i quali, nel combattere quanto oggi viene detto da persone con cui non ho niente a che spartire, attribuiscono a me tutto quel che ciarlatani, beceri e mistici di bassa lega hanno estratto come loro proprio artificio da quanto era stato propriamente inteso per la cultura massimamente necessaria del presente. Poiché ciò che abbiamo assolutamente bisogno di avere è *chiarezza nell'anelito interiore*. Quella chiarezza, che per quel che riguarda l'anelito *esteriore* contraddistingue già il vero indagatore della natura. Di una chiarezza nell'anelito *interiore*, questo è ciò di cui necessitiamo; non di oscurità e penombra, non di una mistica evanescente, bensì di una chiarezza luminosa e cristallina in tutto quanto compie il pensare. Questo è un aspetto.

L'altro aspetto su cui dovrebbe fondarsi ciò che io intendevo esprimere con la mia *Filosofia della libertà* è rappresentato dalla *fiducia sociale*. Noi viviamo in

un'epoca in cui ogni singolo, all'interno di una coscienza individuale, deve anelare nella direzione del suo proprio pensare, sentire e volere. Non viviamo più in un'epoca in cui gli uomini sopportino veramente di venir guidati soltanto dall'autorità. Né viviamo più in un tempo in cui gli uomini sopportino veramente che tutto il loro essere venga organizzato. L'organizzare si è venuto esplicando soltanto come una specie di contrappeso...

Se nell'umanità si aprirà quella sorgente di cui parlo nella mia *Filosofia della libertà* come della vera intuizione, allora anche per le questioni più eminenti della vita si potrà fondare una comunità sociale sulla fiducia, allo stesso modo in cui sulla fiducia dovrà infine fondarsi la vita di tutti i giorni. Non sarebbe infatti concepibile che ogni qualvolta due persone s'incontrano per strada, un poliziotto si avvicini dicendo ad uno: tu devi camminare da questa parte per non urtare l'altro. Questa autonomia della vita quotidiana può venir inserita in un livello di vita superiore se vi è serietà nella vita, se questa serietà di vita può venir coltivata.

Ad ogni modo due erano le richieste per quel che riguarda le vie dell'anima, che furono allora formulate in questa *Filosofia della libertà*: la prima era che non ci si poteva accontentare del pensare oggi in voga, sia nella vita quotidiana che nella scienza, ma che si doveva arrivare ad educare nell'essere umano quanto i tempi oggi esigono: un pensare che fluisca nell'anima dell'uomo dalla sua propria sorgente primigenia, un pensare che sia in se stesso chiaro e cristallino...

Al fatto che l'uomo diventi uno con ciò che come impulso della volontà esperisce nella sua stessa corporeità conduce poi la seconda parte di quella educazione, di quello sviluppo umano che qui è inteso. La spiritualizzazione della corporeità ad opera della volontà, il fluire della volontà in tutto il sensibile, in

tutto il corporeo, in tutto il sociale, questo è il secondo contributo di questa scienza dello spirito.

Che cosa avviene degli ideali se li si inocula, per così dire, dentro la corporeità secondo la metodologia del pensiero scientifico spirituale? Questi ideali vengono afferrati da ciò che altrimenti viene condotto soltanto dall'abituale mondo sensibile verso questa corporeità. Se l'uomo viene afferrato dalla scienza dello spirito, ciò che ci porta il nostro corpo, ciò che lentamente va destandosi nella nostra fanciullezza, l'amore, l'amore sensuale, diventa tale che ora anche tutti gli ideali non rimangono semplici astrazioni, meri pensieri, ma vengono amati con tutto il nostro essere. Per amare lo spirituale che sta alla base della nostra morale, della nostra etica, della nostra moralità, dei nostri ideali religiosi, per amarlo così come si ama una persona amata, come un essere in carne ed ossa, dovette venir superato, attraverso la *Filosofia della libertà*, tutto l'imperativo categorico astratto, che aveva già così tanto disturbato Schiller per il suo ergersi dentro la vita umana come un qualcosa cui sottomettersi.

Se un simile impulso d'amore diventa tra gli uomini istinto sociale, allora la comunità sociale viene edificata sulla *fiducia*. Allora l'uomo sta di fronte al suo simile in modo tale che ciò che avviene tra loro avviene tramite l'esperienza di ogni singolo uomo. L'uomo allora non vivrà più come in un gregge e nessuna organizzazione esterna gli potrà comandare o ordinare quale dovrà essere la direzione e la condotta della sua vita.

Si può perciò dire: agli inizi degli anni Novanta del secolo scorso, mediante la mia *Filosofia della libertà* volevo appellarmi con forza proprio a quanto rappresenta l'esatto opposto di quel che si fa valere oggi in modo così spaventoso e feroce nell'Europa dell'est, e che da lì contagia parecchie cose imperando anche su gran parte dell'Asia.

Proprio nei tempi nuovi si viveva dentro a rapporti sociali che prendendo le mosse dagli istinti umani più perversi cercavano l'esatto opposto di quello a cui si avrebbe dovuto aspirare tramite una conoscenza delle mete più profonde dell'umanità moderna. Questa è la spaventosa tragicità dei nuovi tempi. La spaventosa ma al contempo assoluta necessità per un anelito verso il futuro è che si riconosca: l'ordinamento sociale deve venir costruito unicamente sul pensare libero, sulla fiducia, su quanto Goethe intendeva dire quando volendo definire il dovere disse: dovere è quando si ama ciò che noi stessi ci comandiamo ...

Ed essendo io il porta voce della *Filosofia della libertà* e poi della scienza dello spirito orientata antroposoficamente che sulla prima si fonda, mai feci mistero del fatto che non ritenevo importante parlare di questo o quel contenuto, di questa o quella particolarità. Ho sempre parlato con una certa ironia di coloro che amano soprattutto sentire quante sono le parti che costituiscono la natura umana, o che cosa si trovi in questo o in quell'ambito del mondo spirituale. Ho sempre parlato con una certa ironia di simili aspirazioni. Ciò che invece mi premeva veramente era rispondere alla questione: che cosa emerge dalla totalità dell'essere umano, dal suo atteggiamento umano, animico, corporeo e spirituale, se egli si sforza di *pensare* questo essere umano non nel modo in cui oggi glielo presenta la mera scienza della natura, di *volere* non nel modo in cui glielo inoculano le organizzazioni, ma di pensare e di volere com'è inteso nella *Filosofia della libertà* e nella scienza della spirito orientata antroposoficamente. Richiamai inoltre sempre l'attenzione sul fatto che il pensare che viene generato semplicemente nell'accogliere in sé questa scienza dello spirito diventa dinamico: vale a dire amplia notevolmente l'interesse per le realtà della vita quotidiana, gettando uno sguardo libero ed imparziale

su quanto ci impedisce di procedere oltre nello sviluppo umano».

In poche altre occasioni viene espresso così esplicitamente quel che di grande e umano è inteso con la *Filosofia della libertà*. Essa non rappresenta semplicemente un ramo laterale della filosofia, ma piuttosto fonda una nuova scienza: la scienza della libertà. Non solo nel senso che con ciò sarebbe dato un sapere sulla libertà, ma una vera e propria "scienza della libertà", così come esiste una scienza della natura e una scienza dello spirito. I suoi mezzi sono di tipo filosofico e si reggono sull'osservazione animica. La sua esposizione si veste delle forme di quella che era allora la teoria della conoscenza. Se questa scienza della libertà all'interno dell'umanità non verrà curata altrettanto intensamente quanto le altre scienze, allora la libertà - sia per il singolo che per la società - andrà inevitabilmente perduta. L'accenno a certe situazioni mondiali è sufficientemente chiaro. E così come il libro rappresenta il superamento del materialismo (vedi l'introduzione), esso rappresenta anche il superamento delle conseguenze sociali del materialismo.

VIII CAPITOLO

La volontà rivolta al sociale

«Ciò che però vi voglio mostrare è che oggi nulla può essere iniziato con i programmi astratti e con i cosiddetti ideali, per quanto attraenti possano essere, e che si deve semplicemente imparare a comprendere che cosa la gente voglia realmente. Ma questo non lo si impara intrattenendosi con le persone, esse sono infatti restie a svelarci qualcosa di loro in questo modo. Non ci si deve quindi semplicemente intrattenere o parlare con loro, si deve invece imparare a pensare con loro, a sentire con loro. E si deve poi avere un obbligo, un senso del dovere affinché quanto è toccato a qualcuno per karma venga ora effettivamente utilizzato nella giusta direzione. La misura di quel che di buono può venirci anche dalle situazioni più spaventose, che oggi bussano alla nostra porta, dipenderà in tutto e per tutto dal fatto che si inizi o meno ad acquisire comprensione per le cose che per esempio ho inaugurato con la mia *Filosofia della libertà*, o per qualcosa di analogo. Ognuno infatti fa ciò che può fare, ciò che è posto nel suo karma, nella sua direzione. Dalle cose che io stesso ho elaborato vorrei proprio estrarre quell'insieme di pensieri in grado di fornire una struttura alla vita sociale e che agli inizi degli anni Novanta, quindi più di un quarto di secolo fa, speravo potessero già trovare quell'eco favorevole che mi auspico nuovamente possano trovare oggi in occasione della seconda edizione di questo libro, e ciò non solo malgrado bensì a causa dei tempi difficili che stanno iniziando».

Così Steiner caratterizzava il lato sociale del suo compito nelle conferenze *Documenti storici per la formazione di un giudizio sociale*.

Pur accettando nelle precedenti esposizioni di chiamare la sua concezione del mondo «individualismo etico», tuttavia non lo fa senza riserve. Individualismo etico quindi ma solo se non porta ad una separazione delle singole individualità, e se porta l'individualità a sviluppare quella forza nelle idee che le rende possibile accogliere le idee dell'altro come fossero le proprie. Se questo riesce, allora l'individualismo etico diventa etica sociale operante: non separa gli uomini l'uno dall'altro, ma li unisce, poiché ora essi vivono in un mondo comune sovrasensibile. In questo consiste il passaggio - cui si è già accennato nell'introduzione - dall'anima cosciente al Sé spirituale. A qualcosa di simile viene già accennato nell'articolo *Studi su Goethe. Idee di base* raccolto nel volume *Basi metodologiche dell'antroposofia - 1894/1901*:

«Certamente un agire nel senso dell'etica goethiana è condizionato dalla natura, ma è libero eticamente. Poiché l'uomo da nient'altro dipende se non dalle proprie idee, e non deve render conto a nessun altro se non a se stesso. Nella mia *Filosofia della libertà* ho già confutato la facile obiezione che la conseguenza di un ordinamento morale in cui ognuno ubbidisca solo a se stesso dovrebbe essere il caos e la disarmonia generale nell'agire umano. Chi fa questa obiezione ignora che gli uomini sono esseri della stessa specie e che perciò mai produrranno idee morali tali da provocare disarmonia in seguito alla loro sostanziale diversità».

Qui emergono naturalmente tutta una serie di problematiche del tipo: a che cosa si deve quindi che ideologie dell'umanità occidentale ed orientale non solo si contraddicano, ma addirittura si combattano? La risposta potrà forse apparire semplicistica, ma è tuttavia conforme ai fatti: né l'est né l'ovest considerano l'uomo un essere spirituale. L'Occidente così come il Bolscevismo vede nell'uomo un essere solamente corporeo, vale a dire materiale, cui sono da attribuirsi alcune qualità animiche. La chiesa vede nell'uomo un essere di tipo animico-corporeo - e certamente anche lo è -, tuttavia si limita a questo essere e attribuisce all'anima alcune qualità spirituali. Il risultato è: chi attribuisce

al singolo uomo lo spirito è un eretico; chi parla di anima è un reazionario. Questa è la formula⁶ ecclesiastica e bolscevica. Entrambe si fondano sul fatto che l'uomo non avrebbe natura spirituale. La volontà rivolta al sociale così com'è intesa da Rudolf Steiner mira però al fatto che l'uomo è posto fin dall'origine nello spirito. Questo è quanto mostra la citazione seguente, tratta dalla settima conferenza del ciclo *Le basi conoscitive e i frutti dell'antroposofia*:

«Quel che viene acceso in noi attraverso le conoscenze della scienza dello spirito antroposofica mirante al sovrasensibile è l'amore umano, che ci istruisce sul valore dell'essere umano, che ci fa sentire la dignità umana. La conoscenza del valore dell'essere umano, il sentire la dignità umana e il volere nell'amore per l'uomo sono i più bei frutti della vita che si educano nell'uomo con l'esperire i risultati della scienza dello spirito. Questa scienza dello spirito agisce quindi sulla volontà in modo tale che quest'ultima si proietta verso quelle che nella mia *Filosofia della libertà* ho caratterizzato come intuizioni morali. Nella vita dell'uomo avviene allora il fenomeno poderoso che tali

⁶Si potrebbe obiettare che le cose non sono così semplici. Ci s'ingannerebbe però allora su una cosa: certamente oggi esistono trattazioni d'ogni tipo riguardo al semplice fatto che la Chiesa e il Bolscevismo rivolgono lo sguardo esclusivamente al lato animico-corporeo dell'essere umano. Questo lato rappresenta però soltanto quella parte dell'uomo legata alla natura, rappresenta cioè il suo lato naturale. Esso si sviluppa senza alcun intervento dell'individualità a partire dalle forze della nascita fino all'età di 27-30 anni. Il lato animico-spirituale dell'essere umano sfugge ad un'osservazione che si rivolga unicamente all'elemento animico-corporeo, che indubbiamente soggiace all'ereditarietà. Ma è propriamente su questo lato animico-spirituale che la *Filosofia della libertà* vuol indirizzare lo sguardo dell'osservatore dei fatti animici. Essa accenna così a quella dimensione centrale dell'essere umano, che non soggiace all'ereditarietà, bensì alla legge del destino e della reincarnazione.

Riguardo all'entità animico-corporea dell'uomo, la Chiesa ha ragione se nega la parte spirituale che soltanto fa dell'uomo un'individualità autonoma, fondata in se stessa e unita con lo spirito.

La formula: "parlare dell'anima è reazionario" non è un'invenzione di chi scrive, ma è stata presa da un giornale della Germania dell'Est. L'espressione formulata da Steiner e già riportata a pag.30: "Questo animale massimamente evoluto che avvolge l'essere umano, non può essere libero" illumina il problema in modo inequivocabile.

ideali morali, tali intuizioni morali, vengono compenetrati da ciò che altrimenti è l'amore, che possiamo diventare uomini che agiscono liberamente muovendo dall'amore che emana dalla nostra individualità...

Così credetti di dover parlare, nella mia *Filosofia della libertà*, di come l'elemento morale appaia in misura somma degno dell'uomo soltanto se è una cosa sola con la libertà dell'uomo, e se è radicato nel vero amore umano. Mediante l'antroposofia può venir mostrato come questo amore per il dovere in un senso più ampio diventi amore per l'umanità e quindi un vero fermento di vita sociale. Quel che oggi ci si para davanti quale enorme e bruciante questione sociale può venir compreso soltanto se ci si sforza di conoscere i nessi esistenti tra libertà, amore, essere umano, spirito e necessità di natura».

Un'aspetto del tutto diverso del problema sociale si presenta qualora si consideri il rapporto diretto tra uomo e uomo. Finora lo si è caratterizzato dicendo che l'individualità può diventar capace di accogliere in sé l'individualità dell'altro, come se egli fosse l'altro. Le forze che sono attive sono state descritte nella precedente citazione. Ora però si tratta di qualcos'altro. Si tratta della questione: com'è il rapporto tra uomo e uomo nella convivenza? Si tratta cioè dell'addormentarsi nell'altro e del destarsi in se stessi. L'esser desso in se stessi è un atto antisociale, esso è però necessario altrimenti l'«Io» si perde. Il destarsi nell'altro fa dell'uomo un essere sociale. Strettamente connesso con questo addormentarsi e destarsi è quanto Rudolf Steiner espone nelle conferenze del ciclo *I retroscena spirituali del problema sociale* (III volume, 3° conferenza) sull'esperienza del proprio Io e dell'Io altrui :

«...la percezione dell'io è qualcosa del tutto negativa. Ed è d'importanza fondamentale rendersene conto. E' necessario che quella rappresentazione superficiale dell'io, che figura pure in molti filosofi moderni, venga

riconosciuta nella sua nullità. Poiché solo dall'osservazione di tutti questi dati di fatto... si sarà in grado di comprendere interiormente il rapporto tra uomo e uomo nella vita.

Io ho descritto questo rapporto tra uomo e uomo nella vita in una delle aggiunte alla nuova edizione della mia *Filosofia della libertà*. Noi non percepiamo soltanto il nostro io, come ho appunto or ora spiegato e che comunque è negativo, ma percepiamo anche l'io dell'altro uomo. Noi non lo potremmo percepire se l'io fosse nella nostra propria coscienza. Se l'io fosse nella nostra propria coscienza, allora il rapporto tra uomo e uomo sarebbe veramente fatale; allora ce ne andremmo per il mondo avendo sempre nella nostra coscienza, all'interno del nostro mondo dei sensi e delle rappresentazioni, Io, Io e ancora Io. Passeremmo accanto agli altri uomini e li sentiremmo soltanto come ombre e ci meravigliaremmo se, allungando la nostra mano, quest'ombra la trattenesse. Non potremmo in nessun modo spiegarci che cosa ci impedisca di passare attraverso un uomo. Tutto questo accadrebbe se l'io fosse sostanzialmente dentro le nostre rappresentazioni, dentro la nostra vita dei sensi e non semplicemente come rappresentazione di un negativo. Noi non lo abbiamo dentro. Lo abbiamo soltanto nel nostro volere e nel sentimento che si irradia dal volere. Qui l'io è veramente inserito, mentre non lo è direttamente nella vita di rappresentazione e dei sensi.

Se quindi noi percepiamo il nostro simile, lo percepiamo proprio tramite il nostro volere. Oggi è tutt'altro che raro tra coloro che si ritengono filosofi trovare l'insensata rappresentazione che afferma: quando siamo di fronte ad un uomo troviamo una figura - sopra i capelli, poi la fronte, il naso, una bocca, e così via. Ci siamo spesso visti allo specchio: qui appariamo proprio come quello che ora ci sta di fronte. E noi abbiamo un io, quindi, per analogia, deduciamo che anche l'altro ne abbia uno. Questa è una

rappresentazione folle, un nonsenso, un vero e proprio nonsenso. Poiché di fatto noi percepiamo l'Io dell'altro in modo del tutto analogo a come percepiamo il nostro, anche se come negativo. E proprio perché il nostro Io come pure il nostro volere non si trovano nella nostra coscienza, bensì al di fuori di essa, proprio per questo ci possiamo trasferire nell'Io di un nostro simile. Se l'Io fosse nella nostra coscienza, allora non potremo mai trasferirci nell'Io di un altro, e lo percepiremmo solamente come un'esistenza ombratile. E come avviene questa percezione dell'altro? Nel percepire l'altro avviene un processo alquanto complesso. Noi gli stiamo di fronte. Egli approfittando, in un certo senso, della nostra attenzione ci addormenta per un breve momento. Egli ci ipnotizza e ci addormenta per un momento. Proprio per questo il nostro sentimento umano viene per un brevissimo momento addormentato. Noi ci difendiamo facendo valere la nostra personalità. Quel che avviene è simile al moto di un pendolo: addormentarsi nell'altro, destarsi in se stessi; poi di nuovo addormentarsi nell'altro e destarsi in se stessi, e questo complicato processo pendolare tra l'addormentarsi nell'altro e il destarsi in se stessi avviene in noi quando ci poniamo di fronte all'altro. Questo è un processo che avviene nel nostro volere, che però ci sfugge in quanto non percepiamo il nostro volere. Questa continua oscillazione pendolare avviene così com'è descritta nella mia *Filosofia della libertà*».

Se si cerca ora nel suo libro la descrizione cui Steiner si riferisce, troviamo, rispetto a questo tema importantissimo, soltanto poche righe nella prima appendice della nuova edizione del 1918, ma non la si trova facilmente (pag. 191/192, edizione italiana). Questo è tipico del modo di insegnare di Steiner: la cosa più importante viene trattato come cosa secondaria, un'osservazione trova il suo completo svolgimento

in tutto un ciclo di conferenze che trattano questo fenomeno sociale archetipico dai punti di vista più diversi⁷.

Un ulteriore aspetto del problema sociale è rappresentato dal confronto con il socialismo e in particolare con la dottrina di Karl Marx. Come sempre Rudolf Steiner sottolinea quel che nelle teorie concorda con le realtà della vita sociale. Egli contrappone però altre realtà agli errori di Marx. Questa realtà che Marx non ha considerato è l'individualità umana. Ed è quindi comprensibile che i seguaci di Marx rifiutino l'antroposofia perché è «individualista».

Subito dopo la fine della Prima Guerra Mondiale, Steiner tenne una serie di conferenze con l'intento di far comprendere i problemi sociali del presente. Egli chiamò questo ciclo di

⁷ «Che cosa ho a tutta prima davanti a me quando sto di fronte ad un'altra persona? Vedo la sua corporeità sensibile, che mi è data come percezione; ho poi ancora la percezione uditiva di ciò che dice, e così via. Io non mi limito a fissare tutto questo, ma la mia attività pensante si mette in movimento. Mentre sto di fronte all'altra persona pensando, la percezione mi si caratterizza come animicamente trasparente. Afferrando la percezione col pensare sono costretto a dirmi che essa non è affatto quel che appare ai sensi esteriori. L'apparenza sensibile così come ci appare direttamente mostra indirettamente di essere qualcos'altro. Il suo pormisi davanti è al contempo il suo dissolversi quale mera apparenza sensoria. Ma quel che essa porta a manifestazione in questo dissolversi mi costringe, in quanto essere pensante, a spegnere il mio pensare finché si protrae la sua azione e a porre al suo posto il *suo* pensare. Questo *suo* pensare però io lo afferro nel mio pensare come esperienza, nello stesso modo in cui afferro il mio pensare. Ho realmente percepito il pensare dell'altro. Infatti la diretta percezione, che in quanto apparenza sensibile si dissolve, viene afferrata dal mio pensare ed è un processo che si svolge completamente nella mia coscienza, che consiste nel fatto che al mio pensare si sostituisce quello dell'altro. Attraverso il dissolversi dell'apparenza sensibile viene effettivamente sospesa la separazione fra le due sfere di coscienza. Nella mia coscienza questo si manifesta nel fatto che, sperando il contenuto di coscienza dell'altro, io sperimento la mia coscienza altrettanto poco quanto la sperimento nel sonno senza sogni. Come in quest'ultimo la coscienza diurna è disinserita, così nel percepire il contenuto di coscienza dell'altro è il mio contenuto di coscienza ad essere disinserito. L'illusione che non sia così deriva soltanto dal fatto che nel percepire l'altra persona come prima cosa, al dissolversi del contenuto della propria coscienza, non subentra lo svanire della coscienza come avviene nel sonno, ma il contenuto di coscienza dell'altro; in secondo luogo l'alternarsi tra il dissolversi e il riapparire della coscienza di me stesso si susseguono troppo velocemente per venir abitualmente osservati».

conferenze: *Documenti storici per la formazione di un giudizio sociale* (O.O.185a). Nella seconda di queste conferenze si dice:

«...quel che si avvicina è senza dubbio un confronto del...proletariato, sorto con l'industrialismo dell'ultimo secolo, con le vecchie classi sociali. Ho già avuto modo di esprimermi al riguardo quando riferendomi alla mia *Filosofia della libertà* dissi quel che ritenevo essere la cosa più importante degli ultimi anni e che tale ritengo tuttora. Vorrei però dire ancora quanto segue. Si tratta di riconoscere che una corrente sociale emerge con una certa necessità elementare. Con questa corrente intendo il movimento sociale o la somma di rivendicazioni sociali che fanno capo al proletariato. Qui non si tratta di esprimere un giudizio piuttosto che un altro, bensì di poter penetrare a fondo in ciò che si sta profilando, in ciò che semplicemente si profila come un dato di fatto».

Le ulteriori affermazioni mostrano quel che deve venir obiettato al socialismo emergente non come giudizio o critica oziosa ma appunto come dato di fatto. Nella quinta conferenza dello stesso ciclo viene detto:

«A che cosa si perviene se si vuol veramente comprendere la socializzazione? Karl Marx non ha appunto compreso che cosa sia l'uomo in quanto essere dei nervi e dei sensi: ovvero che l'essere umano è un'individualità, che è molto più di quanto ogni società gli possa attribuire in fatto di individualità. Questo è quello che dovetti contrapporre nella mia *Filosofia della libertà*, che tocca proprio in questo punto il nervo centrale della questione sociale; questo è di nuovo quello che deve venir contrapposto proprio alla dottrina della socializzazione di K.Marx, dove l'individuo scompare totalmente, così come deve venir contrapposto alla socializzazione dei mezzi di produzione la funzione dei fondi e del terreno nonché del lavoro spirituale. Si può infatti nuovamente

mostrare che l'intero processo sociale deve fermarsi qualora non gli affluisca quanto attinto dalle fonti che scaturiscono dall'individualità umana».

Vi vengono poi inserite osservazioni del tipo:

«L'uomo in quanto individualità è di fatto espressione di forze elementari. Questo è quanto cercai di mostrare scientificamente nella mia *Filosofia della libertà*».

Nell'ottava conferenza dello stesso ciclo la tendenza antindividualista del marxismo viene così espressa:

«Dal marxismo questo proletariato moderno ha tratto la sensazione che nel vero progresso dell'umanità non abbia alcuna importanza l'opinione del singolo, l'opinione della singola individualità. L'opinione della singola individualità ha importanza solamente per quelle cose dell'uomo che costituiscono le sue faccende private..., ma tutto quanto diventa storico scaturisce da necessari fondamenti economici. ... Questo era propriamente l'opposto di quello cui io ero arrivato riguardo al proletariato moderno mediante la mia *Filosofia della libertà*, nella quale viene richiesto di edificare tutto sul contenuto e sulla forza propulsiva dell'individualità umana, vale a dire su quella dimensione alla quale queste idee proletarie moderne non attribuiscono alcuna importanza, poiché considerano l'essere umano soltanto un animale sociale, un'entità sociale. La società è l'agente di tutto ciò che nella storia mostra di avere un qualche carattere del divenire, di ciò che nella storia è in qualche modo fruttuoso».

Dalla stessa conferenza citiamo ancora un'osservazione riferita alla *Filosofia della libertà* che porta in sé una allegra ironia:

«Ciò che non fa lo stato non può avvenire per il bene degli uomini - così si pensa. A dire il vero questa opinione non è poi tanto vecchia. Infatti, allorché ci si stava avvicinando al XIX secolo, un uomo di senno

scrisse il bel trattato: *Idee volte a determinare i limiti dell'attività dello Stato*. Si trattava del ministro prussiano Wilhelm von Humboldt. Questo trattato mi stava particolarmente a cuore poiché, negli anni novanta e ancora agli inizi del XX secolo, proprio la mia *Filosofia della libertà* veniva sempre inserita- e non certo per mia volontà, ma di altri - tra la letteratura dell'«Anarchismo individualista». La prima opera era sempre *I limiti dell'attività dello stato* di Wilhelm von Humboldt, come ultima veniva abitualmente sempre inserita, secondo un ordine cronologico, la mia *Filosofia della libertà*. Vedete, è stato possibile venir registrati sotto «Anarchismo individualista», ma pur sempre in compagnia di un ministro prussiano!».

Concludiamo questo capitolo con una citazione tratta dal ciclo *Le esigenze sociali dei tempi nuovi* (VII conferenza):

«Ciò che è fondamentale è che ogni uomo è un'individualità. Questo è quanto cercai di far valere nella mia *Filosofia della libertà* di fronte al livellamento kantiano e socialista».

IX CAPITOLO

Forze propulsive dell'epoca

Si trarranno le debite conclusioni per quel che concerne questo capitolo e il suo contenuto se si esaminerà al contempo anche quella conferenza che Steiner tenne nel 1918 in occasione della seconda edizione della *Filosofia della libertà*. Si tratta della già citata conferenza: *Considerazioni episodiche relative alla prima edizione del 1894 della Filosofia della libertà*. L'essenziale è già stato riportato nell'introduzione. Ora, trattando delle forze propulsive operanti nel corso del tempo, si deve di nuovo farvi riferimento. Ne riportiamo solamente un passo:

«Ora che a distanza di un quarto di secolo viene nuovamente ripubblicata questa *Filosofia della libertà*, vorrei appunto sottolineare come essa sia veramente scaturita da un'intensa partecipazione alla vita del tempo, da una reale compenetrazione del tempo, da un tentativo di intuire gli impulsi di cui la nostra epoca necessita. Ed ora, dopo la catastrofe che ha investito l'umanità, dopo venticinque anni, vedo...che questo libro è attuale nel senso più vero del termine, anche se lo è in modo piuttosto singolare, visto che i contemporanei non ne sanno nulla e spesso neppure vogliono sentire quanto in esso è contenuto».

Caratterizzato così il generale stato d'animo di Steiner, ecco che quanto segue ben si collega alle parole sopra enunciate:

«Che cos'è oggi veramente quel che emerge come socialismo se non quel che è stato nutrito attraverso i secoli nel medioevo, quel che non è stato ancora superato negli animi delle masse attraverso la nuova cultura? E anche se la gente esteriormente si oppone alle confessioni, le loro forme di pensiero sono del tutto

strutturate su quelle. Con le stesse forme di pensiero mediante le quali l'uomo medioevale voleva compenetrare il Dio della supernatura, il ricercatore odierno, il laico portatore della moderna concezione del mondo, il socialista teorico, si rivolge all'unità della materia, all'unità delle energie. Ciò che deve venir acquisito come nuova visione del mondo, lo si espose nel corso di molti anni... Si tratta cioè di comprendere che anche quel che oggi viene coltivato attraverso la tripartizione dell'organismo sociale in chiave di concezione sociale è un risultato obbligato di questa concezione che prevede la necessità di un rinnovamento del pensare, di una rinascita del pensare che si origini dal mondo dello spirito. Soltanto questa rinascita del pensare può condurci a costruire quel ponte che non poté venir costruito negli ultimi secoli e fin nella nostra epoca. Si tratta cioè di costruire quel ponte tra il mondo dei fatti di natura, che si vuol considerare pura causalità di natura, e il mondo che si origina nell'interiorità umana, il mondo della moralità, dell'elevazione religiosa, del piano religioso del mondo. E soltanto avendo il coraggio di afferrare i pensieri nel senso di questa concezione del mondo, ci si paleserà in tutta evidenza quello di cui il presente necessita, riguardo sia alla concezione della vita sia alla direzione sociale.

Così intimamente compenetrata è questa concezione del mondo orientata secondo la scienza dello spirito qui intesa, proprio in quanto dispone della conoscenza dell'esistenza di un mondo divino-spirituale. Per essa è del tutto evidente che in ciò che l'uomo esperisce interiormente come suoi pensieri sul mondo, come pure in ciò che scaturisce in lui come volontà umana in senso individuale o sociale, vive il divino, così come vive nell'esteriore esistenza della natura.

Questo è quel che volevo esprimere nella mia *Filosofia della libertà* già all'inizio degli anni Novanta del secolo scorso, e che ora è stato nuovamente espresso

mediante la pubblicazione della nuova edizione. L'intento che mi proponevo era di creare un ponte tra la visione della natura e la visione di quegli impulsi dell'umanità che devono scaturire dalla libertà umana e che unicamente e soltanto dalla libertà possono anche offrire una struttura adatta alla convivenza sociale. Una cosa è però assolutamente necessaria. E' necessario trovare un po' più di coraggio di pensiero interiore di quel che comunemente hanno le anime dormienti del presente». (*Scienza dello spirito e le esigenze della vita del presente*)

Viene qui ampiamente indicato ciò di cui l'epoca necessita per poter andare avanti. Emergono al contempo i più diversi motivi. Nell'anno successivo, nella seconda conferenza del ciclo *Le basi conoscitive ed i frutti dell'antroposofia*, Rudolf Steiner accenna di nuovo ad una delle esigenze proprie dall'epoca, che lo indusse perciò ad indagare ciò di cui il tempo necessitava:

«Un vero e proprio effetto dell'agnosticismo nella totalità della vita umana era osservabile in massima misura particolarmente nel periodo in cui mi si aprì la via verso le radici di quella che oggi viene da me chiamata antroposofia. La prima ricerca di tali radici avvenne per me negli anni Ottanta del secolo scorso, e chi voglia seguire quelle ricerche troverà degli indizi negli scritti che io pubblicai come *Introduzione alle opere scientifiche di Goethe*, nel mio scritto *Linee fondamentali di una gnoseologia della concezione goethiana del mondo*, nel mio breve scritto *Verità e scienza* e poi nella *Filosofia della Libertà*, apparsa nel 1894».

Da un tutt'altro punto di vista troviamo menzionate le esigenze dei tempi nelle conferenze *L'uomo alla luce di occultismo, teosofia e filosofia* (O.O.137):

«Gli uomini hanno perduto quelle antichissime rivelazioni proprie dell'occultismo di un tempo; l'occultismo assunse a poco a poco la sua nuova veste e

trovò all'esterno sempre meno comprensione. Nel nostro tempo esso deve essere nuovamente compreso. In quest'epoca esso deve diventare nuovamente teosofia.

Vi fu però un periodo intermedio in cui gli uomini non gettarono sguardo alcuno in quelle verità occulte che gli erano state un tempo enunciate e in cui nulla comprendevano di ciò che oggi si esprime nella teosofia. Allora essi si attennero... agli ultimi effetti della triade fondamentale: materia, anima e spirito. E da questa considerazione, che fu sradicata solo perché essa non poteva spingersi fino alle rivelazioni ultime delle origini, sorse quel che in fondo si presentò per la prima volta sei secoli prima dell'epoca cristiana e che è durato fino ai nostri tempi, vale a dire la filosofia. E troverete ovunque che la filosofia si collega all'ultima rivelazione esteriore della grande triade, che in sé rimane celata. Essa vede soltanto l'estesa vita materiale, in cui la coscienza umana affonda i suoi denti. Essa non comprende la parola ineffabile, ma può presagire ancora la dimensione animica del mondo, qualora si manifesti nell'anima umana come parola espressa. Essa non trova la luce invisibile, ma la può presagire poiché un suo ultimo effetto appare nel pensare umano, in quella parte dello spirito umano dapprima rivolta al mondo esteriore. Corpo, anima e spirito - che nello spirito greco rappresentano l'essere umano tripartito - giocano il loro ruolo eminente in tutta l'epoca della filosofia. Vi fu un tempo in cui gli occultismi vennero tenuti celati al mondo esteriore, come celate erano le teosofie, e gli uomini si attennero alla rivelazione più esteriore, a ciò che si indica con corpo, anima e spirito. Quest'epoca si estende fino ai nostri giorni. Il tempo della filosofia si è però compiuto. I filosofi hanno fatto il loro tempo. La filosofia oggi può soltanto significare la salvezza di quella dimensione dell'essere umano di cui il chiaroveggente deve occuparsi al primo gradino del suo sviluppo, si tratta

cioè della salvezza dell'Io, dell'autocoscienza. Questo è quanto la filosofia avrà da comprendere. Cercate quindi da questo punto di vista di comprendere la mia *Filosofia della libertà*, nella quale ci si riallaccia proprio a quel che la coscienza filosofica deve tramandare al tempo che verrà; un tempo in cui nello sviluppo dell'umanità dovrà di nuovo penetrare ciò che come filosofia può essere un'appropriata immagine della triade superiore, un tempo in cui nello sviluppo dell'umanità dovrà penetrare la teosofia».

Viene proclamata la fine della filosofia. Le viene attribuito un compito ben determinato: la salvezza dell'autocoscienza. Se si considerano ora sotto questo aspetto *Gli enigmi della filosofia* oppure *Gli enigmi dell'essere umano*, allora in entrambi è stato compiuto il passo qui inteso. Entrambi si concludono con lo sguardo su un'antroposofia. Qui la *Filosofia della libertà* adempie quel poderoso compito umano di riaprire nuovamente le porte verso il sovrasensibile, che Aristotele aveva sbarrato, se non addirittura chiuso ermeticamente.

Vi è una conferenza di Rudolf Steiner - *Scienza dello spirito, libertà di pensiero e forze sociali* -, tenuta a Stoccarda nel dicembre 1919, in cui viene intensamente afferrato l'impulso del tempo e quanto Steiner ha da dire su Woodrow Wilson e il suo mondo di pensieri.

«Quanto è qui inteso come scienza dello spirito si connette strettamente a quel grido del nostro tempo, vecchio però di oltre un secolo, che io dovetti caratterizzare come il grido per la libertà di pensiero. Si tratta in verità del grido per la *libertà* sociale.

E' curioso come oggi, se si cerca di guardare a quanto viene portato in superficie sull'onda delle cosiddette rivendicazioni sociali, si giunga sempre di nuovo alla necessità di considerare come stanno veramente le cose riguardo alla libertà umana, a quell'impulso che in una forma o nell'altra si manifesta come impulso della libertà umana. Che qui venga toccato un punto

fondamentale se ne accorse anche quella personalità che io considero come una delle più deleterie tra le cosiddette personalità eminenti del nostro tempo, che hanno avuto un influsso sulla configurazione delle attuali condizioni, mi riferisco cioè a Woodrow Wilson.

Anche oggi non potrò che esprimermi su Woodrow Wilson come sempre feci anche nei paesi neutrali durante la guerra, mentre ovunque lo si venerava. Nei suoi scritti si trovano numerosi passi in cui egli accenna al fatto che un risanamento delle condizioni - egli conosce principalmente quelle americane - potrebbe prodursi soltanto se si tenesse veramente conto dell'aspirazione dell'uomo alla libertà. Ma che cos'è per Woodrow Wilson la libertà dell'uomo? Qui si giunge ad un punto alquanto interessante dell'attuale pensare umano - Woodrow Wilson può infatti considerarsi come un pensatore rappresentativo in tal senso. Nei suoi scritti sulla libertà troverete le seguenti considerazioni. Egli dice: Ci si può formare il concetto di libertà se si guarda a come sia stato inserito un ingranaggio in una macchina. Se esso è stato inserito in modo tale che il dispositivo meccanico possa muoversi senza intoppi, allora si dirà: l'ingranaggio scorre liberamente. Se si considera una nave - così dice - allora essa deve essere costruita in modo tale che il meccanismo s'inserisca nel movimento ondoso senza che venga ostacolato, che possa in un certo senso muoversi con le forze d'onda, in modo da adattarvisi, libero di scorrere lungo le forze delle onde. Egli quindi paragona quel che dovrebbe essere l'impulso della libertà umana con l'ingranaggio di un meccanismo, con una nave sulle onde del mare. Egli dice: Un uomo sarà quindi libero se gira liberamente come lo fa la ruota nel meccanismo, se egli si muove liberamente nelle situazioni esteriori, così da avanzare nelle stesse, da inserirsi con le proprie forze in quel che scorre esteriormente, in modo da non essere ostacolato. Ora penso sia molto interessante osservare come dalla

modalità di rappresentazione e dall'atteggiamento della scienza moderna possa emergere questa singolare concezione della libertà umana. Non è infatti l'opposto della libertà se si è adattati alle situazioni in modo da poter procedere soltanto nel loro senso? La libertà non esige forse che all'occorrenza ci si possa opporre alle situazioni esteriori? Non si dovrebbe forse paragonare ciò che vive come libertà al fatto che la nave all'occorrenza potrebbe rivolgersi contro le onde e fermarsi? Da che cosa deriva questa concezione così singolare dalla quale mai e poi mai può scaturire una sana visione di statista, ma al massimo i 14 punti astratti degli enunciati di Wilson, che purtroppo per un certo periodo hanno goduto di ammirazione anche nel nostro paese?

Ciò lo si deve al fatto che nel nostro tempo non ci si rende conto che si deve ritornare nuovamente al *pensiero* umano stesso, a quel pensiero che deve venir afferrato come tale e che, se si vuol parlare veramente di libertà, può fornire il solo vero impulso libero per la vita umana. Era questo che più di trent'anni fa cercai di esporre nella mia *Filosofia della libertà*, della quale è apparsa da poco una nuova edizione corredata di relative aggiunte. In essa cercai di considerare l'impulso della libertà in modo diverso da come avviene oggi. Ho cercato di mostrare come la domanda riguardo alla libertà umana sia stata posta in modo errato. Si chiede infatti: l'uomo è o non è libero? L'uomo è un essere libero così da poter prendere nell'anima decisioni in modo veramente responsabile o è piuttosto inserito in una necessità naturale o spirituale come avviene per un essere di natura?...La libertà è in egual modo figlia del pensiero che viene afferrato nella chiaroveggenza spirituale - non per cogenza esteriore -, e figlia del vero amore pieno di abnegazione - dell'amore per l'oggetto dell'azione. Ciò cui la vita spirituale tedesca anelava in Schiller quando ponendosi di fronte a Kant presagì qualcosa di un

simile concetto di libertà, questo è quanto dovrebbe venir ulteriormente sviluppato nel presente. Constatai però che si può parlare soltanto di ciò che sta alla base delle azioni morali - anche se rimane incosciente nell'uomo, è pur sempre presente -; e dissi che questo lo si deve chiamare intuizione. Nella mia *Filosofia della libertà* parlai quindi di una *intuizione morale*. Con ciò era però dato anche il punto di partenza per tutto quanto cercai di compiere più tardi nell'ambito della scienza dello spirito... So benissimo che questa *Filosofia della libertà*, che io concepì in gioventù più di trent'anni fa, porta per così dire in sé tutte le malattie infantili proprie di quella vita di pensiero che è emersa nel corso del XIX secolo. Ma so anche che da questa vita spirituale è scaturita una direttiva per la vita di pensiero che porta verso la vera dimensione spirituale. Così da potermi dire: se l'uomo s'innalza a impulsi morali mediante l'intuizione morale e si configura come un essere veramente libero, allora... per quanto riguarda le sue intuizioni morali egli è già "chiaroveggente". Gli impulsi della moralità stanno in ciò che va oltre tutto il sensibile. I veri comandamenti morali sono in fondo il risultato della chiaroveggenza umana. Vi è quindi una via retta che da quella *Filosofia della libertà* porta a ciò che oggi intendo per scienza dello spirito. La libertà germoglia nell'entità umana soltanto se l'uomo si evolve. Egli può però svilupparsi ulteriormente in modo che quanto è posto già alla base della libertà lo spinga a sua volta a rendersi indipendente da tutto il sensibile e ad ergersi libero nelle sfere dello spirito.

La libertà è quindi connessa con lo sviluppo del pensare umano. La libertà è in fondo sempre libertà di pensiero, e proprio guardando a simili personalità rappresentative come un Woodrow Wilson dobbiamo dire: Poiché simili individui non hanno mai compreso che cosa sia veramente il pensiero in chiave di vero elemento spirituale, come esso debba essere radicato

nello spirituale se non vuol essere astratto, proprio per questo possono trovare definizioni così paradossali, come quella che Woodrow Wilson ha espresso per la libertà. Proprio da queste cose traspare l'insufficienza dell'attuale vita spirituale, la cui mancanza principale sta nel fatto di non riconoscere l'essere spirituale dell'uomo. Vediamo quale sia l'esigenza principale: la libertà di pensiero, e quale sia la necessità principale: padroneggiare le forze sociali, se questa vita deve svilupparsi come fondamento di queste tre grandi esigenze nel presente per il prossimo futuro».

Ritorniamo nuovamente alla conferenza tenuta da Rudolf Steiner in occasione della pubblicazione della nuova edizione della *Filosofia della libertà*, da noi già citata all'inizio di questo capitolo e nell'introduzione. In essa si trova un passo che oggi deve venir sentito come particolarmente tragico per l'umanità. La guerra sta per finire. Si profila la pace. Ci si cala in questa situazione e si ascoltino ora le parole che seguono:

«Ciò che veramente stava alla base della *Filosofia della libertà* era l'aspirazione di cercare empiricamente la libertà, che doveva al contempo essere costruita su una solida base scientifica. La libertà è ciò che anche soltanto come parola produce nel nostro tempo un suono diretto di verità. Se si comprendesse la libertà come fu allora intesa, allora in tutto quel che oggi viene espresso nel mondo riguardo all'ordinamento mondiale penetrerebbe una tutt'altra tonalità. Oggi si parla di un'infinità di cose. Si parla di pace giuridica, di pace forzata ecc. Ma si tratta sempre di frasi fatte, poiché né il diritto né la forza hanno più nulla del loro significato originale. Il diritto è oggi un concetto del tutto confuso. Soltanto la libertà, qualora l'avessero accolta, avrebbe potuto condurre i contemporanei agli impulsi fondamentali, alla comprensione della realtà. Se invece di slogan come pace giuridica, pace forzata si potesse in un certo qual modo parlare anche di pace di libertà, allora questa parola circolerebbe per il mondo e in

quest'epoca dell'anima cosciente potrebbe portare alle anime un po' di certezza».

Come stanno le cose oggi, mezzo secolo più tardi? La parola «libertà» è diventata uno slogan, come pure la parola «pace». Di esse si abusa in egual misura, sia all'Est che all'Ovest, seppur in modi diversi. E un giorno si dovrà dire: Essi non trovarono la pace poiché mancava loro la scienza della libertà.

Queste parole sono del tutto giustificate se si è in grado di riconoscere il «primo assioma della vita sociale» posto da Rudolf Steiner:

«Per guerre e rivoluzioni non c'è bisogno di alcuna idea; per conseguire la pace c'è bisogno di idee».

Le idee dell'Occidente sono qui rappresentate dai ragionamenti di Wilson. Alla loro base, inespressa, vi è la concezione che considera l'uomo un essere animico-corporeo. Le idee apparenti che a seguito di Marx l'Oriente produce e rappresenta agiscono in modo cogente. Nella loro cogenza esse sono conseguenti fino all'estremo. Esse ritengono l'essere umano soltanto un'entità corporea.

Nel momento in cui questi mondi di idee si fronteggiano e la mancanza di idee della Mitteleuropa si manifesta in tutta la sua spaventosa tragicità, appare nel 1918 la nuova edizione della *Filosofia della libertà*! Essa apre quella porta che avrebbe potuto permettere all'umanità del centro Europa di acquisire idee creative in tutti gli ambiti della vita. Questa sarebbe stata una benedizione per l'umanità sia occidentale che orientale.

Un anno dopo la nuova edizione della *Filosofia della libertà* apparvero *I punti essenziali della questione sociale*. Essi avrebbero dovuto fronteggiare il caos sociale nel quale a tutt'oggi si dibatte l'umanità. Sarebbe stato però possibile comprenderli soltanto attraverso quel pensare che la *Filosofia della libertà* intendeva introdurre nell'umanità.

X CAPITOLO

Libro di esercizio

«La condizione prima in virtù della quale si penetra nel mondo spirituale è: impara a pensare autonomamente»,

così vien detto ai lavoratori del Goetheanum (vedi terzo capitolo). Vi si accenna inoltre che la *Filosofia della libertà* non solo proviene da un pensare autonomo, ma che proprio per questo è anche un mezzo per educare a pensare autonomamente. A questo aspetto del libro è rivolto questo capitolo.

Sulla chiaroveggenza

«Nessun essere umano - vien detto ne *Le basi occulte della Bhagavadgita* - potrebbe di fatto giungere ad una vera chiaroveggenza, se dapprima egli non avesse una briciola di chiaroveggenza nell'anima. Se fosse vero, come normalmente si crede, che gli uomini così come sono non siano chiaroveggenti, allora non potrebbero affatto diventarlo. Poiché come l'alchimista sa che si deve avere un po' di oro per poterne far apparire grandi quantità, così si deve necessariamente essere un po' chiaroveggenti affinché questa chiaroveggenza possa venir sviluppata sempre più e senza limiti.

A questo punto voi potreste porre la cosa in questi termini: Credi dunque che noi siamo già chiaroveggenti, anche se solo in minima parte, oppure intendi dire che chi tra di noi non lo è, nemmeno lo potrà diventare? Vedete, questo è il punto: la prima affermazione è quella giusta. Non vi è infatti nessuno tra di voi che non abbia in se questo punto di partenza, sebbene gli sia del tutto inconscio. Voi tutti lo avete.

Nessuno deve darsi pena, poiché avete tutti un certo *quantum* di chiaroveggenza. E che cos'è questo *quantum*? E' qualcosa che abitualmente non viene affatto considerato come chiaroveggenza.

Perdonatemi il paragone un po' grossolano. Se una perla viene trovata da un pollo, essa non desterà in lui particolare attenzione. Simili polli sono per lo più gli uomini moderni. Essi non apprezzano affatto la perla che sta qui del tutto aperta, essi apprezzano per lo più qualcos'altro: le loro rappresentazioni. Nessuno potrebbe pensare astrattamente, avere veri pensieri e idee, se non fosse chiaroveggente; infatti fin dal principio nei pensieri e nelle idee abituali c'è la perla della chiaroveggenza. Questi pensieri e idee sorgono proprio attraverso il medesimo processo grazie al quale scaturiscono le forze superiori. Ed è assolutamente importante imparare a comprendere che l'inizio della chiaroveggenza è veramente qualcosa del tutto quotidiano. Si deve soltanto afferrare la natura sovrasensibile dei concetti e delle idee. Ci deve essere del tutto evidente che i concetti e le idee ci giungono dai mondi sovrasensibili, allora soltanto si vedranno le cose nel giusto modo. Se io vi racconto degli spiriti delle gerarchie superiori, dei serafini, dei cherubini e dei troni, fin giù agli arcangeli e angeli, si tratta di entità che dai mondi spirituali superiori devono parlare all'anima dell'uomo. Da questi mondi l'anima riceve infatti le idee e i concetti, questi gli giungono propriamente dai mondi superiori e non dal mondo dei sensi.

Venne ritenuta come un pensiero audace di un grande illuminista del XVIII secolo questa frase: "Uomo sii audace, serviti della tua ragione". Oggi nell'anima devono risuonare parole ancora più eminenti, come queste: "Uomo, sii audace, riconosci i tuoi concetti e le tue idee come l'inizio di una chiaroveggenza". Quanto ho ora affermato lo espressi già pubblicamente diversi anni fa nei miei libri *Verità e scienza* e *La filosofia*

della libertà, dove indicai che le idee umane provengono da una conoscenza spirituale sovrasensibile. Allora non lo si comprese e non c'è da meravigliarsene, poiché coloro che lo avrebbero dovuto comprendere appartenevano, purtroppo, alla categoria dei polli».

Se questa considerazione si rifà a un testo antico di altissima spiritualità, quella che segue deriva da una conferenza - *L'epoca della tecnica, la Filosofia della libertà e la nuova conoscenza cristiana* (7.05.1922, O.O.212) -, in cui lo stesso motivo viene ora trattato su una base del tutto attuale.

«Nello sviluppo dell'umanità doveva sopraggiungere una volta quella fase in cui l'uomo osservasse per così dire la natura soltanto in modo extraumano, così da poter diventare un essere libero. Nei misteri più antichi ci si diceva quindi: ciò che noi adesso possiamo dare agli uomini che ci portano incontro la comprensione dovuta alla loro chiarezza istintiva non glielo potremo sempre dare, poiché altrimenti rimarrebbero non-liberi. Dovrà esser data loro una scienza che non susciti in essi alcun impulso, ma che fornisca loro le idee di ciò che sta al di fuori di loro, così che nella loro conoscenza possano attenersi sempre soltanto all'elemento esteriore, in modo da potersi educare alla libertà per quel che concerne i loro impulsi interiori.

Stavo con tutto me stesso di fronte a questo dato di fatto, allorché mi sentii spinto a scrivere dapprima i testi propedeutici e poi la mia *Filosofia della libertà*. La questione di fondo che mi spinse a scrivere questa *Filosofia della libertà* fu la seguente: si trattava di dirsi in tutta chiarezza: di fatto noi stiamo nell'epoca della tecnica. Se non si vuol continuare a vaneggiare in modo dilettantesco sul vecchio, su ciò che delle antiche concezioni istintuali ancora sopravvive nelle confessioni ecc., non ci resta altra possibilità se non quella di attenerci a quel che tecnicamente può venir pensato sul mondo, a ciò che quindi finisce in

meccanismi ecc. Ci troviamo inseriti in un mondo che viene inteso come un grande meccanismo ed un grande chimismo. Se vogliamo di nuovo pervenire allo spirituale dobbiamo semplicemente rompere nel modo più radicale con tutto ciò che ci è tramandato come mistica dai tempi antichi, e trovare lo spirito proprio nel mondo meccanicistico, privo di spirito, che ci ha fornito la nostra scienza moderna... Anticamente ci si rappresentava la cosa in questo modo: l'uomo guardava fuori nel mondo che lo circondava. Nella sua interiorità però egli esperiva quel che istintivamente, in modo sognante, gli forniva la rappresentazione chiaroveggente. Egli univa tutto ciò con quanto vedeva nel mondo circostante, egli vedeva quindi il mondo circostante compenetrato di spirito. Egli vedeva in tutti gli esseri entità elementari o anche superiori, per il fatto che vi poteva portare incontro le condizioni immanenti alla sua propria interiorità.

L'uomo d'oggi, per il quale agli inizi degli anni Novanta del secolo scorso io scrissi la mia *Filosofia della libertà*, non introduce più nulla nel mondo circostante estraendolo da se stesso, ma è in grado di seguire soltanto quel che si lascia costruire anche tecnicamente: egli segue le leggi del mondo circostante. Qui però non è possibile trovare alcun impulso morale. In questo modo è possibile formulare soltanto leggi di natura... Poiché l'uomo antico era ancora unito al mondo esteriore, in tutto ciò che egli vedeva nella pietra, nell'animale, nella pianta, erano ancora percepibili gli impulsi morali, poiché in tutto ciò erano contenute le entità divino-spirituali. Nulla di tutto ciò è più contenuto nelle leggi di natura. Nelle leggi di natura è contenuto soltanto quanto trapassa nelle macchine o nei meccanismi...

Qual era quindi il compito necessario proprio di questa *Filosofia della libertà*? Suo compito era quello di affermare: se l'uomo, in quanto sta al di fuori della natura, non può più trovare alcuna traccia di impulsi

morali, perché attraverso i suoi sensi riceve soltanto leggi di natura, allora egli deve proprio uscire da sé, non può più rimanere in se stesso.

Io dovetti quindi descrivere questo primo uscir fuori, dove l'uomo abbandona la sua corporeità. E questo primo uscir fuori avviene nel puro pensare, così come io l'ho esposto nella *Filosofia della libertà*. Questo significa: l'uomo ora non esce più fuori mediante la chiaroveggenza istintiva, bensì ora esce proprio dal suo corpo, si trasferisce nel mondo esterno. E che cosa esperisce? Nel momento in cui egli consegue la più completa chiaroveggenza, l'uomo esperisce l'intuizione morale o... la fantasia morale. L'uomo quindi esce da se stesso per trovare ora all'interno dell'elemento tecnico - in cui anche lo spirituale è contenuto - questo elemento spirituale nel primo ambito, nell'ambito della moralità.

Solo che gli uomini non hanno riconosciuto che quanto è stato messo in luce nella *Filosofia della Libertà* è il primo gradino della moderna chiaroveggenza, perché gli uomini pensavano ancora: la chiaroveggenza è qualcosa in cui ci si immerge nella non chiarezza, dove si giunge nell'ignoto. Mentre qui venne cercato proprio un elemento noto, qui con il pensare, che ora non è più connesso con la materialità ma si afferra in se stesso, vale a dire nella pura spiritualità, perfino il mondo viene afferrato nella pura spiritualità.

La *Filosofia della libertà* ebbe perciò anche il destino di venir considerata troppo cerebrale dai mistici. Per il loro modo di vedere essi vi vedevano troppi pensieri. Gli altri, i razionalisti, gli scienziati o anche i filosofi dei nuovi tempi, a loro volta, non sapevano che farsene per il semplice motivo che essa conduceva in un ambito di percezioni nel quale loro non volevano affatto entrare, poiché volevano attenersi alle mere osservazioni esteriori pur parlando di filosofia. Quindi proprio in tutta la *Filosofia della libertà* era compiuto quel che semplicemente s'imponeva all'uomo moderno».

Il carattere educativo del testo

Nel ciclo di conferenze pubbliche tenute a Berlino è contenuta la conferenza *Come si conseguono conoscenze del mondo spirituale?* (15.12.1910, pubblicata nel volume *Risposte della scienza dello spirito alle grandi problematiche dell'esistenza* O.O.60). In questa conferenza il carattere educativo della *Filosofia della libertà* viene descritto in modo esplicito:

«Per il ricercatore dello spirito che voglia compiere passi nel mondo spirituale è d'importanza fondamentale che molto di ciò che conduce gli altri uomini direttamente alla conoscenza e alla meta diventi per lui semplicemente un mezzo educativo, un intimo mezzo educativo dell'anima. Mi si permetta di chiarire ciò con un esempio. Molti anni fa scrissi un libro: la *Filosofia della libertà...* questa *Filosofia della libertà* è strutturata in modo da distinguersi completamente da tutti gli altri libri filosofici del presente, che con il loro contenuto mirano più o meno a dire qualcosa su come il mondo appare o dovrebbe apparire secondo le rappresentazioni dell'autore. Non è questa la meta ultima del mio libro, bensì quella di sottoporre ad una specie di allenamento di pensiero chi si affiderà ai pensieri ivi contenuti, così che la modalità di pensiero, quella particolare modalità con cui ci si affida a questi pensieri sia tale da mettere in movimento le sensazioni e i sentimenti dell'anima, così come nella ginnastica, se è lecito il paragone, si mettono in movimento gli arti del nostro corpo. Ciò che altrimenti è soltanto mezzo di conoscenza, in questo libro diventa al contempo mezzo di autoeducazione animico-spirituale. Ciò è della massima importanza. In questo libro quindi - cosa che ovviamente risulta fastidiosa per molti filosofi del presente, che per filosofia intendono tutt'altro che non quanto possa far fare un progresso ulteriore all'essere umano, il quale

dovrebbe possibilmente attenersi alle sue normali e innate capacità di conoscenza - non si tratta tanto del fatto se si possa disputare su questo o su quello, o se qualcosa possa venir inteso in un modo piuttosto che in un altro, quanto piuttosto che veramente i pensieri qui uniti a formare un organismo possano educare la nostra anima, favorirne lo sviluppo».

Al posto del pensiero inteso come opera artistica subentra qui il concetto di organismo del pensiero, che si trova sovente menzionato anche in altri passi. In questo caso però il pensare inteso come elemento artistico è appunto un che di vivente, qualcosa che vive e perciò un organismo, come tutto ciò che vive.

La citazione che segue è tratta dalla conferenza *Origine e meta dell'essere umano* tenuta a Berlino nell'anno 1905 (contenuta nel vol.53 del O.O.):

«Io ho cercato di esporre in un libro scritto alcuni anni fa - nella mia *Filosofia della libertà* - la graduale educazione, la purificazione, dell'essere umano dall'animico allo spirituale. Ciò che ora ho voluto presentare là lo troverete espresso nelle forme della filosofia occidentale. In essa vi troverete lo sviluppo dal Kama alla vita del Manas. In esso ho chiamato l'Ahamkara "Io", il Manas "pensare superiore" o "pensare puro" e il Budhi "fantasia morale", per non accennarne ancora l'origine. Queste sono soltanto altre espressioni per la stessa e medesima cosa. Con ciò abbiamo riconosciuto che cos'è l'entità animico-spirituale dell'essere umano. Essa è incarnata, incorporata in ciò che ci descrive la scienza della natura esteriore. Essa ha come attorno a sé un involucro: la corporeità fisica esteriore».

In una direzione simile si muove una considerazione espressa in una conversazione a conclusione di una conferenza tenuta al Politecnico di Stoccarda nel 1920:

«Troverete che riguardo ad una libera concezione dell'essere umano, nella mia *Filosofia della libertà* ho cercato di... esporre come l'uomo a poco a poco attraverso lo sviluppo del suo pensare giunga fino ad un determinato gradino e come poi faccia seguito quel che dal pensare discorsivo conduce fino al pensare contemplativo».

La linea qui accennata culmina nelle espressioni forgiate da Rudolf Steiner nel 1908 ad Amburgo nel ciclo sul Vangelo di Giovanni:

«Con un termine antico si chiama *catarsi*, o purificazione, l'elaborazione del corpo astrale mediante la meditazione e la concentrazione. Lo scopo di questa catarsi o purificazione è appunto di eliminare dal corpo astrale tutto quanto gli impedisce di organizzarsi in modo armonico e regolare, sì da poter sviluppare gli organi superiori, poiché il corpo astrale è predisposto a sviluppare questi organi superiori, solo che si riesca a portare alla luce, per così dire, le forze latenti in esso.

Abbiamo detto che si potrebbe ricorrere ai metodi più diversi per provocare questa catarsi. Ad esempio si potrebbe progredire assai su quella via, giungendo a compenetrarsi intimamente e a vivere tutto il contenuto della mia *Filosofia della libertà* fino a sentire: il libro è stato per me di stimolo, ora posso però riprodurre da me stesso e fedelmente i pensieri che vi sono esposti. Se qualcuno si comporta nei riguardi di quel libro - scritto tra l'altro proprio con questo intento - come un virtuosista nell'eseguire un pezzo al pianoforte si comporta nei riguardi del compositore, così da riprodurre il tutto in se stesso - ovviamente nel modo adeguato -, allora la catarsi può prodursi in grado elevato, già solo a causa della rigorosa concatenazione dei pensieri. Ciò che conta infatti in questo campo, come nel caso di questo libro, è che i pensieri siano collocati tutti in modo da diventare operanti. In molti altri libri del nostro tempo, in fondo,

basta configurare solo un po' diversamente la sistematicità che una cosa la si può esprimere prima e un'altra dopo. Nel caso della *Filosofia della libertà* ciò non è possibile. E' altrettanto impossibile collocare per il suo contenuto la pagina 150 cinquanta pagine prima, quanto lo è scambiare le zampe anteriori di un cane con quelle posteriori. Questo libro è infatti un organismo articolato, e lo studio assiduo dei pensieri ivi esposti produce una specie di allenamento interiore. Chi dopo aver studiato quel libro non l'abbia conseguito, non è obbligato a pensare che sia inesatto quanto ho detto; ma piuttosto pensi che potrebbe non averlo studiato nel modo giusto o non con sufficiente energia e serietà».

In una conferenza del 14 settembre del 1915, in cui si parla di Swedenborg (*Le difficoltà di penetrare nel mondo dello spirito*), vengono acutamente delineate le esigenze che la *Filosofia della libertà* pone al lettore.

«Da diversi anni ormai un gran numero di persone leggono la mia *Filosofia della libertà* - una pura opera di pensiero. Essa apparve agli inizi degli anni Novanta del secolo scorso e sarebbe interessante se una volta qualcuno volesse darsi la pena di contare quante delle personalità che oggi all'interno del nostro movimento leggono la *Filosofia della libertà* l'avrebbero letta se fosse capitata loro in mano agli inizi degli anni Novanta, come un libro qualsiasi, senza sapere nulla di me e del nostro movimento. Sarebbe interessante constatare quanti allora l'avrebbero letta e quanti avrebbero detto: in una simile trama di pensieri io proprio non mi ci raccapezzo; tutto questo non ha alcun senso.

Da ciò potete vedere quanti leggono quest'opera di pensiero per motivi puramente personali. La leggono infatti per motivi impersonali soltanto coloro che l'avrebbero letta anche qualora non mi avessero mai conosciuto di persona. Questo è quanto va considerato

in modo franco e spassionato: è l'orrore di fronte al presunto astratto dal piano fisico. ...

L'importante è però che perlomeno si debba avere la buona volontà e l'aspirazione di progredire fino al pensare, fino a quel pensare, che è libero da emozioni, anzitutto libero da quelle emozioni che ben si conoscono nel mondo e nella vita. Per esempio non è ancora pervenuto al puro pensare chi trova piacevole quanto è contenuto nella *Filosofia della libertà* perché ora da un sentimento tende ad una concezione del mondo più spirituale. Si pone invece nel modo più appropriato di fronte alla *Filosofia della libertà*, chi accolga proprio quanto vive in essa a causa del modo in cui i pensieri scaturiscono sempre l'uno dall'altro e si sorreggono... Se ora si è veramente giunti a poter pensare in modo che si è afferrato il puro pensiero, così da poter avere nella propria vita animica una sequenza di puri pensieri, allora il proprio animo ne è fuori - l'Io ne è fuori. Da qui anche la rigorosità che si avverte una volta pervenuti al pensare puro. Non lo si può più infatti piegare e spezzare così come soggettivamente lo si vorrebbe avere. Se si accoglie una simile successione di pensieri così com'è data nella *Filosofia della libertà* è impossibile strutturarla diversamente. Non si può darle una forma qualsiasi, ma la si deve lasciar crescere in sé così. Non si partecipa infatti con il proprio Io. Il pensare stesso pensa. Ma soltanto per questo il pensare diventa maturo, così che ora quanto è stato estromesso - il contenuto del proprio Io - viene sostituito da qualcos'altro. Invece del nostro contenuto animico, in questo pensare libero deve ora penetrare il contenuto animico dello spirito delle gerarchie superiori. E se da questo pensare, a tutta prima riempito delle proprie emozioni e pervaso da ogni genere di concetti, si riesce a poco a poco ad estrarre questa soggettività e ad avere in esso soltanto puri concetti come tali, allora penetra il contenuto divino. Esso ora penetra e voi avrete il contenuto dall'alto».

Negli anni 1906 e 1907 ci s'imbatte in una serie di citazioni simili, quasi identiche, che vengono qui riportate seguendo un ordine temporale. Così in una conferenza su *Il sentiero della conoscenza ed i suoi gradini* si afferma:

«Ciò che nell'insegnamento rosicruciano è massimamente necessario è l'aspirazione ad un pensare chiaro e logico. Ogni pensare confuso e pieno di pregiudizi deve venir eliminato. I nessi nel mondo devono venir pensati secondo elevati punti di vista. Il miglior esercizio in tal senso è dato dallo studio dei più elementari insegnamenti della scienza dello spirito. Proprio l'occuparsi concettualmente di questi insegnamenti elementari purifica e ordina il pensare, e prepara l'essere umano a diventar maturo per gli insegnamenti superiori. L'uomo pensa per lo più molto disordinatamente. I poderosi punti di vista sullo sviluppo dei pianeti sono quindi linee guida per il pensare. Essi portano il pensare dentro forme ordinate. Nella via rosicruciana questo viene chiamato lo *studio*. Il maestro dirà quindi all'allievo di immedesimarsi negli insegnamenti elementari sui principi dell'essere umano, sulla terra e sulle razze umane. La portata della scienza dello spirito nei suoi principi basilari, così come oggi si va estendendo, rappresenta per l'uomo semplice il viatico migliore. A coloro che però vogliono cimentarsi in modo più rigoroso con la formazione delle capacità animiche umane, si consiglierà per lo studio quei testi scritti proprio con l'intento di disciplinare il pensare e in cui pure mai compare la parola teosofia, vale a dire: *Verità e scienza* e la *Filosofia della libertà*. Coloro che sulla base di una energica e logica educazione del pensare vogliono penetrare in un ulteriore studio dello sviluppo occulto, faranno bene a sottoporre il loro spirito all'«allenamento animico-spirituale» che questi testi esigono. Questo fornisce loro la base su cui è costruito lo studio rosicruciano».

Nell'anno successivo (1907) al congresso di Monaco Steiner tenne la conferenza *L'iniziazione dei Rosacroce* (nel volume *Immagini di colonne e suggelli occulti*, O.O.284), nella quale dice:

«Lo studio in senso rosicruciano non è ciò che abitualmente s'intende con tale parola. In senso rosicruciano si tratta di quel che in modo più appropriato dovrebbe chiamarsi: vivere nel puro pensiero. A tutta prima non è affatto semplice comprendere ciò che questo significhi. Proprio Hegel si è ripetutamente sforzato in tutta la sua vita di far capire ai suoi concittadini quel che significa vivere in puri pensieri. E dieci anni dopo la sua morte questo suo contributo era già completamente dimenticato. Oggi siamo ancora ben lungi dal comprendere Hegel e tuttavia sarebbe questo un buon mezzo per indicare che cosa significhi vivere in puri pensieri liberi da ogni elemento sensibile. I nuovi filosofi, come per esempio Eduard von Hartmann, negano in genere che ci si possa formare pensieri che non siano influenzati dalla sensibilità. Quel che non è dei sensi non sarebbe reale. Fosse vero questo assunto non dovrebbe esserci alcuna matematica. I gnostici chiamano la vita spirituale una *mathesis* non perché se la rappresentavano come una matematica, ma perché ai livelli superiori c'è un pensare ed una conoscenza pura, così come nella matematica, riguardo alle forme, c'è un pensare libero dai sensi. Per coloro che vogliono vivere in un pensare del tutto libero da elementi sensibili ho cercato di scrivere un libro come la mia *Filosofia della libertà*. Non è affatto un'opera personale; essa è sorta così come sorge un organismo; è un organismo di pensiero ed un avviamento per quel che si definisce lo studio in senso rosicruciano».

Alcuni giorni più tardi, sempre a Monaco, Steiner tratta lo stesso motivo con sfumature leggermente diverse nel ciclo *La saggezza dei Rosacroce*. Nella quattordicesima conferenza troviamo il seguente passo:

«La teosofia dei Rosacroce è una simile conoscenza soprasensibile, e il suo studio...è il primo gradino della scuola rosicruciana stessa. La teosofia non è stata esposta per una qual si voglia ragione esteriore, ma perché è il primo gradino dell'iniziazione rosicruciana.

Gli uomini credono spesso che non sia necessario soffermarsi sulle parti costitutive della natura umana, sull'evoluzione dell'umanità o sulle diverse evoluzioni planetarie. Essi preferirebbero appropriarsi di bei sentimenti, di studiare seriamente non ne vogliono sapere. Ma per quanto ci si possa abbandonare nell'anima ai bei sentimenti, è del tutto impossibile elevarsi in tal modo ai mondi superiori. La teosofia rosicruciana non vuole suscitare sentimenti, ma per mezzo dei poderosi fatti dei mondi spirituali vuol far vibrare i sentimenti medesimi...Il rosacroce lascia parlare i fatti del cosmo, poiché questo è il modo più impersonale di insegnare. E' del tutto indifferente chi ci sta di fronte, poiché non ci si deve lasciar affascinare da una determinata personalità, ma venir invece afferrati dai fatti relativi al divenire del mondo di cui la personalità stessa parla. Nella scuola dei rosacroce è perciò bandita ogni forma di venerazione per il maestro; egli non la richiede e non ne ha bisogno; vuol parlare al discepolo di ciò che esiste indipendentemente da lui.

Chi voglia poi salire ai mondi superiori dovrà abituarsi a quel pensare che fa scaturire ogni pensiero da quello precedente. Un tal modo di pensare è sviluppato nei miei libri: la *Filosofia della Libertà e Verità e scienza*. Questi testi non sono stati scritti in modo da poter spostare un pensiero da un posto all'altro; essi sono stati piuttosto scritti nello stesso modo in cui può sorgere un organismo, in quanto ogni pensiero sorge dal precedente. Entrambi questi libri non hanno nulla a che fare con chi li ha scritti; l'autore stesso si rimise ai pensieri medesimi, che si elaboravano in lui, e al modo in cui si configuravano».

Nello stesso anno il medesimo motivo viene ripreso quasi con le stesse parole nella conferenza *Chi sono i Rosacroce?*, pubblicata nel ciclo: *La conoscenza del soprasensibile nel nostro tempo e la sua importanza per la vita odierna* (O.O.55).

Lo stesso ruolo che viene attribuito alla *Filosofia della libertà* nell'ambito della scuola rosicruciana vale anche per quella antroposofica. Nella prefazione alla terza edizione di *Teosofia* si legge:

«Chi voglia cercare anche per altre vie le verità qui esposte, le troverà nella mia *Filosofia della libertà*. In modi diversi entrambi i libri tendono al medesimo fine. Alla comprensione dell'uno, l'altro non è necessario, benché naturalmente possa riuscire utile».

Se si segue il suggerimento espresso in queste righe si troverà che molto di quel che viene descritto dalla visione soprasensibile in *Teosofia* viene nuovamente espresso, ora in modo puramente filosofico, nella *Filosofia della libertà*⁸.

Un po' più dettagliata è l'osservazione in *Scienza occulta*. Essa si trova nel capitolo che tratta dell'educazione occulta (vedi l'Introduzione):

«La via che conduce al pensare libero dai sensi, per mezzo delle comunicazioni della scienza dello spirito, è completamente sicura. Ve ne è però un'altra ancora più sicura, e specialmente più esatta, sebbene sia per molti uomini più difficile. Essa è descritta nei miei libri *Linee*

⁸A tal fine si paragoni la descrizione dell'anima senziente com'è esposta in *Teosofia* con la descrizione nel capitolo IX della *Filosofia della libertà*, dove l'anima senziente viene descritta come il primo e più elementare movente del volere. In *Teosofia* la descrizione si limita ad accennare che, benché l'anima senziente non sia percepibile senza chiaroveggenza, risulta tuttavia comprensibile come «fonte di attività», che re-agisce in tutte le direzioni a seguito delle azioni sui sensi. In questa descrizione la re-actio rimane puramente nell'elemento animico mostrandosi come sensazione. Nella descrizione che ne vien fatta nella *Filosofia della libertà* lo sguardo viene ampliato oltre la pura sensazione che avviene nell'animico. La re-actio, l'impulso, si estende alla corporeità mettendola in movimento senza che vi si interponga alcunché (toro e drappo rosso).

fondamentali di una gnoseologia della concezione goethiana del mondo e la Filosofia della libertà. Questi libri espongono i risultati cui il pensiero umano può arrivare quando, invece di abbandonarsi alle impressioni del mondo esterno fisico-sensibile, si concentra *soltanto in se stesso*. Soltanto allora il pensare puro, e non quello che si abbandona solo ai ricordi nell'uomo, esplica la sua attività come un'entità in sé vivente. Nei libri sopra citati non vi è nulla delle comunicazioni della scienza dello spirito; non di meno in essi viene mostrato che il pensare puro, concentrato in se stesso, può arrivare a spiegazioni del mondo, della vita e dell'uomo. Questi scritti rappresentano un gradino intermedio molto importante tra la conoscenza del mondo sensibile e quella del mondo spirituale, e offrono ciò che il pensare può conseguire quando si eleva al di sopra dell'osservazione sensibile, sebbene ancora eviti l'accesso all'indagine spirituale. Chi fa agire questi libri su tutta la sua anima è già nel mondo spirituale; soltanto che questo gli si palesa come mondo del pensiero. Chi si sente capace di attraversare questo gradino intermedio segue una via sicura e può acquistarsi in tal modo un sentimento, riguardo al mondo superiore, che gli arrecherà i più bei frutti per l'intero avvenire».

La posizione nei confronti della scienza e dei gradini della conoscenza superiore

Arriviamo ora al tempo in cui, all'interno del movimento antroposofico, cominciarono a farsi valere forze che vi furono introdotte per il fatto che giovani scienziati portarono con sé la loro formazione cercando ponti con i loro ambiti, in special modo con quelli scientifico-naturali. Venne tenuta tutta una serie di importanti cicli di conferenze come quello su *Le basi conoscitive e i frutti dell'antroposofia* (Stoccarda 1921), in cui si disse come le radici della conoscenza si trovino nella *Filosofia della libertà* e come in questo testo sia però

rintracciabile anche il passaggio dall'intuizione morale a quella cosmica. L'idea fondamentale che viene esposta è: il goetheanesimo è il polo materiale, mentre la *Filosofia della libertà* si sforza di conseguire il polo della coscienza, in virtù del quale diventano comprensibili anche gli ulteriori gradini della coscienza. Nella quarta conferenza vien detto:

«...se si descrive l'uomo, lo si può fare attraverso una *filosofia della libertà*. Basta arrivare al limitato campo dell'esperienza intuitiva per l'agire umano. Se si cerca una concezione cosmica che corrisponda ad una simile *filosofia della libertà*, allora quel che là si è fatto in un campo limitato lo si deve allargare formando i gradini della conoscenza: conoscenza concreta, immaginazione, ispirazione, intuizione.

In linea di massima quindi già tra ciò che costituisce la prima parte della mia *Filosofia della libertà*, dove ho elaborato la realtà della conoscenza concreta, e la seconda parte, dove nel capitolo "La fantasia morale" ho elaborato l'intuizione morale, vi è ciò che costituisce l'immaginazione e l'ispirazione. Quanto allora è stato elaborato nella *Filosofia della libertà* poteva solo venire accennato...». E alla fine di questa conferenza si dice: «Questo è il nesso di tutta la scienza costruita antroposoficamente con quanto in germe era posto nella *Filosofia della libertà*. Occorre comunque avere un sentore del fatto che l'antroposofia è qualcosa di vivente, che quindi doveva apparire dapprima come un germe per poi svilupparsi ulteriormente in qualcosa di più ampio».

L'altro ciclo importante per le nostre considerazioni è quello su: *I confini della conoscenza della natura*. Anche questo corso è costruito sulla polarità materia-coscienza - riacciandosi al discorso sull'*ignorabimus* di Du Bois-Reymond - illustrando il problema negli allievi di Hegel: Marx e Stirner, con l'intento di far comprendere che il giusto trattamento del polo della materia si trova nel goetheanesimo, mentre quello del polo della coscienza è perseguito nella

Filosofia della libertà. La quarta conferenza di questo ciclo tratta in modo particolareggiato della *Filosofia della libertà*, sottolineando sempre di nuovo che in essa si tratta di «risultati dell'osservazione animica» e non di quella «speculativa». Mostra poi singolarmente e concretamente il passaggio ai gradini superiori della coscienza. La cosa migliore sarebbe riportare l'intera conferenza, ma la si può leggere direttamente nel ciclo menzionato. Questa rinuncia permette di fare posto a gran parte della conferenza tenuta il 3 ottobre 1920 a conclusione del ciclo in questione. Essa ne riprende nuovamente tutti i motivi e accenna nella sua conclusione all'elemento umano: lo sviluppo, che consiste nel fatto che viene trovato il passaggio dal ritmo respiratorio al ritmo di percezione e pensare.

«Nel mio libro *L'iniziazione* è certamente caratterizzata una via sicura verso le regioni soprasensibili, ma è caratterizzata in modo da essere in un certo senso valida per chiunque... Oggi la vorrei invece caratterizzare nel modo particolarmente adatto allo scienziato. Per questo scienziato devo anche considerare, sulla base di tutte le mie esperienze, come una specie di premessa... di questa via della conoscenza il conseguimento di quanto è esposto nella mia *Filosofia della libertà*. Questa *Filosofia della libertà* non è certo stata scritta con le intenzioni con cui oggi solitamente vengono scritti i libri. Oggi i libri vengono scritti con l'intento d'informare semplicemente il lettore del contenuto... la mia *Filosofia della libertà* non si propone questo; perciò non è propriamente amata da quelli che di un libro vogliono soltanto prendere atto. La mia *Filosofia della libertà* è intesa in modo tale che la si deve afferrare in ogni sua pagina mediante la diretta attività pensante; il libro stesso in un certo senso è soltanto una specie di spartito che deve esser letto pensando attivamente, progredendo per forza propria di pensiero in pensiero. In esso quindi vien fatto continuamente appello alla collaborazione pensante del lettore. Ed inoltre si tien conto *di ciò che*

l'anima diventa se compie un tale lavoro di pensiero. Non legge la *Filosofia della libertà* nel senso giusto chi, dopo averla studiata veramente in piena attività di pensiero, ... non avverta di essersi sollevato dal suo abituale rappresentare a un pensare privo di elementi sensibili... E' certamente singolare che ciò che dovrebbe realizzarsi nell'anima con lo studio della mia *Filosofia della libertà* viene completamente negato dalla maggioranza dei filosofi occidentali...».

Questa negazione in fondo va attribuita al fatto che i filosofi non hanno mai voluto sapere nulla della differenza tra la meccanica analitica e la meccanica empirica.

«In fondo non si può filosofare senza aver compreso almeno lo spirito del pensiero matematico... Da molti viene negata l'esistenza stessa di quel che io vorrei venisse acquisito proprio tramite lo studio della *Filosofia della libertà*....»

Io quindi premetto che si abbia elaborato la *Filosofia della libertà* dapprima con la coscienza ordinaria; allora si sarà intrapresa nel senso giusto... la via verso l'immaginazione... Se si sono compiute tali esperienze, è allora subentrato qualcosa di molto singolare, allora al momento più opportuno ci si accorge di qualcosa. Ho già presupposto che si abbia dapprima elaborato la *Filosofia della libertà* col pensiero. La si è poi, per così dire, lasciata stare e si è presa la via della contemplazione, della meditazione che conduce all'interiorità... E del tutto parallelamente, dal nostro lavoro di pensiero compiuto sulla *Filosofia della libertà* emerge ora qualcosa del tutto diverso. Vale a dire che quel che mediante una tale *filosofia della libertà* può venir sperimentato nel puro pensare è diventato ora... qualcosa del tutto diverso: esso è diventato più pieno, più ricco di contenuto. E mentre per un verso siamo penetrati nella nostra interiorità, approfondendo l'immaginazione, quello che abbiamo veramente acquisito lo abbiamo estratto dalla coscienza ordinaria

per mezzo del lavoro di pensiero compiuto sulla *Filosofia della libertà...* *Ciò che prima era puro pensiero è diventato ispirazione.*

Abbiamo elaborato l'immaginazione e il puro pensare è diventato ispirazione. Progredendo per questa via, giungiamo a saper tenere ora rigorosamente separati - poiché lo abbiamo acquisito in due percorsi che sono ben distinti l'uno dall'altro - il frutto del puro pensare, l'ispirazione, cioè una attività vitale che ad un livello inferiore è un pensare e poi diventa un pensare elevato ad ispirazione, e quello che sperimentiamo come stato di equilibrio, di movimento e di vita. E ora possiamo unire tra loro entrambe le esperienze, i due tipi di esperienza. Possiamo connettere l'esteriore con l'interiore. *E mediante la congiunzione dell'ispirazione con l'immaginazione giungiamo di nuovo all'intuizione....*

Che cos'è in fondo il processo della percezione? Non è altro che un processo di ispirazione modificato. Quando inspiriamo l'aria, questa preme sul nostro diaframma, sull'intera nostra organizzazione; attraverso il canale del midollo spinale il liquido cefalo-rachidiano viene sospinto in alto verso il cervello. In questo modo si stabilisce una connessione tra l'attività del cervello e la respirazione. E ciò che del processo inspiratorio si specializza in tal modo nel cervello opera negli organi di senso come percezione. Si potrebbe così dire che la percezione è un ramo dell'ispirazione. Nell'ispirazione poi il liquido cerebrale ridiscende, premendo sulla circolazione sanguigna. La discesa del liquido cefalo-rachidiano è connessa con l'attività volitiva e questa a sua volta con l'ispirazione. Chi però studia veramente la *Filosofia della libertà* troverà che in quel pensare che conseguiamo come pensare puro, volere e pensare coincidono. Il puro pensare è in fondo un'estrinsecazione della volontà; perciò a questo punto il pensare puro diventa affine all'esperienza che l'uomo orientale sperimentava nel processo dell'ispirazione. Il

puro pensare è affine all'espiazione, come il percepire è affine all'inspirazione. Noi oggi dobbiamo in un certo modo compiere lo stesso processo che l'orientale sperimenta nella sua filosofia yoga, spingendolo maggiormente nell'interiorità umana. Questa filosofia yoga è diretta verso un'inspirazione e una espiazione regulate, e afferra in tal modo l'elemento eterno nell'uomo. E che cosa può fare l'occidentale? Può sperimentare chiaramente da sé nell'anima da un lato la *percezione* e dall'altro il *pensare*. E può congiungere il percepire e il pensare, che altrimenti vengono connessi in modo astratto e formale, mediante un'esperienza interiore».

A questi passi qui riportati sinteticamente si aggiunga ancora l'accento riassuntivo:

«... e quando nella mia *Filosofia della libertà* accennavo, seppure sul piano filosofico, che la vera realtà scaturisce dal confluire della percezione con il pensare, proprio perché questa *Filosofia della libertà* era concepita come una cultura interiore dell'anima, doveva venir accennato a ciò che l'uomo in quanto occidentale deve esercitare per poter giungere nel mondo spirituale stesso. L'orientale dice: sistole - diastole, ispirazione - espiazione. L'occidentale deve sostituirvi: percezione - pensare. L'orientale dice: elaborare il respiro fisico. L'occidentale dice: elaborare il respiro animico-spirituale nel processo conoscitivo per mezzo di percezione e pensare».

La *Filosofia della libertà* svolge quindi un ruolo significativo per la comprensione tra Est ed Ovest.

XI CAPITOLO

Dispute

Il decimo capitolo ha mostrato ciò che la *Filosofia della libertà* avrebbe potuto significare per il mondo, se si fosse colto il suo carattere di «testo educativo». Ed è certo importante rendersi conto quali difficoltà si presentarono allorché il libro «venne alla luce».

Nella nascita del libro Rosa Mayreder svolse il ruolo della buona fata, facendogli da madrina. La realtà era però ben diversa che nella fiaba, dove di fronte ad un cattivo ci sono dodici buoni. Quell'una buona è conosciuta mentre il numero di coloro che affrontarono il libro con malevolenza doveva certo esser di gran lunga maggiore.

Steiner stesso si sente spinto ad accennare agli ostacoli che sarebbero sorti. L'occasione per esprimersi in tal senso gli si presenta alla pubblicazione de *I mistici all'alba della vita spirituale dei nuovi tempi*:

«Dieci anni fa non avrei potuto osare di aderire ad un simile invito (come quello del conte Brockdorff di tenere alcune conferenze sulla mistica, nda). Non perché in me non fosse già vivo il mondo delle idee che oggi porto qui ad espressione: questo mondo di idee è già del tutto contenuto nella mia *Filosofia della libertà*. Ma per esporlo così come lo esprimo oggi, e per farne la base di considerazioni come quelle che svolgo in questo libro, occorre ben altro che la sola incrollabile persuasione della sua verità concettuale. Occorre vivere con questo mondo di idee in quell'intimo rapporto che è conseguibile solo nel corso di lunghi anni. Soltanto ora, dopo aver goduto di un tale intimo rapporto, oso parlare nel modo che si vedrà in questo libro...

Chi come me segue le sue proprie vie deve esporsi a molti malintesi, ma in fondo può sopportarlo facilmente: perché per lo più, se si tiene presente la mentalità dei critici, sono malintesi ovvi. Non senza un senso umoristico ripenso a molti di tali giudizi «critici» da me subiti nella mia carriera di scrittore. All'inizio la cosa andava: scrivevo di Goethe e di argomenti che a lui si collegavano, e quanto dicevo appariva facilmente sistemabile negli schemi intellettuali di taluni che, infatti, così si espressero: "Un lavoro come *Introduzioni alle opere scientifiche di Goethe* di Rudolf Steiner va considerato senz'altro come quanto di meglio è stato scritto su questo argomento". Più tardi quando pubblicai un mio scritto originale, ero in buona parte già diventato più sciocco. Infatti un critico benevole diede allora questo consiglio: "Prima che egli continui a riformare, e che mandi per il mondo la sua *Filosofia della libertà*, conviene raccomandargli caldamente di studiare a fondo entrambi quei filosofi (Hume e Kant)". Purtroppo quel critico non conosce di Kant e di Hume se non ciò che riesce a leggervi lui, perciò, in fondo, egli non mi consiglia altro se non di pensare di quei filosofi unicamente ciò che ne pensa lui stesso; allorché vi sarò riuscito egli sarà contento di me. Quando poi uscì la mia *Filosofia della libertà*, pare che meritassi di essere giudicato come il più ignorante dei principianti. Tale critica mi fu elargita da un uomo probabilmente spinto a scrivere solo dal fatto di non aver compreso infiniti libri d'altri. Questo signore mi istruisce seriamente dicendo che mi sarei avveduto dei miei errori se avessi "fatto studi più approfonditi di psicologia, logica e teoria della conoscenza", ed enumera gli autori che dovrei leggere per diventare saggio come lui: "Mill, Sigwart, Wundt, Riehl, Paulsen, B.Erdmann". Particolarmente divertente mi riuscì il consiglio di un altro, talmente impressionato dal proprio modo di "comprendere" Kant da non poter più nemmeno concepire che altri possano aver *letto* Kant e pure giudicare diversamente da lui. Perciò costui mi

cita addirittura i capitoli di Kant dai quali io dovrei attingere una comprensione altrettanto profonda della sua.

Ho voluto riferire alcuni giudizi *tipici* sul mio mondo di idee. Per quanto insignificanti in sé, essi mi appaiono sintomi delle gravi difficoltà che si oppongono oggi a chi voglia scrivere intorno ai problemi superiori della conoscenza».

Quando apparve, sul libro gravava tutto il peso del suo indirizzo antikantiano. Nella conferenza, già più volte accennata, tenuta in occasione della pubblicazione della nuova edizione, Steiner dice:

«Allora con questo individualismo etico io avevo ovviamente contro tutto il kantismo, giacché la prefazione del mio breve saggio *Verità e scienza* inizia con le parole: noi dobbiamo andare oltre Kant».

Nelle conferenze agli operai (*Considerazioni su Kant, Schopenhauer ed Eduard von Hartmann*) questo tema viene affrontato in un modo molto più aggressivo:

«Kant ha quindi scritto questo grosso volume *La critica della ragion pura* se ora qualcuno, diciamo un vero filisteo, prende in mano un libro di queste dimensioni avrà di che leccarsi i baffi, poiché si tratta di qualcosa di spaventosamente intelligente, *Critica della ragion pura*... se si legge qualcosa di simile, ci si riterrà quasi una specie di Dio in terra! Ma dopo l'introduzione, ecco il primo capitolo: «L'estetica trascendentale»... Se ora qualcuno apre la mia *Filosofia della libertà* allora nel capitolo trova forse soltanto: l'uomo e il mondo. Oh,... l'uomo e il mondo... questo è così normale... ma «L'estetica trascendentale»... Se il filisteo apre un simile libro deve provare qualcosa del tutto sconvolgente! Di norma egli non si fa molti pensieri su che cosa sia l'estetica trascendentale. Ma quel che più conta per lui è proprio che pronunciando queste parole si sente importante».

In un'altra occasione uno degli operai pone una domanda riguardo alla *Filosofia della libertà*. Attraverso simili domande il conferenziere veniva stimolato ad esprimersi sui temi più disparati. Questa domanda provoca nuovamente un energico antikantismo:

«C'è ora un'altra domanda che mi è stata posta per iscritto: "Nella Sua *Filosofia della libertà* ho letto che solo quando noi abbiamo fatto nostro contenuto di pensiero il contenuto del mondo, solo allora troviamo nuovamente la connessione da cui noi stessi ci siamo separati". Questo è quanto il signore ha quindi letto nella *Filosofia della libertà*, ora egli pone la seguente domanda: Che cosa è proprio di questo contenuto del mondo dal momento che tutto ciò che noi vediamo esiste solo fintanto che viene pensato? Viene poi aggiunto: Kant spiega che la ragione è incapace di afferrare il mondo delle cause apparenti che stanno prima del mondo dell'esperienza».

Steiner risponde a questa domanda con un energico rifiuto di Kant. Si legga la conferenza *L'uomo e le gerarchie - La perdita dell'antica saggezza. Verso la Filosofia della libertà*. Questa conferenza fu tenuta nel 1924, trent'anni dopo la pubblicazione della *Filosofia della libertà*. Lo spirito combattivo che fornisce a questo libro la sua forza d'urto - di cui parla pure la già più volte citata conferenza tenuta in occasione della nuova edizione - divampa con forza intatta trent'anni dopo, come evidenziano le parole rivolte agli operai. E' sufficiente riportare solo l'ultima parte della risposta:

«Si deve quindi rispondere ora alla domanda: che cosa appartiene al contenuto del mondo... Nella mia *Filosofia della libertà* ho detto: solo se noi abbiamo fatto nostro contenuto di pensiero il contenuto del mondo, troviamo nuovamente il nesso dal quale noi stessi in quanto bambini ci siamo staccati. Come bambino non abbiamo il contenuto del mondo - abbiamo infatti solo la sua parte sensibile. Ma il pensiero però è veramente dentro il contenuto del

mondo. Come bambini quindi abbiamo solamente una metà del contenuto del mondo e solo più tardi, maturando fino ai nostri pensieri, noi abbiamo il contenuto di pensiero che non è soltanto in noi, ma sappiamo essere *dentro le cose*, trattiamo quindi i nostri pensieri sapendo che essi sono dentro le cose, ristabilendone quindi di nuovo la connessione».

A questa esposizione positiva fa poi nuovamente seguito una critica a tutto campo del kantismo. Riportiamo ora una nota (non datata) tratta da un libro, che porta ad espressione i principi conoscitivi di Steiner, e quindi della sua *Filosofia della Libertà*, in opposizione a quelli di Kant:

«Non si parli mai dei limiti della conoscenza umana,
ma unicamente dei propri».

(*aforismi*)

Prima di rivolgerci a quel critico alla cui voce Steiner prestò ascolto, ci sia ancora concesso menzionare un'osservazione nella quale egli cita il filosofo francese Henri Lichtenberger, per far in un certo senso sancire da lui come doveva essere inteso il suo rapporto con Nietzsche.

«Nella mia *Filosofia della libertà* ho espresso la convinzione che nelle mie concezioni sarebbe data la conclusione filosofica dell'edificio che Darwin e Haeckel hanno costruito per la scienza naturale (docicesimo capitolo - "La fantasia morale"). Che io sono colui che ha sottolineato con vigore ciò che fundamentalmente manca al "mondo delle idee" di Nietzsche, lo ha compreso... il francese Lichtenberger, il quale nel suo libro *La philosophie de Nietzsche* dice: *R.Steiner est l'auteur de Wahrheit und Wissenschaft et Die Philosophie der Freiheit; dans ce dernier ouvrage il complète la théorie de Nietzsche sur un point*

important». Egli sottolinea come io abbia indicato che il *superuomo* di Nietzsche non è ciò che dovrebbe essere» (*Le basi metodologiche dell'antroposofia*, O.O.14).

Con ciò (si veda anche la conclusione del Primo capitolo) si è citato uno dei pochi critici che avevano capito il libro.

«Non appena fu pubblicata la mia *Filosofia della libertà* ne inviai subito una copia ad Eduard von Hartmann. Egli la lesse con molta attenzione, poiché la ricevetti ben presto di ritorno con le sue minuziose annotazioni ai margini dell'intero volume» (*La mia vita*).

Con ciò la *Filosofia della libertà* era pervenuta ad uno stadio significativo. La personalità più accorta del XIX secolo - così Steiner indicò una volta von Hartmann - si confronta con essa e non la comprende. Nell'archivio del lascito di Rudolf Steiner esiste un esemplare della prima edizione che contiene tutte le osservazioni di Hartmann, con la nota scritta di pugno da Steiner:

«Le annotazioni qui contenute sono le obiezioni che mi sono state mosse nel 1894 da Eduard von Hartmann».

Non sarebbe forse opportuno mettere una volta a disposizione di una piccola cerchia la prima edizione con le annotazioni di von Hartmann, ponendole accanto, pagina dopo pagina, la seconda edizione?

Nel periodico *Das Reich*, redatto e pubblicato da Alexander von Bernus durante la Prima Guerra Mondiale, Steiner svolse questo confronto con Hartmann nel saggio *La scienza dello spirito quale antroposofia e l'attuale teoria della conoscenza*. Esso è troppo esteso per riportarlo, tuttavia l'essenziale si trova sintetizzato nella conferenza *Gli enigmi dell'uomo nella filosofia e nell'indagine spirituale (antroposofia)* tenuta a Zurigo un anno prima (1916). Essa sembra gettare un ponte tra gli *Enigmi dell'essere umano* ed il saggio menzionato.

«Nel 1894 mediante la mia *Filosofia della libertà* cercai di dare al mondo proprio un tale punto di vista filosofico che fosse una preparazione per la scienza dello spirito, dove i singoli punti di vista, talvolta indicati con i termini filosofici più disparati, venivano ora raccolti non con lo scopo di parteggiare per l'uno o per l'altro, ma affinché questi concetti potessero esprimersi per se stessi, come si trattasse di istantanee di uno stesso oggetto prese da angolazioni diverse, così da potersi maggiormente orientare.

Eduard von Hartmann studiò certamente questa mia *Filosofia della libertà*, e mi inviò il suo esemplare con tutte le sue annotazioni.

Vorrei leggere un passo della lettera che allora mi scrisse, con le singolari espressioni filosofiche, ma senza che io ve le spieghi poiché quanto Eduard von Hartmann intende dire è ben comprensibile.

Per prima cosa egli per esempio dice: Il titolo dovrebbe essere "Monismo teorico-conoscitivo ed individualismo etico"...Egli quindi istintivamente avverte che qui devono venir illuminati due aspetti di una stessa cosa. Egli però crede che non li si possa congiungere. Nella vita dell'anima essi si rimembrano in modo vivente, non mediante un'arida teoria. Questa era l'opinione. Dello stesso tenore erano anche altri punti di vista.

Perciò von Hartmann dice: *In questo libro non si conciliano né il fenomenalismo in sé assoluto di Hume con quello poggiate su Dio di Berkeley, né in generale il fenomenalismo immanente o soggettivo con il panlogismo trascendente di Hegel, e neppure il panlogismo di Hegel con l'individualismo goethiano. Tra ognuno di questi binomi si apre un abisso incolmabile.*

Perché tutti questi punti di vista sono talmente viventi da parlarsi l'uno l'altro, caratterizzando l'identica cosa da diversi punti di vista!

Von Hartmann lo avverte, lo sente, lo constata. Ciò che però non vede è che non si tratta di un pensare globale teorico e ipotetico, ma di un esperire globale vivente.⁹

Perciò egli così prosegue: *Viene però soprattutto ignorato che il fenomenalismo porta con conseguenza ineluttabile al solipsismo (quindi al dogma dell'uno, al dogma dell'io), all'illusionismo assoluto e all'agnosticismo, e nulla vien fatto per evitare di scivolare nel baratro della non-filosofia, poiché non se ne è riconosciuto affatto il pericolo..*

Questo pericolo è ben avvertito! E von Hartmann di nuovo istintivamente usa giustamente l'espressione: *scivolare nel baratro della non-filosofia...* Ma lo scivolare nel baratro non viene impedito dalla non-filosofia e nemmeno da un'ipotesi che vuol essere una filosofia, bensì dal fatto che la vita vivente venga portata nell'altra esistenza, che il subcosciente venga reso cosciente in modo vivo, affinché ciò che in modo autonomo ed oggettivo viene esperito dall'anima possa di nuovo venir ricondotto alla coscienza».

Questo confronto è il più fruttuoso e si ripercuote nella seconda edizione della *Filosofia della libertà*. La più volte accennata «personalità altamente stimata dall'autore» altri non è che Eduard von Hartmann, e da lui provengono le obiezioni cui Steiner presta attenzione nell'affrontare la nuova edizione. In un certo senso egli è stato un collaboratore di questa seconda edizione.

Steiner già nella prima edizione, nel capitolo «Il valore della vita», accenna alla sua concezione che diverge da quella di von Hartmann. Un'adeguata esposizione di queste divergenti concezioni si trova in una conferenza del 1911, *Le recondite profondità della vita animica*:

«Eduard v. Hartmann ha compiuto un computo interessante, con il quale mostrava, in modo veramente

⁹ Vedi Capitolo II, pag. 32.

ingegnoso, come nel mondo prevalgono dolori e sofferenze. Egli raccolse in un sottraendo tutto quanto l'uomo deve esperire come sofferenza e dolore, e pone poi come minuendo tutto quel che l'uomo può sperimentare come felicità e gioia. Se ora egli sottrae sofferenze e dolori da felicità e gioie, allora a prevalere nel suo computo sono i primi. Il filosofo, quindi, sulla base di una certa operazione intellettuale e naturalmente con una certa ragione dice: Se nel mondo prevalgono dolori e sofferenze, allora la vita è da considerarsi di fatto solo in modo pessimistico. L'intelletto compie quindi nel filosofo questo calcolo, e dalla vita cosciente emerge il giudizio che il mondo, fino ad un certo grado, è da considerarsi come misero.

Ora, nella mia *Filosofia della libertà* ho fatto notare come questo calcolo dell'intelletto, questa "sottrazione", non sia per nulla applicabile. Infatti chi la compie, anche se nella vita non la compie il filosofo ma l'uomo? E` sempre la chiara, cosciente vita animica. Ma la chiara e cosciente vita animica stranamente non decide sul valore della vita e del piacere dell'esistenza. Questo è infatti quanto di nuovo ci mostra la vita. Per quanto l'uomo possa compiere un simile calcolo, egli non ne trae la conclusione che la vita non abbia alcun valore. Si deve quindi sapere - prima ho detto che il calcolo di von Hartmann è ingegnoso e corretto - che l'uomo, se compie questo calcolo, non ne può trarre affatto un risultato nella vita cosciente. Già Robert Hammerling ha espresso nella sua *Atomistica della volontà* che in un simile calcolo doveva esserci qualcosa di errato. Infatti, in ogni essere vivente e anche nell'uomo, sebbene le sofferenze possano prevalere, è tuttavia presente il piacere dell'esistenza, non certo quello del suo annientamento. Non quindi dall'esempio della sottrazione, bensì da qualcos'altro l'uomo trae la conclusione che la vita abbia comunque un valore. Nella mia *Filosofia della libertà* ho quindi dimostrato che questo esempio di sottrazione non è

applicabile, poiché la vita animica dell'uomo, nella sua profondità, effettua un tutt'altro calcolo. Non una sottrazione - ciò la compirebbe la coscienza; la vita animica subcosciente compie una divisione: essa divide la quantità di piacere per la quantità di sofferenza e di dolore. Ora, tutti voi sapete che supponendo otto la somma sia del dolore che del piacere, il risultato della sottrazione e quindi il valore della vita sarebbe in questo caso "nullo". Se però non si sottrae, ma si divide, il risultato sarebbe allora (otto diviso otto) uguale ad uno; risulta pur sempre ancora «uno», non il nulla. E per quanto grande sia il dividendo - soltanto non infinito - rimarrebbe pur sempre quale risultato un piacere nell'esistenza. Questa divisione l'uomo la compie nelle sue profondità animiche più recondite».

Queste dispute a carattere conoscitivo finora considerate sono ancora connesse con la pubblicazione della prima edizione. All'apparire della seconda edizione si annunciarono nuovi oppositori. In una conferenza del 1919 (*I retroscena spirituali della questione sociale*, 4°vol.- quarta conferenza) Steiner si vide obbligato a occuparsi di uno di loro. Prende quindi in considerazione, come un esempio tipico, lo scritto del professor Friedrich Traub, un teologo dell'Università di Tübingen. Steiner è del parere che Traub abbia svolto la sua obiezione

«di certo prendendo le mosse da un sentire evangelico-protestante... Ora, sulla base delle esperienze della vita non c'è proprio motivo per credere che, mediamente, i teologi evangelici s'intendano molto di filosofia».

Lo scritto però s'intitola: *Rudolf Steiner come filosofo e teosofo*, e contro di esso più tardi Walter Johannes Stein scrisse una replica. Steiner prende spunto dalla pretesa di Traub, che lo vuol criticare come filosofo, per dimostrare che Traub stesso nulla comprende della *Filosofia della libertà*. Egli lo cita:

«Vengono poi però delle parti che sono veramente oscure, di fronte alle quali il lettore si trova perplesso».

e gli obietta che se egli (Traub) è giunto ad una simile constatazione, dovrebbe pur riflettere una volta se la perplessità non potrebbe provenire dal suo stesso stato d'animo. Egli dimostra come Traub non abbia letto *Verità e scienza*, che certamente lo avrebbe aiutato a non rimanere ora così perplesso di fronte alla *Filosofia della libertà*. Giunge poi a parlare del nucleo centrale: la concezione del tutto antikantiana del mondo sensibile esteriore. Il kantismo vede il mondo della percezione come qualcosa di finito, Steiner vede in esso una mezza realtà che richiede da parte dell'uomo il completamento nella forma delle idee e dei concetti.

«Se si caratterizzasse quanto è dato nel mio libretto *Verità e scienza* e che è poi passato nella *Filosofia della libertà*, allora si vedrebbe che il pensare necessario per fondare un'antroposofia è già filosoficamente presente nel suo nucleo essenziale». Egli riprende poi ancora una volta questo pensiero nel prosieguito della sua esposizione: «...così che poi si giunge, per così dire, al pensare intuitivo com'è caratterizzato nella *Filosofia della libertà*. Che poi sia già dato lo sviluppo del pensare, l'elevarsi del pensare nel mondo spirituale, questo sarebbe qualcosa da mettere in evidenza, qualora si caratterizzasse la mia filosofia ...».

Ovviamente ciò che più interessa al teologo evangelico è

«come io mi sia comportato con il concetto di Dio nel periodo in cui furono scritti i miei saggi filosofici. Capirete certamente che se si scrive qualcosa non si tratta di scrivere tutto quanto è possibile e da tutti i punti di vista possibili immaginabili, ma si tratta di scrivere da quei punti di vista che sono relativi proprio al testo in questione. Nel periodo in cui sono sorti la mia *Filosofia della libertà*, gli scritti che l'hanno preceduta e alcuni che le hanno fatto seguito non avevo alcun motivo per occuparmi in qualche modo della questione teologica su Dio e il mondo. E' uno strano atteggiamento il non avvedersi che in un contesto come quello della *Filosofia della libertà* non può venir

trovato né un Dio personale, né uno impersonale. Qui si tratta di porre mano alla materia, alla sostanza».

Ciò vien detto da colui che nel capitolo *Le conseguenze del monismo* scrive:

«La vita riempita con il contenuto del pensare in realtà è al contempo la vita in Dio».

Ci si attenga saldamente a queste parole. E quanto più esse s'imprimeranno, tanto più illuminante sarà conoscere il modo in cui Rudolf Steiner parla della sua *Filosofia della libertà* così come risulta nel capitolo che segue.

XII CAPITOLO

La sostanza cristica

Il teologo evangelico domanda di Dio non però del Cristo. Egli dovrebbe considerare questi due nomi alla pari? E dopo che la sua domanda su Dio è stata respinta in modo così deciso, e quantunque dalla citazione a conclusione del capitolo precedente qualche risposta l'avrebbe potuta desumere, che cosa può dire un simile teologo se in seguito incontra i più vari accenni alla sostanza cristica della *Filosofia della Libertà*?

Si rifletta fino in fondo a che cosa significhi - ammesso sia vero quello che dice Steiner, di cui però ogni lettore deve convincersi da sé - che il pensare del presente è talmente configurato dalla lingua latina da essere quest'ultima a pensare.

Non vive forse il culto della chiesa occidentale in questa lingua? E i fedeli non ne vengono forse impregnati? E come si pensa nella giurisprudenza?

Solo il pensare tecnico si riscatta da questo incantesimo. Ma là dove pensa la lingua latina, che cos'è che pensa? Pensa un elemento linguistico la cui forma è stata forgiata nei secoli precedenti il cristianesimo. Ma allora il pensare dei nuovi tempi non è forse determinato da un elemento precristiano ovvero pagano? Non sono forse attive forme di pensiero che andavano bene più di duemila anni fa?

Ciò farebbe certo apparire qualche fenomeno del presente sotto tutt'altra luce.

Chi guardi quindi solamente al «che cosa» e non al «come» incontrerà delle difficoltà nel cogliere il contenuto sostanziale del libro. Crederà di trovarsi di fronte soltanto ad una gnoseologia che per i nostri tempi gli sembrerà superata

ed antiquata. In realtà essa è però soltanto un abito con cui si riveste ben altro¹⁰.

Riportiamo qui di seguito alcune considerazioni di Steiner, che si rivolgono al "come" del libro. La prima è tratta da *La mia vita*.

«In questo periodo della mia vita il rapporto tra la conoscenza concettuale comune, che viene conquistata dall'osservazione dei sensi, e la conoscenza spirituale si trasformò per me da un'esperienza più di idee in un'esperienza alla quale partecipava l'uomo intero. L'esperienza di idee che accoglie tuttavia in sé lo spirituale reale, è l'elemento dal quale è nata la mia *Filosofia della libertà*. L'esperienza attraverso l'uomo intero contiene il mondo spirituale in un modo molto più essenziale che non l'esperienza delle idee, benché questa rappresenti già un gradino superiore di fronte alla comprensione concettuale del mondo sensibile. Nell'esperienza delle idee non si afferra infatti il mondo sensibile, bensì un mondo spirituale che in un certo senso è immediatamente confinante con esso».

Si perviene ad una spiritualità generica, la quale assume contorni più concreti alcune pagine più avanti, dove Steiner dice:

«Non posso attribuire speciale importanza al fatto che, all'inizio del terzo periodo della mia vita, queste domande mi si presentassero dinanzi all'anima, poiché già da molto tempo vivevano in me. Ma divenne per me importante il fatto che tutto il mio mondo conoscitivo, pur senza subire mutamenti essenziali nel suo contenuto, ricevette da queste domande una vivacità, una vita infinitamente più intensa di prima. Nel "Logos" vive l'anima umana: come vive il mondo esterno in questo Logos? E' già la domanda

¹⁰Un accenno di Steiner inerente al tema di questo capitolo, lo si trova già a pag. 51.

fondamentale del mio libro *Linee fondamentali di una gnoseologia della concezione goethiana del mondo* (scritto nel 1886) e tale rimane negli altri miei libri: *Verità e scienza* e la *Filosofia della libertà*. Questo orientamento dell'anima divenne dominante in ogni idea che elaborai per cercar di penetrare in quelle profondità dell'anima dalle quali Goethe aveva cercato di gettare luce sulle manifestazioni del mondo».

Su questo stesso piano si pone una annotazione fatta in un esemplare della *Filosofia della libertà* del 19 ottobre 1918.

«Nello spirito l'uomo trova
la via che porta alla luce dell'anima,
nella luce dell'anima
la parola di Dio,
che è di sostegno nella gioia e nel dolore».

(*Aforismi*)

Alla generica spiritualità fa seguito l'accento alla duplice manifestazione del Logos: nell'uomo e nel mondo esteriore. A questo punto risulta facilmente comprensibile una considerazione che troviamo nella conferenza *Cristianesimo essoterico ed esoterico* (Dornach 2.4.1922):

«Noi non viviamo affatto se sviluppiamo l'intelletto. Si deve soltanto sentire che effettivamente non si vive se si pensa che si riversa la propria vita in immagini intellettuali morte e che si necessita di una vita vigorosa per sentire ora quel che c'è nel prodotto morto della ragione anche come vita creante, qualora ci si elevi a quell'ambito da cui, grazie alla forza del pensare puro, provengono gli impulsi morali, dove si impara a

comprendere la libertà dell'uomo prendendo le mosse dagli impulsi del pensare puro. Questo è quanto ho cercato di esporre nella mia *Filosofia della libertà*. Questa *Filosofia della libertà* è in realtà una concezione morale, la quale vuol indicare come rianimare i pensieri morti quali impulsi morali per portarli a resurrezione. Per questo in una tale filosofia della libertà vi è assolutamente del profondo cristianesimo».

Da tutt'altro punto di vista Steiner svela il carattere cristico della sua gnoseologia nella sesta conferenza del ciclo *Il karma del materialismo* (Berlino, 4.9.1917):

«Da quanto è stato teorizzato da Darwin è ugualmente possibile poter diventare sia credente che ateo; è proprio così che la medaglia può essere girata come si vuole. Con il darwinismo però non si può diventare cristiano, così come non lo si può diventare grazie al progresso della scienza moderna, qualora si voglia soltanto attenersi ad esso. Serve ben altro: serve la comprensione per un certo stato d'animo, per le sue *fondamenta*. Che genere di *fondamenta* intendo? Kant ha affermato: Il mondo è una nostra manifestazione e, se noi ci facciamo delle rappresentazioni del mondo, esse sono allora formate secondo la nostra organizzazione. Nel mio scritto *Verità e scienza* e nella mia *Filosofia della libertà* si è rotto nel modo più radicale, fin nelle *fondamenta*, proprio con questo kantismo. Entrambi questi scritti prendono l'avvio dal fatto che, nel formarci i concetti sul mondo ed elaborandoli nella nostra anima, noi non ci allontaniamo affatto dalla realtà, ma piuttosto nasciamo in un corpo fisico per percepire il mondo attraverso gli occhi, per sentirne i suoni attraverso le orecchie, ecc. Ciò che i sensi ci mostrano non è la realtà intera, ma solo mezza realtà. Questo è quanto ho sottolineato ancora una volta nel mio libro *Enigmi della filosofia*. Proprio per il fatto che noi siamo organizzati in un certo modo, il mondo è in un certo senso, come dicono gli orientali, "apparenza", "maja". E

poiché ci formiamo rappresentazioni sul mondo avviene che in pensieri aggiungiamo ciò che abbiamo soppresso per il fatto che siamo entrati nella corporeità. Così è il vero rapporto tra verità e scienza. Vera scienza è il completamento dell'apparenza in realtà piena. Partendo quindi dall'idea che il mondo nella sua prima forma, così come si presenta ai sensi, appare per *noi* - non per *sé* - irreali, e poiché questa forma del mondo *da noi* resa irreali la rendiamo realtà attraverso un lavoro soggettivo, posso chiamare questo pensiero il *pensiero paolino* nell'*ambito della gnoseologia*. Poiché questo non è altro che il pensiero della gnoseologia paolina trasportato sul piano della conoscenza filosofica, ovvero che l'uomo, così com'è entrato nel mondo attraverso il primo Adamo, ha davanti a sé il mondo in un modo subordinato, e lo sperimenta nella sua vera forma solo attraverso ciò che egli diventa grazie al Cristo. Il cristianesimo può permanere nella filosofia, nella gnoseologia, ma importante non è che si inizi la teoria gnoseologica ponendovi a capo una qualche formula d'uso in teologia, importante è il *modo* di pensare. E posso ben dire: negli scritti *Verità e scienza* e la *Filosofia della libertà* vive lo spirito paolino, benché entrambi siano frutto della filosofia. Partendo da questa filosofia è possibile trovare il collegamento con lo spirito del Cristo, così come con le scienze naturali può trovarsi il collegamento con lo spirito del Padre. Non si può però pervenire allo spirito del Cristo mediante la modalità di pensiero invalsa nelle scienze naturali. Fintantoché il kantismo, che come filosofia è un punto di vista assolutamente *pre cristiano*, dominerà in qualche modo, la filosofia occulterà sempre più il cristianesimo. Se il kantismo domina come fondamento gnoseologico, nella filosofia può inserirsi soltanto un cristianesimo falso e mendace».

A qualche lettore potrà forse apparire superfluo se ora lo stesso motivo viene nuovamente riportato. Nella citazione

precedente esso viene trattato dal punto di vista delle scienze naturali e della gnoseologia occidentali, ora viene invece considerato l'aspetto orientale del problema. Il passo si trova nella settima conferenza del ciclo *L'impulso del Cristo e lo sviluppo della coscienza dell'Io*. Le conferenze che la precedono trattano della trasformazione della coscienza morale:

«Che cosa avviene della coscienza morale che oggi si va sviluppando? Come si presenta se la consideriamo come un germe inserito nel tempo che l'umanità attraversa attualmente? Che cosa deriva da ciò che la coscienza morale opera come germe? Ciò che ne deriva sono queste capacità superiori da noi caratterizzate (la visione del karma futuro, ndr). L'importante è che noi crediamo allo sviluppo dell'anima di incarnazione in incarnazione, di epoca in epoca. Questo è ciò che impariamo comprendendo il vero cristianesimo. In tal senso abbiamo ancora molto da imparare da Paolo. Si considerino tutte le religioni orientali, compreso il buddhismo, e si troverà la dottrina: il mondo esteriore è *maja*. Certo è così, ma in Oriente questo viene posto come verità assoluta. Anche Paolo conosce questa verità, essa viene da lui sottolineata a sufficienza. Ma Paolo sottolinea ancora dell'altro. Egli dice: certamente l'uomo non vede la realtà, se guarda con i suoi occhi; egli non vede la realtà, se guarda ciò che vi è esteriormente. Perché no? Perché egli stesso nella sua discesa nella materia ha reso la realtà esteriore illusione. E` l'uomo stesso che ha reso illusorio il mondo esteriore con la sua azione. Potete chiamare «peccato originale» - per usare un termine della Bibbia - o altrimenti ciò che fa sì che ora il mondo esteriore appaia all'uomo come illusione. La dottrina religiosa orientale attribuisce agli *Dei* la colpa del fatto che il mondo appaia all'uomo come *maja*. Battiti il petto! - dice Paolo - Tu sei disceso, intorbidando a tal punto la tua propria visione che colore e forma non appaiono più veramente come un che di spirituale. Tu credi che

colore e forma siano qualcosa che esistono di per sé materialmente? Questo è *maja*. Tu stesso l'hai reso tale. Uomo, tu stesso devi nuovamente redimerti da ciò. Devi riappropriarti di quanto hai perduto. Tu sei disceso nella materia ed ora tu stesso devi redimerti da essa, liberarti da questa condizione, non però nel modo in cui lo ha espresso il Buddha con le parole: vinci la brama dell'esistenza. No, tu devi vedere l'esistenza della terra nella sua realtà. Ciò che tu stesso hai reso *maja* devi nuovamente renderlo giusto in te. E questo lo puoi fare nella misura in cui accogli in te la forza del Cristo, che ti mostra il mondo esteriore nella sua realtà.

In ciò sta un grande impulso della vita occidentale, una nuova spinta, ancora ben lontana dall'essere inserita nei singoli ambiti. Che ne sa oggi il mondo che si è perfino tentato per così dire di creare in un ambito una gnoseologia nel senso inteso da Paolo? Una simile gnoseologia non potrebbe dire in senso kantiano: la cosa in sé è qualcosa di inafferrabile, ma potrebbe soltanto dire: Uomo, sta a te afferrarla. Per quel che tu ora sei, produci una falsa realtà. Tu stesso devi compiere un processo interiore, allora la *maja* si trasforma in verità, nella realtà spirituale. Il compito dei miei due scritti *Verità e scienza* e la *Filosofia della libertà* era quello di porre in questo senso la gnoseologia su base paolina. Entrambi questi libri si inseriscono in ciò che rappresenta la grande conquista della concezione paolina dell'uomo nel mondo occidentale. Questi libri sono stati così poco compresi, ad eccezione di alcune cerchie, anche perché premettono proprio tutti quegli impulsi giunti ad espressione nel movimento della scienza dello spirito. Nel più piccolo deve mostrarsi quanto vi è di più grande».

A queste parole si collega direttamente quanto segue, tratto dalla conferenza *L'epoca tecnica, la Filosofia della libertà e la nuova conoscenza del Cristo* (Dornach, 7.5.1922 - O.O.212):

«Si può perciò da un lato volgersi completamente verso ciò che è necessario alla libertà, ma dall'altro si deve... trovare la via che conduce alle parole di Paolo: *Non io, ma il Cristo in me*. Nella misura in cui cristifica il mondo l'uomo troverà di nuovo la possibilità, a partire da se stesso, di trasformare ciò che altrimenti dovrebbe separarsi da quel mondo degli Dei a cui egli stesso di fatto appartiene.

Alle forze arimaniche che altrimenti opererebbero sulla terra proprio in ciò che si sarebbe separato è stato così contrapposto il Cristo tramite una decisione divina extraterrena, affinché Egli ora operi nella terra. Egli non ha necessità di diventare libero, egli è un Dio che rimane tale anche passando attraverso la morte. Egli non diventa simile alla terra. In quanto divinità Egli vive all'interno dell'essere della terra. La conseguenza è che l'uomo ha ora da un lato la possibilità di porre tutto quanto gli è possibile sul piatto della libertà, di pervenire veramente fino alle conseguenze ultime dell'individualismo, poiché soltanto nell'uomo individuale viene trovata la fantasia morale. Ecco perché la mia *Filosofia della libertà* è stata chiamata la filosofia dell'individualismo nel senso estremo. Non poteva essere altrimenti, visto che d'altra parte essa è la più critica delle filosofie. Perciò si dovette porre da un lato quel che nel senso più pieno è dato dalla conoscenza esteriore della natura, nella quale si penetra con lo spirituale unicamente nella misura in cui ci si eleva al pensare puro, libero. Questo lo si può ancora salvare entro la pura conoscenza tecnica. Sull'altro piatto della bilancia deve venir posto ciò che è la vera conoscenza del Cristo, la vera conoscenza del mistero del Golgota.

Era quindi del tutto ovvio che io cercassi da un lato di scrivere la *Filosofia della libertà*, naturalmente alla meno peggio, poiché al primo tentativo non si può certo fare di meglio. D'altra parte però si dovette accennare proprio al mistero del Golgota, mediante i

miei libri *I mistici all'alba della vita spirituale dei nuovi tempi* e *Il cristianesimo come fatto mistico*. Questi due aspetti si appartengono reciprocamente. Ma coloro che ora esteriormente vi vedono una contraddizione, trovano che io mi comporti come se loro avessero su un piatto della bilancia dei pesi e sull'altro della carne, e poi dicessero: che controsenso! Le due cose si appartengono. E ora togliete via i pesi e aggiungeteli alla carne; naturalmente l'equilibrio viene meno. Così procedono i critici moderni... Pertanto, se l'anima del presente vuole inserirsi correttamente nell'evoluzione del mondo, in essa deve vivere da un lato un forte impulso per la libertà e dall'altro un forte impulso a esperire interiormente il mistero del Golgota... Soltanto tali idee io presupponevo per la conoscenza della natura esteriore. Nella mia *Filosofia della libertà* per la conoscenza della natura esteriore io presupponevo soltanto idee simili a quelle di cui si necessita per comprendere anche una macchina a vapore. Ma per comprendere una macchina a vapore ci si deve invero spogliare di tutto quanto è proprio dell'uomo fatta eccezione per un'unica cosa: il pensare puro. Questo si deve bene ancora formare nell'uomo e poi portare fuori. Ciò che così si ottiene è però al contempo quanto vive negli oggetti. Ci si può quindi porre da un lato totalmente sul terreno della libertà, ma dall'altro ci si deve porre anche sul terreno del dato di fatto del Cristo».

Come passaggio all'impulso michaelita mi sembra a questo punto appropriata una considerazione contenuta nella decima conferenza del ciclo *Filosofia, cosmologia e religione*:

«La giusta comprensione dell'idea del destino e il perseguirla fin nei mondi dello spirito non fondano una filosofia determinista, bensì una vera filosofia della libertà, così come da me esposta negli anni Novanta del secolo scorso nel mio libro la *Filosofia della libertà*» (Dornach, 15 settembre 1922).

Il determinismo contraddice tutto ciò che è impulso cristico-michaelita. Steiner affronta questo aspetto del libro nelle *Massime antroposofiche* già riportate nell'introduzione.

«Chi accoglie nell'anima sua una visione interiore, sorretta da profondo sentimento, dell'essere e delle azioni di Michele vedrà schiudersi in lui la giusta comprensione per come l'uomo debba considerare un mondo che non è entità divina o manifestazione o attività, ma l'*opera* degli Dei. Guardare conoscitivamente in questo mondo significa avere davanti a sé forme e configurazioni che parlano ovunque con forza del divino, nelle quali però, a meno che non ci si voglia illudere, non viene trovato l'essere divino per sé vivente. Ma non si potrà guardare solo alla conoscenza del mondo. Ad essa si manifesta certo, nel modo più chiaro, la configurazione del mondo che oggi circonda l'uomo. Più essenziale per la vita quotidiana è però il sentire, il volere e il lavorare in un mondo che nella sua costituzione può certo venir sentito come divino, ma non sperimentato come *vivificato dal divino*. Per introdurre in questo mondo una vera vita morale occorrono gli impulsi etici che ho indicato nella *Filosofia della libertà*».

Alcune pagine oltre così prosegue:

«Quando ci accostiamo con l'esperienza spirituale all'operare di Michele nel nostro tempo, si trova allora la possibilità di far luce in modo scientifico spirituale sull'essenza cosmica della *libertà* .

Ciò *non* si riferisce alla *Filosofia della libertà*. Questa scaturisce dalle stesse forze conoscitive puramente umane, se esse sono in grado di portarsi nel campo dello spirito. Per conoscere ciò che qui viene conosciuto non è ancora necessario accostarsi ad esseri di altri mondi. Si può dire però che la *Filosofia della libertà* ci prepara a conoscere, mediante la libertà, ciò che poi possiamo esperire accostandoci spiritualmente a Michele».

Concludiamo questo capitolo, e con esso anche il libro, con una nota del 1918, tratta dall'agenda di Rudolf Steiner.

«Jahve è l'impulso dell'ereditarietà; egli vive nel processo che attraverso l'ereditarietà fornisce la coscienza terrestre. Perciò l'uomo possiede l'astrazione che si manifesta in lui. Il male subentra se la forza di astrazione che viene trasmessa nell'esistenza materiale entra nell'esistenza stessa. Il volere entra allora nella sfera di spiriti che deviano. Jahve guida la coscienza nello stato di sonno, ma non *in* coscienza. Il cosmo che si manifesta alla coscienza desta - il cosmo spaziale - non è rivelatore del divino. Attraverso la saggezza di Jahve non può venir riconosciuto alcunché di divino. Questa saggezza ha validità solo in un processo d'amore, finché questo è legato al *sangue*. Nel tempo in cui gli impulsi della rivelazione cessano di avvenire tramite il sangue, a questa rivelazione ne deve subentrare un'altra, che comprenda l'uomo come *anima* e *spirito*. *Come anima viene compreso attraverso una scienza della libertà; come spirito attraverso un'antroposofia*. Nella scienza moderna si è semplicemente manifestato ciò che era contenuto nella rivelazione di Jahve, ma è giunta l'ora in cui questa rivelazione è minacciata di cadere vittima delle forze oppositrici da essa stessa destinate. Gli spiriti dello spazio vogliono annientare nella sua efficacia lo spirito che agisce *entro* lo spazio, ma che non è *presente* in esso. Essi non lo potranno fare, qualora lo spirito, di cui l'uomo si sa partecipe nello spazio, si rivolga agli spiriti che sono fuori dallo spazio...»¹¹.

¹¹ Pubblicato nel «Nachrichten der Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung» n. 13 Pasqua 1965 (pag. 17). Il passaggio dall'aspetto cristico a quello prettamente michaelita potrà sorprendere il lettore a digiuno di tale materia, benché già l'introduzione accenni al problema. Solo non si dimentichi che qui non si tratta di un'esposizione dell'antroposofia, quanto piuttosto di «una monografia del libro *La filosofia della libertà*». Perciò non può venir omesso quanto si è detto. Si accolgano queste considerazioni senza impegno alcuno, in tutta libertà, o le si lasci così come sono. In molti casi l'agenda di Steiner registra i suoi sforzi di compenetrare con concetti la fulminea percezione

soprasensibile. Ogni percezione spirituale infatti è per l'osservatore, ma ancor più per colui a cui viene comunicata, senza significato se non viene completata con concetti concepibili e sui quali si possa riflettere. La nota sopra riportata va quindi presa in tal senso. Essa rappresenta evidentemente una specie di traccia per la conferenza. Essa quindi va ben oltre il tema qui trattato. Si prenda però della citazione la parte in cui viene esposta la differenza tra «scienza della libertà» e «antroposofia», e si sarà allora colto qualcosa di molto essenziale. Tutto il resto lo si lasci tranquillamente da parte, se al momento appare incomprensibile.

Compendio

delle opere di Rudolf Steiner in cui viene trattata la *Filosofia della libertà* (in corsivo conferenze ed opere disponibili in italiano).

1893

Briefe (Lettere) Vol. I, pag. 143, 145, 148. O.O. 39

1894

Briefe (Lettere) Vol. II, pag. 156, 165 seg., 176, 180, 182, 185, 194, 198. O.O. 39

1898

La questione sociale, in I punti essenziali della questione sociale O.O. 23

1899

Methodische Grundlagen der Anthroposophie (Basi metodologiche dell'antroposofia)

O.O. 30: «Dr. H.von Schoeler, Kritik der wissenschaftlichen Erkenntnis» (Critica della conoscenza scientifica) pag. 575; Haeckel e i suoi avversari in Scienza naturale ed antroposofia (Basaia edizioni); «Der Individualismus in der Philosophie» (L'individualismo nella filosofia) pag. 148.

1900

Methodische Grundlagen der Anthroposophie (Basi metodologiche dell'antroposofia),

O.O. 30: «Goethe-Studien. Grundideen» (Studi su Goethe. Idee di base) pag. 207; «Das Chaos» (Il caos) pag. 440

1901

I mistici all'alba della vita spirituale dei nuovi tempi O.O. 7

1905

19 Febbraio (Berlino): «Ursprung und Ziel des Menschen» (Origine e mete dell'essere umano) in «Grundbegriffe der Theosophie» (Concetti base di teosofia), O.O. 53

1906

20 Ottobre (Berlino): «Der Erkenntnispfad und seine Stufen» (Il cammino di conoscenza e i suoi gradini), O.O. 96

5 Novembre (Monaco): «Theosophie und Johannesevangelium» (La teosofia e il vangelo di Giovanni), VII Conf., in «Was in der Anthroposophischen Gesellschaft vorgeht» (Ciò che avviene nella società antroposofica)

1907

14 Marzo (Berlino): «Wer sind die Rosenkreuzer?» (Chi sono i Rosacroce?) in »Die Erkenntnis des Übersinnlichen in unserer Zeit und deren Bedeutung für das heutige Leben» (La conoscenza del soprasensibile nel nostro tempo e la sua importanza per la vita odierna), O.O. 55

19 Maggio (Monaco): «Die Einweihung des Rosenkreuzers» (L'iniziazione dei Rosacroce) in «Bilder okkultur Siegl und Säulen» (Immagini di colonne e suggelli occulti), O.O. 284

6 giugno (Monaco): La saggezza dei Rosacroce, XIV Conf., O.O. 99

28 giugno (Kassel): «Menschheitsentwicklung und Christus-Erkenntnis» (Evoluzione dell'umanità e conoscenza del Cristo), XII Conf., O.O. 100

1908

31 maggio (Amburgo): Il vangelo di Giovanni, XII Conf., O.O. 103

1909

1 gennaio (Monaco): «Ernährungsfragen im Lichte der Geisteswissenschaft» (La questione alimentare alla luce della scienza dello spirito), risposta a domande; (materiale non pubblicato, Archivio N° 1902a)

1910

Teosofia, prefazione alla terza edizione, O.O. 9

La scienza occulta, O.O. 13

8 maggio (Berlino): «Der Christusimpuls und die Entwicklung des Ich-Bewußtseins» (L'impulso del Cristo e l'evoluzione della coscienza dell'io), VII Conf., O.O. 116

15 dicembre (Berlino): «Wie erlangt man Erkenntnis der geistigen Welt?» (Come si conseguono conoscenze del mondo spirituale) in «Antworten der Geisteswissenschaft auf die großen Fragen des Daseins» (Risposte della scienza dello spirito ai grandi problemi dell'esistenza), O.O. 60

1911

23 novembre (Berlino): «Die verborgenen Tiefen des Seelenlebens» (Le recondite profondità della vita animica) in «Menschengeschichte im Lichte der Geistesforschung» (La storia umana alla luce dell'indagine spirituale), O.O. 61

1912

12 giugno (Oslo): «Der Mensch im Lichte von Okkultismus, Theosophie und Philosophie» (L'uomo alla luce di occultismo, teosofia e filosofia)», XII Conf., O.O. 137

1913

4 febbraio (Berlino): «Skizze eines Lebensabrisses» (Abbozzo di una breve biografia) in Briefe (Lettere) Vol. I, O.O. 38

2 giugno (Helsinki): Le basi occulte della Bhagavad-Gita, O.O. 146

1914

«Die Rätsel der Philosophie» (Enigmi della filosofia II parte): «Skizzenhaft dargestellter Ausblick auf eine Anthroposophie» (Breve visione d'insieme di un'antroposofia), O.O. 18

1915

9 gennaio (Dornach): L'io percepibile dal di fuori, da O.O. 161; Riv. Antr. 1948, pag 2

14 Settembre (Dornach): «Schwierigkeiten des Eindringens in die geistige Welt» (Difficoltà a penetrare nel mondo spirituale), in «Was in der Anthroposophischen Gesellschaft vorgeht» (Ciò che avviene nella società antroposofica)

19 ottobre (Dornach): Il movimento occulto del XIX secolo, VII Conf., O.O. 254

1916

«Vom Menschenrätsel» (Enigmi dell'essere umano) O.O. 20

1 febbraio: Necessità e libertà nella storia e nell'attività umana, IV Conf. O.O. 166

9 ottobre (Zurigo): «Die Menschenrätsel in der Philosophie und in der Geistesforschung - Anthroposophie» (L'enigma dell'essere umano nella filosofia e nell'indagine spirituale - Antroposofia) in «Die Menschenschule» (L'educazione dell'essere umano)

1917

«Philosophie und Anthroposophie» (Filosofia e antroposofia): La scienza dello spirito come antroposofia e la gnoseologia contemporanea, Riv. Antr. 1992, pag. 259 - 323; O.O. 23

4 settembre (Berlino): «Menschliche und menschheitliche Entwicklungswahrheiten. Das Karma des Materialismus» (Verità dell'evoluzione dell'uomo e dell'umanità. Il karma del materialismo), VI Conf., O.O. 176

11 dicembre (Dornach): «Geschichtliche Notwendigkeit und Freiheit» (Necessità storica e libertà), IV Conf., O.O. 179

1918

9 aprile (Berlino): «Anthroposophische Lebensgaben» (Doni antroposofici per la vita),

IV Conf., in «Erdensterben und Weltenleben (Morte sulla terra e vita nel cosmo), O.O. 181

1. Mai (Monaco): «Der übersinnliche Mensch und die Fragen der Willensfreiheit» (L'uomo soprasensibile e la questione della libertà della volontà) in «Was in der Anthroposophischen Gesellschaft vorgeht» (Ciò che avviene nella società antroposofica)

15 settembre (Dornach): «Die Polarität von Dauer und Entwicklung im Menschenleben» (La polarità tra durata ed evoluzione nella vita umana), VI Conf., O.O. 184

27 ottobre (Dornach): Lo studio dei sintomi storici, VI Conf.: Considerazioni ed episodi relativi alla nuova edizione della Filosofia della libertà; O.O. 185

3 novembre (Dornach): Il rapporto fra profondi impulsi europei e impulsi del presente, IX Conf., O.O. 185

9 - 24 novembre (Dornach): «Entwicklungsgeschichtliche Unterlagen zur Bildung eines sozialen Urteils» (Documenti storici per la formazione di un giudizio sociale), O.O. 158a

12 dicembre (Berna): Esigenze sociali dei tempi nuovi, VII Conf., O.O. 186

1919

15 gennaio (Dornach): «Der Goetheanismus, ein Umwandlungsimpuls und Auferstehungsgedanke» (Il goethianesimo: impulso trasformatore e pensiero di resurrezione), III Conf., O.O. 188

16 marzo (Dornach): La questione sociale: un problema di consapevolezza, VIII Conf., O.O. 189

6 Aprile (Dornach): «Vergangenheits- und Zukunftsimpulse im sozialen Geschehen» (Impulsi del passato e dell'avvenire nell'agire sociale), O.O. 190

12 giugno (Heidenheim): «Zur Charakteristik der Gegenwart» (Per una caratterizzazione del presente), in «Der innere Aspekt des sozialen Rätsels» (L'intimo aspetto dell'enigma sociale), V Conf., O.O. 193

23 e 26 agosto (Stoccarda): Arte dell'educazione 1°:
Antropologia, O.O.293

17 - 19 ottobre (Dornach): «Soziales Verständnis
aus geisteswissenschaftlicher Erkenntnis»
(Comprensione sociale sulla base della conoscenza
scientifico spirituale), O.O.191

20 Ottobre (Basilea): «Geisteswissenschaft
(Anthroposophie) und die Bedingungen der Kultur
der Gegenwart» (La scienza dello spirito o
antroposofia e le condizioni della cultura
contemporanea), materiale non pubblicato,
Archivio Nr.3884

14 e 16 novembre (Dornach): «Soziales
Verständnis aus geisteswissenschaftlicher
Erkenntnis» (Comprensione sociale sulla base
della conoscenza scientifico spirituale), O.O.191

19 dicembre (Stoccarda): «Geisteswissenschaft,
Gedankenfreiheit und soziale Kräfte» (Scienza
dello spirito, libertà di pensiero e forze sociali) in
«Gedankenfreiheit und soziale Kräfte» (Libertà di
pensiero e forze sociali)», O.O. 333

1920

1 maggio (Dornach): Corrispondenze tra
microcosmo e macrocosmo, O.O. 201

24 maggio (Dornach): La filosofia di Tommaso
d'Aquino, III Conf., O.O.74

8 giugno (Stoccarda): «Der Weg zu gesundem
Denken und die Lebenslage des
Gegenwartsmenschen» (La via al sano pensare e la
condizione di vita dell'uomo contemporaneo) in
«Geisteswissenschaft und die Lebensforderungen
der Gegenwart» (Scienza dello spirito ed esigenze
della vita del presente)O.O. 335

15 giugno (Stoccarda): «Fragen der Seele und Fragen des Lebens» (Quesiti dell'anima e della vita) in «Geisteswissenschaft und die Lebensforderungen der Gegenwart» (Scienza dello spirito ed esigenze della vita del presente), O.O. 335

17 giugno (Stoccarda): «Aussprache in der Technischen Hochschule» (Dibattito al Politecnico), materiale non pubblicato, Archivio N° 4153

27 settembre e 3 ottobre (Dornach): I confini della conoscenza della natura, O.O. 322

19 dicembre (Dornach): Il ponte fra spiritualità ed elemento fisico umano, XII Conf., O.O. 202

1921

29 aprile (Dornach): «Die materialistische Weltanschauung des 19. Jahrhunderts» (La concezione materialistica del mondo del XIX secolo), IV Conf., O.O. 204

1 e 8 giugno (Dornach): «Irdische und kosmische Gesetzmäßigkeiten» (Leggi terrestri e cosmiche) in «Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist» (Il divenire dell'uomo, l'anima e lo spirito del mondo), parte I, O.O. 205

29 luglio (Darmstadt): «Die Aufgabe der Anthroposophie gegenüber Wissenschaft und Leben» (I compiti dell'antroposofia di fronte alla scienza e alla vita) in «Blätter für Anthroposophie (Pagine di antroposofia)», quaderno 7/8

29 agosto - 6 settembre (Stoccarda): Le basi conoscitive e i frutti dell'antroposofia, O.O. 78

30 settembre e 2 ottobre (Dornach): «Anthroposophie als Kosmosophie» - Erster Teil

(L'antroposofia quale cosmosofia - parte I), O.O. 207

25 e 26 novembre (Oslo): La realtà dei mondi superiori, O.O. 79

1922

«Kosmologie, Religion und Philosophie» (Cosmologia, religione e filosofia), riassunti dell'autore, O.O. 25

5 marzo (Berlino): «Die Harmonisierung von Wissenschaft, Kunst und Religion durch die Anthroposophie» (L'armonizzazione di scienza, arte e religione mediante l'antroposofia), (non pubblicato, Archivio N° 4776)

2 aprile (Dornach): Cristianesimo esoterico ed esoterico, Riv. Antr. 1976/ pag. 5; in «Das Sonnenmysterium und das Mysterium von Tod und Auferstehung» (Il mistero solare e il mistero di morte e resurrezione), O.O. 211

10 e 12 Aprile (L'Aja): «Damit der Mensch ganz Mensch werde» (Affinché l'uomo diventi sempre più uomo), O.O. 82

7 maggio (Dornach): «Das technische Zeitalter, die Philosophie der Freiheit und die neue Christus-Erkenntnis» (L'epoca tecnica, la Filosofia della libertà e la nuova conoscenza del Cristo) in «Das menschliche Seelenleben im Zusammenhang mit der Weltentwicklung» (La vita animica dell'uomo in relazione con l'evoluzione del mondo), V Conf., O.O. 212

11 maggio (Lipsia): «Der Agnostizismus in der Wissenschaft und die Anthroposophie» (L'agnosticismo nella scienza e l'antroposofia), (non pubblicato, Archivio N° 435)

6 - 15 settembre (Dornach): Filosofia, cosmologia e religione nell'antroposofia, O.O. 215

23 settembre (Dornach): «Die Grundimpulse des welthistorischen Werdens der Menschheit» (Gli impulsi fondamentali del divenire storico dell'umanità), O.O. 216

3 - 15 ottobre (Stoccarda): Forze spirituali attive fra vecchia e nuova generazione, O.O. 217

3 novembre (L'Aja): La natura spirituale del mondo, Riv. Antr. 1960/pag.258

1923

6 gennaio (Dornach): Nascita e sviluppo storico della scienza, O.O. 326

20 gennaio (Dornach): «Lebendiges Naturerkennen, intellektueller Sündenfall und spirituelle Sündenerhebung» (Il conoscere vivente della natura, il peccato originale intellettuale e la risurrezione spirituale), O.O. 220

30 gennaio / 6 febbraio (Stoccarda): Formazione di comunità, O.O. 257

3 febbraio (Dornach): «Über die Begegnung eines Hegel-Schülers mit einem Gichtel-Schüler und die Philosophie der Freiheit» (Sull'incontro tra un allievo di Hegel e uno di Gichtel e la Filosofia della libertà) in «Das Goetheanum»

1 febbraio (Dornach): «Moralische Antriebe und physische Wirksamkeit im Menschenwesen» (Impulsi morali ed effetti fisici nell'essere umano) in «Erdenwissen und Himmelerkenntnis» (Sapere terreno e conoscenza celeste), O.O. 221

1 marzo (Dornach): «Die Impulsierung des weltgeschichtlichen Geschehens» (L'impulso del divenire storico), O.O. 222

20 aprile (Dornach): Che cosa voleva il Goetheanum e che cosa vorrebbe l'antroposofia? Riv. Antr. 1975/pag. 1, O.O. 84

10 - 17 giugno (Dornach): «Die Geschichte und die Bedingungen der anthroposophischen Bewegung im Verhlttnis zur Anthroposophischen Gesellschaft» (La storia e le condizioni del movimento antroposofico in relazione con la Società Antroposofica), O.O. 258

2 giugno (Dornach): Ritmi nel cosmo e nell'essere umano. Come si giunge alla veggenza del mondo spirituale?, VIII Conf., O.O. 350

23 novembre (Dornach): Aspetti dei misteri antichi, I Conf., O.O. 232

1924

Massime antroposofiche, O.O. 26

12 gennaio (Dornach): Sedi di misteri nel medioevo, O.O. 233a

17 - 24 febbraio (Dornach): Considerazioni esoteriche sui nessi karmici, vol. I, O.O. 235

14 maggio (Dornach): «Philosophen der Neuzeit. Der Sternenhimmel und der Zusammenhang des Menschen mit den Hierarchien» (Filosofi dei tempi nuovi. Il cielo stellato e il nesso dell'uomo con le gerarchie) in «Die Geschichte der Menschheit und die Weltanschauungen der Kulturvölker» (La storia dell'umanità e le concezioni del mondo dei popoli civili), O.O.353

1923/25

La mia vita, O.O. 28

Bibliografia essenziale

Büchenbacher Hans:

Die Philosophie der Freiheit und die Gegenwart Phil.-Anthr. Verlag, Dornach 1962

Hiebel Friedrich

Paulus und die Erkenntnislehre der Freiheit Gering Verlag, Basilea 1959

Kallert Bernhard

Die Erkenntnistheorie Rudolf Steiners Verlag Freies Geistesleben, Stoccarda 1960

Leiste Heinrich

Von der Philosophie der Freiheit zur Christosophie Phil.-Anthr. Verlag, 1933; e altre pubblicazioni.

Lindenberg Christoph

Über Unterschiede zwischen den erkenntnistheoretischen Schriften Rudolf Steiners. Beiträge aus der anthroposophischen Studentenarbeit, Ostern 1963

Palmer Otto

Das Erwachen des Menschen am Ich des anderen Menschen. «Blätter für Anthroposophie», November - Dezember 1961.

Quellen religiösen Leben und Ziele menschlichen Erkennens Verlag «Die Pforte», Basilea 1963

Mystik - Okkultismus – Anthroposophie Verlag «Die Pforte», Basilea 1963

Der Zukunft lebt in uns Beiträge für
Freiheitswissenschaft. J. Ch. Mellinger Verlag,
Stoccarda 1975

Stockmeyer E. A. K.

Diversi articoli in: «Die Drei», 4. und 5. Jahrgang 1924,
1925

Unger Carl

Scritti. Tre volumi

I. *Die Autonomie des philosophischen Bewußtseins /
Die Grundlehren der Anthroposophie / Zur
vernunftgemäßen Verarbeitung der Geistes-
wissenschaft Rudolf Steiners.*

II. *Erkenntnistheoretische Studie / Versuch einer
positiv-apologetischen Erarbeitung anthropo-
sophischer Geisteswissenschaft / Die Notwendigkeit
einer anthroposophischen Bewegung und das Werk
Rudolf Steiners / Esoterisches (Wort, Gedanke, Ich-
Esoterik - Erkenntnis / Sprache).* Verlag Freies
Geistesleben, Stoccarda 1965/1966

III. *Il linguaggio dell'anima cosciente* Editrice
Antroposofica, Milano 1997

Witzenmann Herbert

alcuni scritti:

Intuition und Beobachtung, Bd. 1 und 2

*Die Philosophie der Freiheit als Grundlage
künstlerischen Schaffens* Verlag Freies Geistesleben,
Stoccarda 1977 und 1978

Die Voraussetzungslosigkeit der Anthroposophie Verlag
Freies Geistesleben, Stoccarda 1984

Appendice

Il primo gennaio 1919 è scolpito a chiare lettere nella mia memoria. Eravamo allora prigionieri di guerra, detenuti nella caserma degli alpini francesi di Albertville in Savoia, dove l'Isère e l'Arly confluiscono presso Conflans. Quel primo gennaio, nonostante la festività, venne ugualmente distribuita la posta. Tra di essa vi era per me una copia della *Filosofia della libertà*. Si realizzava così un desiderio a lungo agognato. Sei mesi prima - doveva essere stato giugno o luglio del 1918 -, in occasione di un soggiorno ad Amburgo, mia madre mi aveva presentato Rudolf Steiner. Poco tempo dopo fui fatto prigioniero. Una delle prime lettere che mi fu concesso di scrivere la indirizzai al Dott. Steiner, pregandolo di farmi avere una copia della *Filosofia della libertà*. Non mi era noto che proprio allora si stava pubblicando la seconda edizione. Ora stava nelle mie mani come un regalo del cielo.

Iniziava così uno studio che da allora non conobbe mai interruzioni e che nemmeno troverà fine in questa vita.

Se mi dovesse esser riuscito di ricavare qualcosa da questo libro nell'arco di 45 anni, allora questi possibili, modesti risultati hanno trovato una loro espressione letteraria in alcune piccole pubblicazioni.

L'idea di raccogliere una volta se non tutto almeno quanto di più importante Steiner stesso ebbe ad esprimere sulla *Filosofia della libertà* nel corso degli anni era presente in me già da lungo tempo. Tuttavia, come spesso accade con certe idee, essa non si concretizzò. Soltanto ora mi è permesso portare ad espressione il progetto a lungo custodito. Ciò non avrebbe potuto realizzarsi, così speditamente, senza il lavoro preparatorio messomi disinteressatamente a disposizione dalla signorina Wiesberger e senza la raccolta di notizie della signora Sophie Schmid, che io potei esaminare. Ma anche altri amici mi hanno aiutato con le loro indicazioni. A tutti costoro va il mio più sincero ringraziamento.

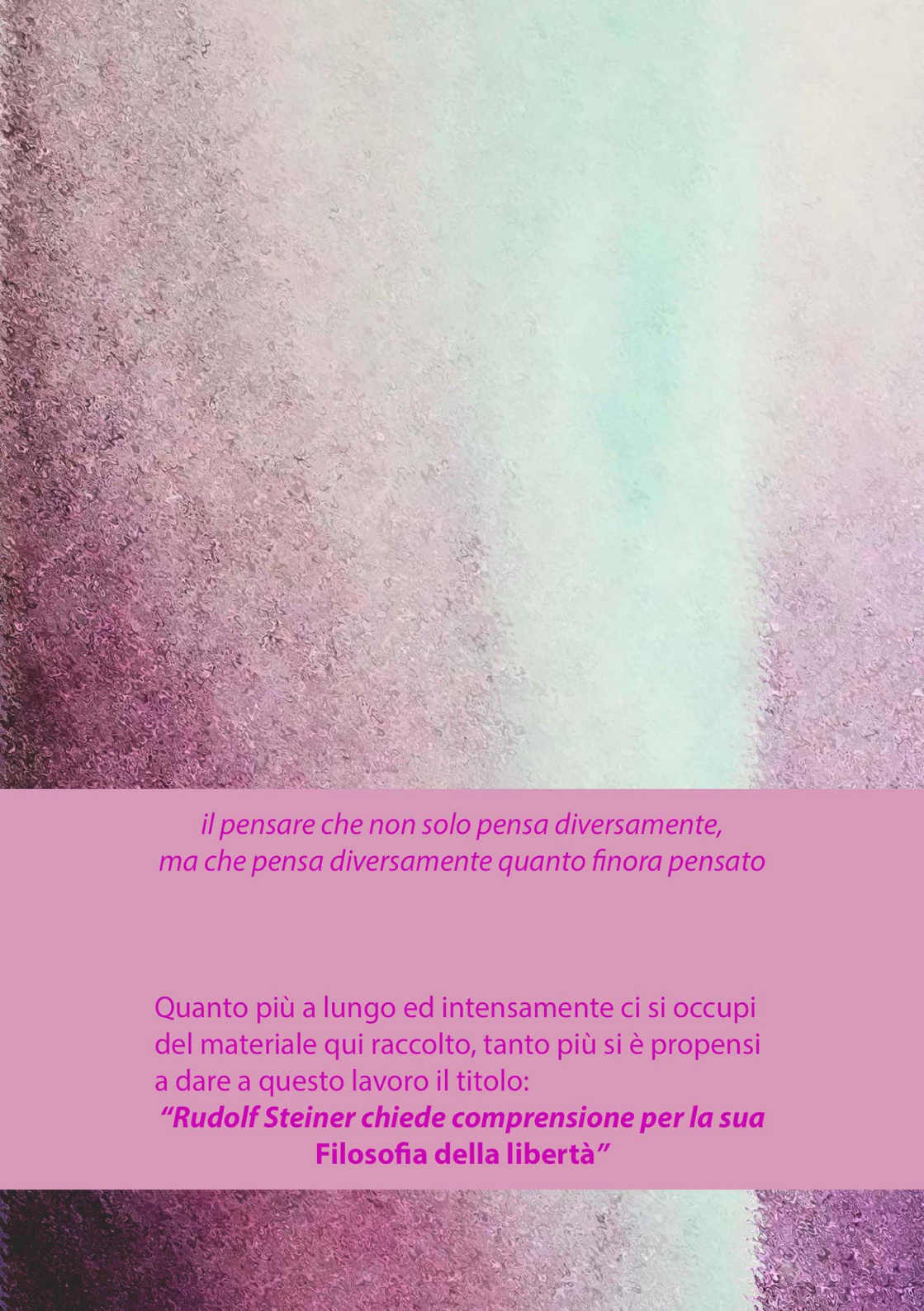
Per qualche lettore l'una o l'altra parte del materiale è certamente noto, forse lo è tutto il materiale qui raccolto. Possa tuttavia anche per loro essere di stimolo l'averlo a portata di mano le

diverse considerazioni, altrimenti sparse un po' ovunque nelle conferenze.

Dornach, aprile 1964

Otto Palmer

Stampa per uso personale



*il pensare che non solo pensa diversamente,
ma che pensa diversamente quanto finora pensato*

Quanto più a lungo ed intensamente ci si occupi
del materiale qui raccolto, tanto più si è propensi
a dare a questo lavoro il titolo:

***“Rudolf Steiner chiede comprensione per la sua
Filosofia della libertà”***